Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Alexandre Marques Cabral

Niilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger

Rio de Janeiro
2011

Alexandre Marques Cabral

Niilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger

Tese apresentada como requisito parcial, para obtenção do titulo de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Casanova

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N677n Cabral, Alexandre Marques.
Niilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger / Alexandre Marques Cabral. – 2011.
776 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Filosofia alemã – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Alexandre Marques Cabral

Niilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger

Tese apresentada como requisito parcial, para obtenção do titulo de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 14 de dezembro de 2011.

Banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Prof. Dr. José Silveira da Costa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Izabela Bocayuva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Izidoro Mazzarolo

Faculdade de Teologia - PUC-RJ

_____

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais- UFRJ

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Esta tese é dedicada a três pessoas que gostariam de tê-la vista pronta. Todas elas foram imprescindíveis para sua conclusão. São elas: Rui José de Moraes, Nehemias Marien e Waldecir Catharina – *In memorian*.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e mestre Marco Antônio Casanova, pelos ensinamentos inestimáveis e pelo companheirismo nestes anos de caminhada. Esta tese recebe as marcas de seus ensinamentos e assume os riscos de seus pensamentos;

A todos os membros da banca examinadora – Dr. Gilvan Luiz Fogel, Dra. Isabela Bocayuva, Dr. José Silveira da Costa, Dr. Alexandre Sá e Dr. Isidoro Mazzarolo – , pela paciência e avaliação acurada de todo percurso de pensamento desta tese;

À minha mulher Rosana Montenegro, pela compreensão e apoio em todos estes últimos anos de estudos e dedicação à presente pesquisa;

À Aninha “Voadora Estrela” e Tomás “Biloca”, filhos que me inspiraram e incentivaram em cada ano de doutorado;

Ao meu grande amigo Jonas Neves Rezende;

Aos colegas e amigos de estudo: Rebeca, Rodolfo, Vitor, Jadir, Marcelo, Roberto, Paulo, Ênio, Diego, Renan

Aos meus amigos de profissão Crisão, Jobson, Juliana, Germano, Lincoln, por todo apoio dado em todo trajeto desta pesquisa;

A todos amigos da IRE: José, Claudia, Artenis, João, Juliana, Leonor, Aloysio, Dirce, Nair etc., que sempre entenderam a dificuldade desta pesquisa e foram solícitos em uma de suas etapas;

Ao poeta Aguinaldo de Bastos, pela ajuda imprescindível para a consecução desta tese;

Aos amigos Zyg e Isabel, pelo incentivo a esta pesquisa, fornecendo livros e espaço para publicação na Mauad editora;

À Rose e Claudia, pela ajuda na digitação da tese.

Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade
Nem veio e nem se foi: o Erro mudou.
Temos agora uma outra Eternidade,
E era sempre melhor o que passou.

Fernando Pessoa

RESUMO

CABRAL, Alexandre Marques. *Niilismo e hierofania:* uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger. 2011. 784 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

A presente investigação tem como intuito primordial caracterizar o modo de realização do discurso filosófico em torno da temática da hierofania no pensamento contemporâneo, marcado essencialmente pelo niilismo. Para tal intento, é mister esclarecer os contornos ontológicos do acontecimento do sagrado em meio ao horizonte hermenêutico descerrado pela morte de Deus/niilismo, uma vez que é esta que caracteriza o lócus de onde emergem os discursos filosóficos contemporâneos que se apropriaram do imperativo histórico da crise das metanarrativas metafísicas que nos acomete. O modo como se desenvolverá tal investigação se perfaz em meio a uma lida estratégica com os pensamentos de Nietzsche e Heidegger. Enquanto o primeiro permite compreender a hierofania por meio de um acento existencial, que conjuga eternidade e temporalidade por meio dos operadores conceituais vontade de poder, eterno retorno do mesmo e Dionísio, o segundo nos leva a conceber a hierofania no acontecimento histórico-epocal de mundo. Conquanto os dois pensem a hierofania de modos distintos, seus discursos surgem da assunção dos desdobramentos ontológicos do acontecimento da morte de Deus/niilismo, o que os leva a serem respostas diferenciadas porém complementares para o problema da hierofania no mundo da morte de Deus/niilismo. Para que se possa perceber esta complementaridade e diferença, a presente investigação confrontará Nietzsche e Heidegger, estratégia hermenêutica necessária para que se perceba o ponto de unidade e diferenciação destes dois pensadores. Porquanto suas compreensões de hierofania se distinguem essencialmente das compreensões metafísicas próprias da tradição. Para que se evidencie esta diferença, a presente pesquisa deve, ao longo de seu desenvolvimento, confrontar-se com o problema do sagrado à luz desta tradição, o que nos levou a descrever diversos conceitos provenientes do pensamento filosófico judaico-cristão, como Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Boécio, Pseudo-Dionísio Areopagita, dentre outros.

Palavras-chave: Nietzsche. Heidegger. Hierofania. Niilismo.

ABSTRACT

The main goal of the present work/investigation is to characterize the way of accomplishment of the philosophic discourse on hierophany in the contemporary thought, which is essentially marked by nihilism. In order to achieve such target, it is crucial to clarify the ontological profiles of the occurrence of the sacred in the midst of the hermeneutical horizon opened by the death of God/nihilism, which characterizes the place where the contemporary philosophical discourses emerge from. Such discourses borrowed the historical imperatives of the crisis of the metaphysical metanarratives that assail us. This investigation will be developed amid a calculated strategy involving the thoughts of Nietzsche and Heidegger. Nietzsche allows the understanding of hierophany through existential emphasis which fuses eternity and temporariness through conceptual operators " will of power, eternal return of it and Dionisio". Heidegger, on the other hand, leads us to conceive hierophany in the historical-epochal occurrence of the world. Although both think hierophany in different ways, their discourses arise from the assumption of the ontological unfoldings of the occurrence of the death of God/nihilism. This leads them to be differentiated but complementary answers to the issue of the hierophany in the world of the death of God/nihilism. In order to perceive this complementarity and difference, the present work will confront/compare Nietzsche and Heidegger - a necessary hermeneutical strategy which enables us to understand the point of unity and differentiation of these two thinkers, since their insights of hierophany are basically distinct from those of tradition. To make this difference clear, the present research must face the issue of the sacred in the light of this tradition, which led us to describe several concepts originating from the jewish-christian philosophical thought, such as St Agustin, St Tomas, Boecio, Pseudo-Denis among others.

Key-words: Nietzsche. Heidegger. Hierophany. Nihilism.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Nietzsche

Pb/LF	PhilosopherBuch/Livro do filósofo
GT/NT	Die Geburt der Tragödie/O nascimento da tragédia
DW/VD	Die dionysische Weltanschauung/A visão dionisíaca de mundo
CV/CP	Fünf Vorreden zu fünf ungeshriebenen Büchern/Cinco prefácios a para cinco livros não escritos
PHG/FT	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen/A filosofia na época trágica dos gregos
WL/VM	Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn/Sobre Verdade e Mentira em sentido extramoral
HL/Co. Int. II	Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben/Considerações Intempestivas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida
MA I/HH I	Menschliches allzumenschliches (vol. 1)/Humano, demasiado humano (vol. 1)
WS/AS	Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten/Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra
M/A	Morgenröte/Aurora
FW/GC	Die fröhliche Wissenschaft/A gaia ciência
Za/ZA	Also sprach Zarathustra/Assim falou Zaratustra
JGB/BM	Jenseits von Gut und Bose/Para além de Bem e Mal
GM/GM	Zur Genealogie der Moral/Para a genealogia da moral
WA/CW	Der Fall Wagner /O Caso Wagner
GD/CI	Götzen-Dämmerung/Crepúsculo dos Ídolos
NW/NW	Nietzsche contra Wagner
AC/AC	Der Antichrist/O anticristo
EH/EH	Ecce Homo
NF/FP	Nachgelassene Fragmente/Fragmentos Póstumos – segundo a edição da KSA.

Obras de Heidegger utilizadas

CFM	Conceitos fundamentais da metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)
Contribuições	Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriativo)
CT	O conceito de tempo
DR	Discurso do reitorado
EC	Ensaios e conferências
EV	A essência da verdade
IFR	Introdução à fenomenologia da religião
EN	A essência da niilismo
FFTP	O fim da filosofia e a tarefa do pensamento
HW/CF	Holzweg/Caminhos de floresta
ID	Identidade e diferença
IFA	Interpretações fenomenológicas da Aristóteles
IM	Introdução à metafísica
LR	Letter to Richardson
MC	Marcas do caminho
MCF	Meu caminho para a fenomenologia
Med.	Meditação
N I	Nietzsche I
N II	Nietzsche II
Ontol.	Ontologia: hermenêutica da facticidade
PFF	Problemas fundamentales de la fenomenologia
PF	Proposición del fundamento
QT	A questão da técnica
SZ/ST	Sein und Zeit/Ser e tempo
TS	Tempo e ser
VP	A vontade de poder

Outras obras utilizadas

Cat. – Categorias (de Aristóteles)

Met. – Metafísica (de Aristóteles)

Rep. – A república (de Platão)

Sum. Teol. – Suma Teológica (de São Tomás de Aquino)

Top. – Tópicos (de Aristóteles)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1 **A CARACTERIZAÇÃO PRIMÁRIA DA MORTE DE DEUS E A GÊNESE DO PROBLEMA DO NIILISMO** 75

1.1 **Consideração iniciais sobre o aforismo 125 de *A gaia ciência*** 78

1.2 **Caracterização da condição de possibilidade da identificação nietzschiana de Deus e Deus cristão e o esclarecimento provisório dos principais aspectos da compreensão cristã de Deus** 88

1.3 **O duplo aspecto do acontecimento da morte de Deus** 109

1.4 **A ambiguidade da caracterização nietzschiana do niilismo a partir da assunção da morte de Deus** 111

1.5 **Considerações finais: o niilismo como princípio transcendental do projeto da transvaloração nietzschiana** 123

2 **A SEMÂNTICA DO MUNDO E O PROBLEMA DA HIEROFANIA** 128

2.1 **Da supressão do em-si à lógica da relação** 130

2.2 **Considerações iniciais acerca do conceito de vontade de poder em Nietzsche** 144

2.3 **A dinâmica da vontade de poder** 166

2.3.1 A caracterização provisória do conceito nietzschiano de vontade 169

2.3.2 A semântica das forças e a dinâmica do poder 182

2.3.3 A dinâmica da vontade de poder e seu caráter polissêmico 188

2.4 **O eterno retorno como horizonte temporal do mundo** 207

2.4.1 Considerações iniciais sobre “Da visão e do enigma”, de *Assim falou Zaratustra* 210

2.4.2 Eterno retorno e niilismo hiperbólico: a perspectiva do demônio de Zaratustra 214

2.4.3 O retorno da eternidade no instante: a perspectiva do eterno retorno segundo Zaratustra 226

2.5 **Zaratustra e a assimilação existencial do eterno retorno: considerações finais** 241

2.6 **A reinscrição da hierofania na cosmologia nietzschiana: considerações primárias** 254

2.6.1 A compreensão tradicional do sagrado: caracterização provisória a partir de

Mircea Eliade 256
2.6.2 Nietzsche e a hierofania: da desconstrução à reapropriação do sagrado 271
3 **DIONÍSIO VS O CRUCIFICADO: A RECONSIDERAÇÃO PSICO-FISIOLÓGICA DA MORTE DE DEUS, DO NIILISMO E DA HIEROFANIA** 281
3.1 **Psico-fisiologia, genealogia e transvaloração** 284
3.1.1 A caracterização da psicologia nietzschiana 286
3.1.2 A apropriação positiva do sentido histórico 307
3.1.3 Axiologia, moral e metafísica 333
3.1.3.1 O problema do valor 324
3.1.3.2 A co-pertença de moral e metafísica 337
3.1.4 Genealogia, niilismo e transvaloração 349
3.2 **Nietzsche como anti-Cristo e anti-Cristão: o sentido afirmativo da desconstrução do edifício psicofisiológico cristão** 362
3.2.1 *Décadence* psicofisiológica e o problema da finitude 367
3.2.2 Jesus e o budismo: as vozes da *décadence* ingênua 378
3.2.2.1 O budismo segundo Nietzsche 380
3.2.2.2 O Jesus de Nietzsche 394
3.2.3 Do judaísmo dos reis ao judaísmo sacerdotal: a gênese da *décadence* ressentida 426
3.2.3.1 O judaísmo da época dos reis 427
3.2.3.2 O judaísmo dos sacerdotes 434
3.2.4 Cristianismo e a expressão da *décadence* ressentida 454
3.2.4.1 O Jesus dos cristãos: o *disangelho* dos primeiros cristãos e de Paulo..... 455
3.2.4.2 A reforma protestante: Lutero e a avaliação moderna do cristianismo 467
3.2.5 Nietzsche: antípoda de Cristo e do cristianismo 481
3.3 **Dionísio vs o Crucificado: a hierofania como sentido último da critica nietzschiana do niilismo**..... .. 489
3.3.1 Da morte à ressurreição de Deus: o lugar da teogonia nietzschiana 491
3.3.2 Teogonia e sofrimento: “Dionísio contra o Crucificado” 499
4 **A TAREFA DO CONFRONTO ENTRE NIETZSCHE E HEIDEGGER: DELINEAMENTO DOS CONTORNOS ESSENCIAIS DE UMA QUESTÃO HERMENÊUTICA** 514
4.1 **A resignificação da verdade em Nietzsche e a questão da confrontação da**

investigação até o presente momento 515
4.2 **O desafio Heidegger: delimitação hermenêutica do problema da confrontação** 528
5 **DA ESSÊNCIA DA VERDADE À VERDADE DA ESSÊNCIA: A VIRAGEM DIE KEHRE) DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO E A RECARACTERIZAÇÃO DO ACONTECIMENTO DE MUNDO** 556
5.1 **A viragem do pensamento heideggeriano: a necessidade de reformulação do questionamento de *Ser e*** tempo 561
5.1.1 O projeto da ontologia fundamental 562
5.1.2 A caracterização do mundo fático do ser-aí 570
5.1.3 O processo de singularização do ser-aí e a aporia da reconfiguração histórica do mundo fático: *Ser e tempo* em crise 593
5.2 **Da essência da verdade à verdade da essência: o acontecimento apropriativo e a resignificação do conceito de mundo após a viragem** 598
5.2.1 Da essência da verdade à verdade da essência 600
5.2.2 O acontecimento apropriativo e a resignificação do conceito de mundo 608
6 **A CONFRONTAÇÃO COM O NIETZSCHE DE HEIDEGGER E SEUS DESDOBRAMENTOS PARA A PRESENTE INVESTIGAÇÃO** 630
6.1 **Heidegger e a confrontação histórica com a tradição: passo de volta e metafísica** 632
6.2 **A cinco palavras fundamentais de Nietzsche** 644
6.3 **Nietzsche tecnocrata: a voz filosófica do niilismo e a dessacralização do mundo** 662
6.3.1 A técnica moderna e o pensamento nietzschiano 664
6.4 **O Nietzsche metafísico: niilismo, onto-teo-logia e dessacralização de mundo** 680
6.4.1 Nietzsche niilista: expressão do abandono do seer no fim da metafísica 682
6.4.2 Nietzsche, onto-teo-logia e fuga dos deuses: a voz filosófica da dessacralização do mundo 698
6.5 **A confrontação com o Nietzsche de Heidegger** 716
6.6 **Duas vozes da hierofania no tempo do niilismo** 728
7 **CONCLUSÃO** 739
REFERÊNCIAS 745

INTRODUÇÃO

Status quaestionis: a insuficiência da compreensão hodierna do niilismo.

A assunção do niilismo como um dos temas centrais das discussões filosóficas no âmbito acadêmico tornou-se talvez hoje lugar-comum. Diversos são os lugares de tematização desta questão. Colóquios, congressos, livros, revistas especializadas etc. são dedicados à questão do niilismo e a seus impasses no mundo contemporâneo. No entanto, pelo que tudo indica, o eixo hermenêutico norteador das diversas abordagens do niilismo poder ser denominado de *apocalíptico*, caso levemos em consideração a abordagem tradicional medieval-cristã da literatura apocalíptica bíblica, centrada sobretudo na ideia de catástrofe como clímax da história da salvação. Entretanto, diferentemente do apocalipsismo cristão, que transforma a catástrofe histórica em terra fértil para a bonança eterna (Cf. Ap. 21), a abordagem apocalíptica do niilismo centra-se na negatividade oriunda deste fenômeno e daí aure sua força argumentativa. Destarte, o acento recai na dissolução ou corrosão dos antigos eixos axiológicos, paradigmas morais e políticos, símbolos religiosos, estilos artísticos etc. como centro de análise e meditação filosóficas. A razão deste tipo de abordagem não é difícil de ser compreendida. Basta assinalar o modo como o niilismo é aí compreendido. Como o definiu Badiou: "entendemos por niilismo *a ruptura da figura tradicional do vínculo*, o desligamento como forma de ser de tudo que faz semblante de vínculo"[1]. O centro desta definição está na "figura tradicional do vínculo". O peso recai portanto na solidez da tradição, como se ela contivesse a totalidade dos princípios estruturadores dos múltiplos matizes da experiência humana. Uma vez que a medida tradicional vinculativa não mais possui força de estruturação, os entes aparecem como que desligados de qualquer princípio de unidade. Nesta dissolução ou corrosão da unidade do mundo, surge o niilismo enquanto "o desligamento como forma de ser de tudo que faz semblante de vínculo". Mas, como esta definição de niilismo pode relacionar-se com o que fora chamado de abordagem apocalíptica do niilismo? Um famoso fragmento póstumo de Nietzsche de novembro de 1887 a março de 1888 nos fornece a resposta:

> O que narro á a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode

[1] BADIOU, 1991, p. 24-25.

> deixar de vir: a irrupção do niilismo. Essa história já pode ser contada; pois aqui a própria necessidade está em obra. Esse futuro anuncia-se por cem sinais, esse destino a anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados. Toda nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitado: como uma correnteza que anseia por *chegar ao fim*, que não se volta sobre si mesma, que tem medo de si voltar sobre si [2].

O estilo profético do texto acima deixa vir a lume a gravidade do que é anunciado. "Toda nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse em direção a uma catástrofe (...)" O advento do niilismo, portanto, é a catástrofe do mundo ocidental-europeu. Se levarmos em consideração a definição anterior, que caracteriza o modo hodierno de compreensão do niilismo, como a perda da "figura tradicional do vínculo", então, o caráter catastrófico do niilismo diz respeito a negatividade presente na corrupção dos princípios tradicionais de estruturação do próprio Ocidente. Como fica evidente na passagem acima, o desdobramento histórico dos próximos dois séculos é ele mesmo o lugar do surgimento do niilismo. Isto significa que o niilismo não é o ponto final do nosso curso histórico, mas, antes disto, é o acontecimento fundamental de nossa história atual. A catástrofe neste sentido consistiria na absolutização da falta de medidas vinculadoras em todo o percurso histórico que é o nosso. Apesar de Nietzsche afirmar que esse "futuro anuncia-se por cem sinais", isto não quer dizer que o advento mesmo do niilismo só seja vislumbrado dois séculos depois de seu anúncio. Por isso, ele mesmo diz: "esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados". Trata-se portanto de um futuro *já presente* "por toda parte" e de uma música que dará o tom ao homem europeu-ocidental, mas que já afinou os seus ouvidos, porque ela mesma *já é* escutada. Desta forma, só cabe afirmar a negatividade generalizada concernente à falta de princípios tradicionais vinculativos no desdobramento do processo histórico do Ocidente contemporâneo, como fizera Artaud, em carta de 9 de novembro de 1932:

> Vivemos uma época provavelmente única na história do mundo, em que o mundo passado pela peneira vê desmoronarem seus velhos valores. A vida calcinada dissolve-se pela base. E isso, no plano moral e social, traduz-se por um monstruoso desencadeador de apetites, uma liberação dos mais baixos instintos, um crepitar de vidas queimadas e que se expõem prematuramente ao fogo. O interessante nos acontecimentos atuais não são os acontecimentos em si, mas o estado de ebulição moral em que fazem os espíritos caírem, o grau de extrema tensão. É o estado de caos consciente em que não param de nos mergulhar.
>
> E tudo isso que abala nosso espírito sem o fazer perder o equilíbrio é para ele um meio

[2] NF/NP 11 [411] de novembro de 1887 a março de 1888.

patético de traduzir a palpitação inata da vida” [3].

Porquanto a palavra apocalipse (*apokalipsis*) significa, em grego, manifestação, patenteação ou revelação, o que foi chamado de *abordagem apocalíptica do niilismo* assim pode ser denominado, caso se tenha em mente que o que aí está em jogo é o poder de patenteação da negatividade omniabarcante referente à privação dos princípios tradicionais vinculativos das múltiplas experiências do homem ocidental. Justamente esta perspectiva hermenêutica descerra o campo possibilitador de duas estratégias muito comuns no enfrentamento atual da experiência do niilismo, a saber, a *estratégia nostálgica* e a *estratégia remoralizadora*. Por vezes agindo de modo complementar e outras agindo autonomamente, estas estratégias têm em comum a intenção de corrigir o niilismo através do enfrentamento de seus efeitos. Não é raro escutarmos críticas incisivas ao mundo contemporâneo, não somente a partir de princípios vinculadores antigos, mas sobretudo em prol de sua rememoração, além da tentativa de sua reinstauração. Tais críticas são presentes nos diversos meios de comunicação em massa. No entanto, elas perpassam diversas compreensões filosóficas acerca do niilismo, deflagrando em parte o que aqui está sendo chamado de estratégia nostálgica. Vale a pena levar em conta o pensamento do filósofo brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz como paradigma deste tipo de estratégia. Ainda que este filósofo não proponha nenhuma solução filosófica para os impasses do niilismo atual, seus objetos temáticos e seu modo de tematização dos mesmos já assinalam certa nostalgia, quando o que está em questão é o niilismo como pano-de-fundo de sua especulação, como presente no artigo “Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica” [4].

O artigo de Vaz propõe-se a apresentar “o problema da transcendência desde o ponto de vista de uma experiência histórica das mais profundas e decisivas entre as que orientaram o curso da civilização” [5]. No entanto, esta apresentação levou em consideração o fato de que o problema da transcendência foi levantado e interpretado “filosoficamente e teologicamente no ciclo civilizatório helênico-cristão que, de alguma maneira, ainda é o nosso[6]”. Ora, se a proposta fosse somente esta, então, a questão do niilismo nada teria a ver com Vaz, pois o

---

[3] ARTAUD, 2006, p.136.

[4] Cf. VAZ, 1993, p.49-80

[5] Ibdem, p. 51 .

[6] Idem.

texto se encerraria em um nível de pura apresentação histórica de uma temática clássica. Para além disto, o objetivo final do artigo é "dizer alguma palavra sobre o destino dessa experiência na perspectiva do milênio que se anuncia"[7] trata-se, portanto, de caracterizar a questão da transcendência com vistas ao século XXI. Isto porque em nosso tempo o problema da transcendência foi levado de roldão devido ao niilismo que lhe é congênito. Desta abordagem surge a estratégia nostálgica da Vaz.

Levando em consideração que *transcendência* advém do termo latino *trans-ascendere*, seu significado originário é o de "subir além de..."[8]. "Subir para além de ..." ou "ir para além de..." não designa primeiramente o atributo de um ente determinado, mas assinala antes um certo movimento intencional, "pelo qual o homem transgride os limites da sua *situação* no Mundo e na História e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e transhistórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser" [9]. A transcendência deixa de se referir à constituição somente de um ente divino e passa a dizer respeito sobretudo a um tipo específico de relação. O homem relaciona-se objetivamente com os entes do mundo e intersubjetivamente com os demais humanos. Porém, relaciona-se no modo da transcendência com o fundamento absoluto do "Eu sou primordial que o constitui" [10]. Por isso, a transcendência nada mais é que um "excesso ontológico" a partir do qual o homem pode romper seus laços mundanos e históricos e assegurar o princípio fornecedor de medidas geradoras de símbolos diversos, como as religiões, a moral, a política etc. Primordialmente uma relação intencional humana, por transposição analógica, a transcendência passa a referir-se ao ser que se encontra como o correlato objetivo deste ato. A transcendência agora passa a referir-se à absolutidade do ser que se encontra na referida relação intencional do sujeito. Considerando que Vaz não pensa a intencionalidade segundo o modo vigente na fenomenologia husserliana, o ente absoluto que se manifesta na relação de transcendência não é destituído de caracteres ontológicos *hipostasiados*. Antes, este ente absoluto já preexiste à própria relação intencional e contém características específicas. Por isso, o absoluto fornece critérios seguros para uma crítica efetiva de todos "falsos absolutos" que funcionam como ídolos dos diversos processos

---

7 Idem.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 52.

10 Idem.

históricos ocidentais [11].

Utilizando como base argumentativa a obra *Order and History*, de Eric Voegelin, Vaz assegura que a experiência da transcendência relaciona-se com o que Voegelin chama de "história da ordem", já que esta diz respeito às medidas transcendentes que ordenam e estruturam as diversas civilizações históricas [12]. No que concerne às medidas transcendentes ordenadoras do Ocidente, Vaz privilegia as culturas grega e israelita. A primeira pensa a transcendência como *Ideia*, o que rompe de certo modo o ciclo imanente da natureza (physis). Já Israel pensa a transcendência como *Palavra de Revelação*, como a fala de Javé (ou Yahweh) para seu povo, fornecendo à sua história não um mero movimento sincrônico-horizontal, mas uma tradução ou repercussão de diversas irrupções de um Deus transcendente, ganhando assim caráter iminentemente diacrônico. Da presença destas experiências de transcendência e de sua conjugação histórica surgem o que Vaz chamou de "*clímax* histórico da ideia de *transcendência*"[13]. Trata-se do mais alto grau de intensidade da experiência ocidental do absoluto. Se a experiência do absoluto engendra a possibilidade de ordenação histórica, então, na conjugação de Israel e Grécia, surge o grande poder de ordenação cultural do Ocidente. Uma vez que isto dissolve-se no mundo contemporâneo, o niilismo aparece como seu correlato histórico e o conhecimento relaciona-se somente com a imanência dos entes. Nas palavras de Vaz:

> Não será, talvez, arbitrário, pensar que a perda da sua efetividade histórica (Vaz pensa aqui na *transcendência*), atestada nas diversas faces do niilismo contemporâneo, está na raiz da desordem espiritual do nosso tempo, abrindo o terreno ao avanço dominador dos mais variados tipos de gnoses da imanência [14].

Após eleger o amálgama Israel-Grécia como paradigma para compreensão do princípio de ordenação do Ocidente, o que favorece a consequente idealização dos múltiplos matizes culturais onde este amálgama foi considerado seu princípio de determinação, Vaz conquista um critério histórico para acusar a negatividade do niilismo operacionalizada pelo "divino filosófico-teológico cristão" [15], que elevou as ideias de transcendência advindas dos gregos e dos israelitas aos estertores do poder de ordenação do Ocidente. Com o obscurecimento do acesso ao absoluto e de seu consequente poder de estruturação cultural,

---

11 Cf.lbidem, p. 56-57.

12 Cf.Ibdem, p. 61-62.

13 Ibidem, p. 62.

14 Ibidem, p. 64.

15 Ibidem, p.78.

não se sabe bem como o homem ocidental irá determinar suas mais diversas experiências. Trata-se de um enigma que, pelo modo como se apresenta, já condiciona a forma de nos relacionarmos com ele. A resposta de Vaz a esta questão, que surge como uma pergunta no final do referido artigo, já mostra os contornos do impasse perante o niilismo, favorecendo a gênese de uma postura marcadamente nostálgica:

> Se a experiência histórica da *transcendência*, com a postulação de um Absoluto transmundano e transhistórico, seja na versão bílblica da Palavra Criadora, seja na versão grega da Ideia e, finalmente, na sua confluência no *Logos* cristão guiou, durante dois milênios, a rota do homem ocidental na descoberta de si mesmo e na sua auto-afirmação como *pessoa* - inteligência e liberdade - que rumos esperam, no milênio que está por começar, esse homem que se reconheceu na abertura para a *transcendência* e que vê obscurecer-se sempre mais essa luz duas vezes milenar lançada desde a profundidade ou a altura dessa abertura propriamente insondável, sobre o enigma do seu próprio mistério? [16]

Apesar de ser uma pergunta, sua entonação já apresenta o modo como a questão se encaminha para Vaz. Se antes desta passagem Vaz elegera a filosofia especulativa de Hegel como último modo de legitimação do *logos cristão* no Ocidente[17], então, isto mostra que o ocaso da transcendência é um problema, à medida que um mundo contemporâneo não conseguiu salvaguardar o tipo de absoluto que emerge da síntese cristã do *logos* grego e israelita, pois somente aí o homem "se reconheceu na profundidade misteriosa do seu ser" [18] Com a perda do acesso ao absoluto, o homem não mais existe sob o reconhecimento do que há de mais profundo e digno em si mesmo. Se o problema em questão é pensado à luz do "reconhecimento" do que há de mais profundo no ser do homem, então, é porque seu suposto é o caráter hiportasiado do objeto para o qual se encaminha em relação intencional de transcendência do sujeito humano. Sendo uma hipóstase, o absoluto só pode ser conhecido, se o conhecimento for considerado como a descoberta de propriedades previamente presentes nele. Ora, uma vez que a assunção do que há de mais radical no homem depende da apreensão do absoluto - consequentemente, do ato da transcendência -, então, a relação própria do homem com seu próprio ser acontece através de um *reconhecimento*. Isto porque o ser do homem também já está previamente dado, porém, necessita de uma medida absoluta para que o sujeito se aproprie perfeitamente de si. Tal auto-conhecimento é um reconhecimento, pois o ser do sujeito já estava formado, antes de ser por ele mesmo apropriado. Neste sentido, o *lógos cristão* é o lugar de possibilitação do processo de auto-apropriação e autorreconhecimento do sujeito. Ora, se tanto o ser do homem quanto o ser do absoluto já

---

16 Ibidem, p. 80.

17 Cf. Ibidem, p. 79-80.

18 Ibidem, p. 79.

estão previamente determinados, condicionando todo o conhecimento e reconhecimento por parte do sujeito, então, o obscurecimento do acesso ao absoluto, presente no mundo contemporâneo, é uma "involução" cultural e existencial. Assim, o que está em jogo na questão levantada por Vaz nada mais é que um certo tipo de saudosismo, pois sua argumentação posiciona um *logos histórico* específico - o cristão - como paradigmático e depara-se com sua impossibilidade de perpetuação nos domínios culturais da época atual. Consequentemente, o critério de avaliação do presente momento histórico emerge de uma medida histórica não mais presente, o que dificulta sua reatualização, porém, torna possível sua preservação enquanto ideal a ser desejado. Ainda que a estratégia nostálgica não transfigure o niilismo contemporâneo, ela gera a sensação de que se pode acessar um critério válido para condená-lo, o que alimenta o poder de "demonização" de muitos discursos da atualidade, que se efetivam à luz da ideia de crise e de perda da ordem um dia vigente. É isto que caracteriza o que fora chamado de *estratégia nostálgica* frente ao problema do niilismo.

Ao lado da estratégia nostálgica e por vezes a ela unida, está a *estratégia remoralizadora.* Esta se caracteriza por ser essencialmente *terapêutica*, pois sua proposta é curar o homem ocidental dos diversos males advindos do niilismo através da reativação dos valores morais e/ou religiosos sustentadores da civilização ocidental em tempos pregressos, além das instituições às quais estes mesmos valores sempre estiveram vinculados. Trata-se de uma *estratégia remoralizadora* porque ela concebe o niilismo como a simples dissolução de valores morais sólidos que serviram de esteio para as diversas manifestações da cultura. Como estes valores quase sempre tiveram ou ainda têm relação direta com matizes religiosos das sociedades e foram objetivados nas suas diversas instituições reguladoras, então, a estratégia de remoralização quase sempre assume como tarefa a reinstauração dos antigos símbolos religiosos e das antigas instituições. Esta proposta pode ser evidenciada na obra do atual Papa Bento XVI, o teólogo Joseph Ratzinger. Em junho de 2003, quando ainda era prefeito da *Congregação para a doutrina da fé*, Ratzinger promulgou um documento teológico intitulado *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais.* Neste texto, Ratzinger deixa vir à baila o projeto de remoralização através da reatualização de antigos pressupostos morais, institucionais e religiosos. Após constatar o fato de que diversas autoridades civis não somente toleram, mas "chegam mesmo a favorecer equivalência legal das uniões homossexuais com o matrimônio propriamente dito, sem excluir o reconhecimento da capacidade jurídica de vir a adotar

filhos” [19], o que deflagra um sintoma de relativação axiológica no Ocidente, Ratzinger preocupa-se em delinear o pressuposto teológico norteador da moral cristã, com o fito de assegurar-se de um critério seguro para analisar criticamente a situação da relação entre as autoridades civis e práticas homossexuais. Para está ótica, o matrimônio é uma instituição almejada por Deus. No entanto, como sabido, para a moral cristã, o matrimônio é uma instituição heterossexual, pois Deus criou o homem e a mulher (Gn 1, 27) e ordenou-lhes multiplicarem-se e fecundarem-se (Gn 1, 28), o que assinala que no “plano do Criador, a complementaridade dos sexos e a fecundidade pertencem, portanto, à própria natureza da instituição do matrimônio” [20]. “Por isso, deixará o home seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher e os dois tornar-se-ão uma só carne” (Gn 2, 24). Se o paradigma do matrimônio cristão está revelado na Bíblia; se Deus inseriu na natureza humana o ideal do matrimônio heterossexual como sentido teológico das relações sexuais entre os seres humanos em geral; e se Deus criou o ser humano dotado de racionalidade, então, a própria razão não só pode descobrir a vontade de Deus por ela estar inscrita em sua natureza, como deve justificá-la. Para tanto, Ratzinger lança mão do pensamento filosófico-político tomista, que limita a lei civil à lei moral, ao mesmo tempo que proporciona esta como açambarcável pela razão. A razão, portanto, após descobrir as leis morais norteadoras da natureza humana, está em plena condição de avaliar a pertinência ou não das leis civis. Conclusão: “Qualquer lei feita pelos homens tem razão de lei na medida que estiver em conformidade com a lei moral natural, reconhecida pela reta razão, e sobretudo na medida que respeitar os direitos inalienáveis de toda pessoa”[21]. No que concerne à questão da união civil entre casais homossexuais, a consideração de Ratzinger é óbvia: toda legislação que favorece este tipo de união é contra a razão, ao mesmo tempo que é contra Deus, por contradizer sua revelação na Bíblia e a lei que ele mesmo inscreveu na natureza humana. O apoio à resistência política em relação à legalização civil do matrimônio homossexual funciona como mecanismo de superação do ofuscamento dos valores morais essenciais para o homem. Em suas palavras conclusivas:

> A Igreja ensina que o respeito para com as pessoas homossexuais não pode levar, de modo nenhum, à aprovação do comportamento homossexual ou ao reconhecimento legal das uniões homossexuais. O bem comum exige que as leis reconheçam, favoreçam e protejam a união matrimonial como base da família, célula primaria da sociedade. Reconhecer legalmente as uniões homossexuais ou equipará-las ao matrimônio, significaria, não só aprovar um comportamento errado, com a consequência de convertê-lo num modelo para a sociedade

---

19 RATZINGER, 2003, p. 9.

20 Ibidem, p. 7.

21 Ibidem, p. 11.

> atual, mas também ofuscar os valores fundamentais que fazem parte do patrimônio comum da humanidade. A Igreja não pode abdicar de defender tais valores, para o bem dos homens e de toda a sociedade[22].

A referência a essa análise de Ratzinger em relação à questão da união civil homossexual referenda paradigmaticamente a *estratégia remoralizadora* perante o niilismo. Neste caso, sua posição possui elementos nítidos da estratégia nostálgica já mencionada. Os pressupostos de Ratzinger são o conceito de natureza humana e o acesso a Deus através da revelação bíblica e da razão. Com esta base, Ratzinger reativa padrões axiológicos medievais como fonte de legitimação de uma prática remoralizadora. A partir desta, Ratzinger assegura-se da possibilidade de resgate da natureza humana ofuscada pelo relativismo moral do mundo contemporâneo. Ao mesmo tempo, ele restabelece o valor de instituições já desacreditadas, como o matrimônio e a política, com sua antiga função moralizadora. Com isso, sua proposta consuma-se não somente com a contenção do niilismo moral, mas com sua supressão da região por ele atingida. Daí decorre seu caráter terapêutico, que se efetiva na "medicalização" moral das situações e instituições acometidas pelo niilismo.

As considerações anteriores apresentam o *status quaestionis* das interpretações hodiernas do fenômeno do niilismo. Sem pretensão de exaurir a totalidade dos modos usuais de apreensão deste problema, a presente abordagem assinalou duas estratégias hodiernas de enfrentamento do niilismo. Tais estratégias supõem que o niilismo seja compreendido como a crise dos princípios vinculativos tradicionais estruturadores do Ocidente. Com esta definição, as práticas restauradoras ganham espaço e o niilismo passa a ser apropriado somente sob uma perspectiva negativa. Fenômeno de deteriorização de antigos princípios de estruturação cultural, o reconhecimento do niilismo passa a estar relacionado com a sua manifestação no conjunto de fenômenos e setores da sociedade que sofrem imediatamente a força da crise de tais princípios vinculativos. Isto equivale a dizer que o niilismo passa a reduzir-se ao nível sintomático. Por isso, a profusão sempre renovada de discursos diversos sobre a crise do Ocidente e a liquefação de seus princípios [23]. E isto não se deu sem motivo. Na aurora da identificação do problema do niilismo, este já foi diagnosticado a partir de seus sintomas. O escritor russo Ivan Turguêniev, que fora um dos primeiros a enfrentar a questão do niilismo, em sua principal obra *Pais e Filhos*, caracterizou o niilismo a partir do conflito que se instaura entre cosmovisões diferentes pertencentes a duas gerações distintas. O romance, cuja história

---

22 Ibidem, p. 19.

23 Cf. a obra do sociólogo polonês Zygmundt Baumann.

desenvolve-se em 1859, tematiza o niilismo assumido pela nova geração russa e a dissolução dos valores estruturadores das gerações precedentes. Por isso, *pais* e *filhos* não relatam uma relação biológica, mas o abismo que cinde e opõe duas gerações. Tal abismo assinala somente a ruptura na continuidade de princípios vinculativos sólidos da cultura russa. Por isso, o romance opõe dois pares: Nikolai Petróvitch e Pàvel Petróvitch, de um lado, e Arkádi (filho de Nikolai) e Bazárov, de outro. Estes dois últimos representam a geração niilista recém-nascida na Rússia e os primeiros são as vozes dos antigos princípios vinculativos. Mas é através da figura de Bazárov que Turguêniev define sua compreensão de niilismo:

> - O que Bazárov é? – sorriu Arkádi.- Tio, o senhor quer que eu lhe diga o que ele é, precisamente?
> -Faça-me esse favor, meu sobrinho.
> -É um niilista.
> -Como? – perguntou Nikolai Petróvitch, enquanto Pável Petróvitch se punha imóvel, com a faca erguida no ar com um pouco de manteiga na ponta da lâmina.
> -Ele é um niilista – repetiu Arkádi.
> - Niilista – disse Nikolai Petróvitch – Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?
> -Digamos: que não respeita nada – emendou Pável Petróvitch e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
> - Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi.
> - E não é a mesma coisa? – indagou Pável Petróvitch.
> - Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.
> - E o que há de bom nisso? – Interrompeu Pável Petróvitch.
> - Depende, titio. Para uns é bom, mas para outros é péssimo.
> - Está muito bem. Mas, pelo que vejo, isso nada tem a ver conosco. Somos gente do tempo antigo, acreditamos que, sem princípios(...), sem princípios aceitos, como você diz, com base na fé não mais se pode dar nem um passo, nem mesmo respirar.[24]

Em Turguêniev, o niilismo apresenta-se como insubmissão às autoridades instituídas. Porém, estas não se referem somente às autoridades políticas presentes no Estado laico de direito. Trata-se, antes de tudo, da autoridade de todos os antigos princípios da cultura e sobretudo da civilização. Bazárov chega a dizer que toda instituição contemporânea, "seja familiar ou social", é "digna de uma negação cabal e inapelável "[25]. A proposta corrosiva de Bazárov está assentada em sua compreensão cientificista de mundo. Ele é formado em medicina e estudioso de ciências naturais. Desta perspectiva emerge um movimento de dessacralização do mundo. Como ele mesmo diz: "A natureza também é uma bobagem, na forma como você [Arkádi] a compreende. A natureza não é um templo, mas uma oficina, e nela o homem é um trabalhador" [26]. Neste sentido o "que importa é que dois e dois são quatro,

---

24 TURGUÊNIEV, 2006, p. 46-47.

25 Ibidem, p. 90.

26 Ibdiem, p. 75.

o resto é bobagem”[27]. Bazárov, portanto, movido por uma perspectiva marcada pelo cientificismo novencentista e transpondo esta perspectiva para a totalidade de suas experiências, encontra uma base para não só desconsiderar os princípios vinculativos passados, mas sobretudo para rejeitar seu poder normativo. Daí emerge o niilismo como a atitude dissolutora de tais princípios.

O que aparece em Turguêniev, que marcará profundamente a história da interpretação do niilismo, possibilita as estratégias anteriormente mencionadas. Sua caracterização funda uma compreensão sintomatológica do niilismo, ou seja, interpreta o niilismo a partir da crise de fenômenos culturais particulares. A oposição entre pais e filhos diz respeito à contraposição de visões de mundo e ao consequente movimento de deterioração de uma delas. Justamente a caracterização do niilismo a partir da negatividade que lhe é constitutiva leva à concentração da análise no nível de seus sintomas: negação da instituição familiar, dissolução dos paradigmas políticos, rejeição da autoridade dos antigos saberes etc. Isto reduz o problema do niilismo ao âmbito dos princípios vinculativos tradicionais, esquecendo-se que a dissolução desses princípios é consequências e não causa do niilismo. Como disse Nietzsche em fragmento póstumo datado entre outono de 1885 e o outono de 1886:

> é um *erro* apontar para ‘calamidades sociais’ ou para ‘degeneração fisiológica’ ou mesmo para corrupção como *causa* do niilismo. Esta é a época mais honesta, mais compassiva. Miséria, miséria mental, corporal, intelectual não são capazes em si, absolutamente, de produzir niilismo, isto é, a recusa radical de valor, de sentido, de desejabilidade [28].

As interpretações hodiernas do niilismo se mostraram insuficientes. Pensando o niilismo como perda dos princípios vinculativos da tradição, e as interpretações não se preocuparam em questionar a condição de possibilidade desta perda. Sintomatológicas, elas gestaram diversas estratégias nostálgicas e remoralizadoras. Com isto desenvolveram a abordagem negativista do niilismo, reforçando o modo com este problema desenvolveu-se no Ocidente a partir de Turguêniev. Trata-se de assumir o niilismo como conjuntura atual do Ocidente e reconduzí-lo à sua condição de possibilidade. Tal questionamento, portanto, caracteriza-se por ser ontológico, pois não se reduz às múltiplas manifestações históricas do niilismo, já que inquire o lugar de determinação de sua essência. Justamente isto caracteriza o modo como o presente trabalho abordará o niilismo. Ainda que seus objetivos e sua hipótese não tenham sido apresentados em seus pormenores, a temática do niilismo, que atravessará

---

27 Idem.

28 NF/FP 2 [127]

toda a nossa investigação, deverá ser apropriada ontologicamente. Por isso, ganha relevância a questão da morte de Deus. Apesar de não ser a última palavra na caracterização do niilismo, é ela que abre as portas para a efetivação de sua compreensão originária. Ao mesmo tempo, a morte de Deus descerra o horizonte interpretativo onde o niilismo aparece como fenômeno positivo. É a partir da positividade do niilismo enquanto conjuntura atual de nosso mundo que o presente trabalho assegura a possibilidade de alcançar seus objetivos. Ainda que neste momento as considerações aqui efetuadas não possam ser radicais, deve-se perguntar como a morte de Deus transfigura a negatividade inerente às abordagens anteriormente citadas do fenômeno do niilismo e descerra um horizonte positivo para sua tematização. Disto advém a questão: o que significa afirmar que Deus morreu? À luz de uma resposta provisória a esta questão, estaremos aptos para assinalar os objetivos do presente trabalho, o que exigirá ainda um novo percurso para a apresentação de nossa hipótese central.

A caracterização provisória da morte de Deus e a positividade do niilismo como oportunidade de reinscrição do discurso hierofânico na filosofia

A compreensão hodierna do niilismo desconsidera, como anteriormente dito, as raízes ontológicas de onde este fenômeno emerge. Reduzindo o niilismo à perda de princípios vinculadores dos múltiplos setores da cultura, tal interpretação fixou-se no seu elemento negativo. Por isso, possibilitou as duas estratégias paliativas assinaladas, quais sejam, a estratégia nostálgica e a estratégia remoralizadora. A partir da consideração dessas estratégias enquanto comportamentos perante o niilismo, pôde-se vislumbrar o caráter sintomatológico da abordagem tradicional deste problema. Com isto, a consideração do niilismo a partir do seu caráter negativo mostrou-se insuficiente para caracterizar sua essência e para alcançar os objetivos da presente investigação. Se o niilismo não é simplesmente a perda dos princípios vinculadores, o que ele é então? Um primeiro passo para esta resposta esta presente em um fragmento póstumo nietzschiano citado. Nas palavras de Nietzsche: “O que narro é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode deixar de vir: a irrupção do niilismo. Essa história já pode ser contada: pois aqui a própria necessidade está em obra”. O que este texto assinala primariamente é o caráter histórico do niilismo. Isto não o projeta para um futuro longínquo, pois sua “história já pode ser contada”. Ele aparece como princípio constitutivo do *nosso* presente histórico, ao mesmo tempo que vigora como determinante do

desdobramento do *nosso* tempo. Em outras palavras, o niilismo assinala um processo histórico. Porquanto a ideia de *processo histórico* pressupõe uma estrutura dinâmica, plural, inter-articulada e abarcadora da totalidade, então, o niilismo pode ser considerado como conjuntura histórica. Ele, portanto, não se reduz a uma diversidade de acontecimentos, mas caracteriza a conjuntura possibilitadora de uma miríade de fenômenos históricos. O niilismo não é regional; ele é estrutural. Deve-se entender o caráter estrutural do niilismo, neste momento, no sentido de que ele, por não se reduzir a setores culturais (instituições, valores morais, crenças religiosas etc.), acomete o modo de determinação do mundo histórico que é o nosso. Mas, como se caracteriza esta conjuntura? O que está realmente em jogo nela? Uma rápida análise do aforismo 125 de *A gaia ciência*, que ainda deverá ser aprofundada na primeira seção desta investigação, nos permite responder, ainda que não cabalmente, estas questões:

> O homem desvairado – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus! " ? – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros. O homem se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolamos, os assassinos entre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até então possuíra sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não deveremos nos tornar deuses para que venhamos a parecer dignos deste ato? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui! Neste momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: Também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou sua lanterna no chão, de modo que esta se partiu e apagou. "Eu cheguei cedo demais" – disse ele então – "eu não estou sintonizado com o tempo". Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisam de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sidos realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato é para os homens mais distante que o mais distante dos astros: *e porém eles o cometeram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí seu *Requiem aeternam deo.* Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder. "O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus? [29]

[29] FW/GC,§125

O aforismo acima reproduzido contém os elementos necessários para uma compreensão provisória e funcional do significado da morte de Deus, atendendo aos objetivos e limites impostos por esta introdução. Ele narra uma história fictícia onde se confrontam um personagem chamado de "homem desvairado" e um grupo de homens localizados em uma praça. O anúncio da morte de Deus não é efetuado por qualquer tipo de prova racional acerca da sua inexistência. Não se trata de um gesto tradicional do ateísmo filosófico moderno, que opõe ao deísmo ou teísmo argumentos que invalidam suas provas da existência de Deus, ao mesmo tempo que não somente negam a viabilidade deste tipo de prova, mas sobretudo rejeitam a existência mesma do ente que elas procuram demonstrar. A situação do insensato é peculiar: ele somente registra um acontecimento. "Deus morreu!" Morreu por causa de um ato deicida cometido por todos os personagens da narrativa, inclusive o próprio o homem desvairado. A gravidade do ato apreendido pela perspectiva do desvairado contrasta com a ridicularizarão desta problemática realizada pelos personagens da praça. O que está em jogo para o insensato é a dissolução do *mar,* do *horizonte* e o afastamento de todo tipo de *sol.* A força imagética destas metáforas está na caracterização do que se entende por Deus na expressão "morte de Deus", sem que se lance mão de qualquer via argumentativa conceitual. Ao considerar Deus como sol, mar e horizonte, o desvairado o concebe como princípio de definição do campo de realização existencial do homem. Sua normatividade teria, portanto, se esvaído, o que gerou a consequente sensação de perda dos esteios asseguradores da solidez da existência humana. Mas, por que o termo Deus aparece aí como responsável pelo asseguramento do solo sustentador da existência humana?

Segundo Nietzsche, Deus é termo que concentra em si uma diversidade de conceitos metafísicos tradicionais. Por exemplo: "todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito" são abarcados pelo "conceito estupendo de 'Deus'" [30]. Trata-se de Deus enquanto conceito metafísico sintetizador de todos os demais conceitos da tradição responsáveis por caracterizar a estrutura metaempírica do mundo. Assim, Deus assegura ao devir uma estrutura que fornece sentido a uma pluralidade de elementos aparentemente caóticos. No entanto, sobretudo por causa do pensamento medieval cristão, o conceito de Deus não somente representa o princípio estruturador do devir no plano teorético, mas aparece também como princípio determinador das diversas ações humanas. Em outras palavras, o conceito de Deus aparece também como sentido existencial para as ações e,

---

[30] GD/CI, "A razão na filosofia",§ 4.

assim, justifica o devir teórica e praticamente. Com o acontecimento histórico da morte de Deus, o homem ocidental viu-se abandonado por uma estrutura sólida de caráter metafísico-existencial. Por isso, experimentou a niilização de suas ações e possibilidades de pensamento. Se Deus concentra em si o princípio metafísico e o sentido último da existência, então, isto equivale a dizer que ele mesmo era o signo conceitual para se pensar o absoluto, como aquela instância "em si" estruturadora e normatizadora de ações e pensamentos. A morte de Deus assinala, então, a dissolução do acesso ao absoluto ou ao "em si". O devir não mais possui fundamento em um plano ontológico não deveniente e as ações não mais encontram respaldo em um sentido último e absoluto. A consequência desta experiência é justamente o niilismo. Considerando a definição anterior do niilismo como perda dos princípios vinculativos da tradição, este só se torna patente por causa da dissolução do acesso ao absoluto. A crise dos princípios vinculativos é consequência direta da crise do acesso ao "em si". Como disse Nietzsche em um fragmento póstumo datado entre novembro de 1887 e março de 1888: "*extirpamos* de nós as categorias de 'fim', 'unidade', 'ser', com as quais incutimos um valor no mundo – e, então, o mundo aparece como sem *valor*" [31]. Conclusão: o niilismo aparece primeiramente como ausência de verdades absolutas. Desta relação entre morte de Deus e advento do niilismo emergem as perguntas do homem desvairado acerca do nada infinito em que nos encontramos, do vácuo que experimentamos e da perda dos referenciais "em cima" e "embaixo".

Se considerarmos somente desse modo a relação entre a morte de Deus e niilismo, então, encontraremos primordialmente o princípio legitimador da assunção da ideia negativa de niilismo enquanto supressão dos princípios vinculativos da tradição, uma vez que estes sempre estiveram assentados no plano suprassensível do qual Deus é o signo linguístico-conceitual por antonomásia. Assim, estaríamos aparentemente referendando as posturas nostálgicas e remoralizadoras hodiernas perante o niilismo. No entanto, o acontecimento da morte de Deus, que nada mais é do que um imperativo histórico de nosso tempo, permite a abertura de um novo campo hermenêutico que se diferencia do pensamento metafísico, por não se desdobrar com vistas ao em si. Isto porque a morte de Deus deflagra, dentro outras coisas que ainda devem ser tematizadas ao longo da investigação, a inviabilidade da perpetuação das metanarrativas ocidentais, o que produz o descerramento de um horizonte interpretativo não mais marcado pelo gesto metafísico de busca por fundamentos últimos ou

---

[31] NF/FP 11 [99]

absolutos dos entes e do mundo [32]. O que aqui está sendo chamado de metanarrativa confunde-se com o tipo de discurso inerente à tradição metafísica, que caracteriza-se por formular conceitos dotados de universalidade que deem conta da descrição das propriedades ontológicas hipostasiadas dos entes em geral. Para Nietzsche, as mencionadas categorias de fim, unidade e ser, dentre outras, remetem diretamente à sua compreensão da ideia metafísica de Deus. À medida que o niilismo surge primeiramente da morte de Deus, ele corrompe as categorias metafísicas em geral, já que estas convergiam para a própria ideia de Deus. Consequentemente, o colapso da metafísica e a dissolução das metanarrativas não desvalorizam o mundo, pois a consequência extrema do niilismo é permitir a compreensão de que o mundo desvalorizado é um mundo interpretado. Como ainda será visto em seus pormenores, com a morte de Deus, a interpretação metafísica do mundo não é mais a interpretação do mundo, ela aparece como *mais uma* interpretação possível do mundo. A crise das metanarrativas, consequência da morte de Deus, suprime consigo as razões para se desvalorizar o mundo. Isto equivale a dizer que a morte de Deus, enquanto supressão do "em si' e das metanarrativas que o acessavam, transforma o niilismo em veículo de novas possibilidades de interpretação do mundo [33]..

A assunção da morte de Deus posiciona o niilismo positivamente. Ainda que aqui o niilismo esteja sendo tematizado de modo encurtado, o que importa é que ele não se manifesta somente de modo "apocalíptico", mas também como índice de rearticulação hermenêutica do modo como entendemos o mundo. Como a morte de Deus deflagra a impossibilidade de perpetuação das metanarrativas da tradição, o novo modo de interpretação do mundo possui característica *sui generis.* Se as metanarrativas sempre se caracterizaram por acessar o "em si" hipostasiado dos entes, com sua dissolução, diversos aspectos do pensamento ocidental

---

32 Cf. NF/FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888

33 TURGUÊNIEV, 2006, p. 46-47.

Ibidem, p. 90.

Ibdiem, p. 75.

Idem.

NF/FP 2 [127]

FW/GC,§125

GD/CI, "A razão na filosofia",§ 4.

NF/FP 11 [99]

Cf. NF/FP 11 [99] de novembro de 1887 a março

Cf. A última parte de FW/GC, §343, que será analisada no primeiro capítulo deste trabalho.

tornaram-se inviáveis. Dentre eles, provar a existência ou inexistência de Deus tornou-se impossível, pois o pressuposto desta prova é a ideia de que a razão acessa objetivamente o real e, a partir deste acesso, consente ou não com a ideia de Deus. Considerando a objetividade como característica daquilo que o ente é independendemente de sua relação com o sujeito cognoscente, a problemática da existência de Deus é suprimida com a dissolução das metanarrativas. Ora, se isto abala os fundamentos do teísmo, deísmo, ateísmo, abre simultaneamente a possibilidade de reinscrever nos átrios da filosofia o problema da hierofania, isto é, da manifestação do sagrado. Não se trata de problematizar o sagrado à luz da ideia de mistério, que, no sentido tradicional entendido como o que foge do poder de compreensão da razão, ainda pensa o sagrado à luz da objetividade do "em si", sendo este agora inapreensível pela razão. Como disse Nietzsche, a partir da assunção prévia da morte de Deus: "As aplicações místicas são consideradas profundas; em verdade, elas não chegam a ser superficiais" [34]. A mística, portanto, o meio de acesso ao mistério, não pode ter lugar a partir da morte de Deus. Ela referenda, ainda que negativamente, a ideia de "em si" ou de fundamento último. O discurso hierofânico, por sua vez, é viável. No entanto, ele vê desafiado a perfazer-se sem perpetuar os múltiplos elementos pertencentes às metanarrativas metafísicas.

O primeiro objetivo central desta investigação é o de caracterizar o modo como o niilismo funciona como elemento transcendental do discurso hierofânico da filosofia contemporânea. Os elementos acerca desta temática anteriormente apresentados são insuficientes para caracterizar o que está em jogo na presente investigação. Isto porque o segundo objetivo central deste trabalho é descrever o modo de articulação do sagrado à luz da crise do poder normativo das metanarrativas metafísicas. Para tanto, é necessário apresentar como o niilismo desvela positivamente um novo campo interpretativo do mundo e como se caracterizam os elementos ontológicos aí envolvidos. Neste sentido, as considerações anteriores acerca da positividade do niilismo necessitam de um aprofundamento ulterior. Justamente porque os pensamentos de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger movimentam-se em horizontes hermenêuticos que não pretendem acessar hipóstases ontológicas ("em si substancializadas"), o que não os caracterizam como sendo metanarrativas, seus conceitos fornecerão as ferramentas teóricas primárias desta investigação. Nietzsche e Heidegger, em outras palavras, nos permitem compreender a articulação entre niilismo e hierofania, além de

---

[34] FW/GC, §126.

nos possibilitar esclarecer o modo como o sagrado se caracteriza para além ou aquém das metanarrativas da tradição. Para entender o modo como articularemos Nietzsche e Heidegger com os dois objetivos acima citados e por que escolhemos estes dois pensadores e não um deles somente, é necessário perguntar até que ponto seus pensamentos favorecem o desenvolvimento deste trabalho. Isto porque muitas vezes seus pensamentos parecem possuir elementos que contrariam a presente proposta. Além disso, é necessário mostrar a singularidade da nossa abordagem, já que estes autores foram apropriados por filósofos e teólogos com o intuito de fornecerem conceitos e horizontes hermenêuticos que possibilitassem uma nova abordagem de diversas questões de matriz religiosa. Até que ponto o que aqui está em jogo se diferencia destas apropriações de Nietzsche e Heidegger empreendidas por filósofos da religião e teólogos contemporâneos? A resposta a estas questões nos permitirá formular a hipótese regulativa desta pesquisa, além de sinalizar o percurso que aqui será trilhado.

A possibilidade de assunção do problema da hierofania na filosofia a partir de Nietzsche e Heidegger

As considerações anteriores possibilitaram efetivar o deslocamento do problema do niilismo de uma compreensão negativa ou apocalíptica para um horizonte de tematização positivo. Deve-se ressaltar que o par negatividade/positividade nada tem a ver aqui com qualquer questão de caráter moral. Trata-se, antes de tudo, do sentido norteador da interpretação do fenômeno do niilismo. O sentido negativo ressalta o caráter de dissolução dos esteios vinculadores da tradição ocidental, o que privilegia a *crise* como caráter essencial do niilismo. Por outro lado, a compreensão positiva posiciona o niilismo, com seu elemento marcadamente dissolutor, como acontecimento mediador da abertura de um outro horizonte hermenêutico que o tradicional, conduzido pela busca do acesso ao “em si substancializado” ou ao absoluto. Este último modo de compreensão tornou-se possível por causa da referência ao acontecimento da morte de Deus. Justamente esta abriu um campo hermenêutico possibilitador da reinscrição da temática da hierofania nos átrios da filosofia. Sendo este o tema principal desta investigação, surgiu o problema dos referenciais conceituais para a consumação de seus objetivos, o que levou diretamente aos nomes de Nietzsche e Heidegger como portadores destes referenciais. Mas esta menção não é isenta de problematicidade, já

que há diversos aspectos de seus pensamentos que parecem negar peremptoriamente a possibilidade de se pensar a hierofania por meio de seus conceitos. Ao mesmo tempo, surge a questão de como a questão da relação entre niilismo e hierofania será abordada no pensamento destes autores. Isto porque podemos meramente "recortar" alguns de seus elementos e utilizá-los funcionalmente, sem que o problema da hierofania seja abordado a partir dos horizontes hermenêuticos condicionadores dos próprios conceitos de Nietzsche e Heidegger. Ao mesmo tempo, toda investigação é um tipo de interpretação e esta pressupõe seletividade. Como, então, lidaremos seletivamente com Nietzsche e Heidegger? Deve-se responder estas questões neste tópico.

A ambiguidade do problema da hierofania nas obras de Nietzsche e Heidegger

Algumas objeções básicas e evidentes aparecem imediatamente quando se pensa em articular o problema da relação entre niilismo e hierofania a partir de Nietzsche e Heidegger. No que concerne ao primeiro, já o fato de ter declarado a "morte de Deus' em diversos momentos de sua obra [35] parece indicar a impossibilidade de se pensar a questão hierofânica a partir de seu universo hermenêutico. Em forma de pergunta: se Deus, que é o signo linguístico-conceitual referente por antonomásia ao sagrado, morreu, como se pode ainda falar de hierofania? Tudo indica que isto é inviável. Soma-se à morte de Deus duas outras questões nietzschianas que problematizam o sucesso da proposta de investigação do presente trabalho. A primeira diz respeito à crítica veemente que Nietzsche efetiva à teologia. Para Nietzsche, a figura de teólogo aparece como a antítese ao seu projeto filosófico. O teólogo é uma encarnação de uma fatalidade, pois ele dissemina o envenenamento da existência por meio de conceitos que idealizam o próprio modo de ser da vida. Sua força tipológica é tão grande, que passa a se mascarar nas diversas ciências e saberes modernos, fazendo do conhecimento um sintoma de uma determinada conformação vital atrofiada. Como Nietzsche diz em duas seções do *O anticristo*:

> É necessário dizer *quem* consideramos nossa antítese – os teólogos e todos os que têm sangue de teólogo nas veias – toda a nossa filosofia... É necessário ter visto a fatalidade de perto, ou melhor, tê-la experimentado em si mesmo, ter quase sucumbido a ela, para não mais ver graça nenhuma nisso (...) [36].

---

35 Cf. FW/GC. §§108,125 e 343, além de Za/ZA, "Prólogo", 2.

36 AC/AC§ 8.

> A esse instinto de teólogo eu faço guerra: encontrei sua pista em toda parte. Quem possui sangue de teólogo no corpo, já tem ante todas as coisas uma atitude enviesada e desonesta. O *páthos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de fé: fechar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer de visão da incurável falsidade (...). Até onde vai a influência do teólogo, *o julgamento de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de "verdadeiro" e "falso" estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se "verdadeiro", o que realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se "falso"... [37].

Levando em consideração que o teólogo sempre foi o personagem histórico no Ocidente responsável pela legitimação do discurso acerca de Deus, concomitantemente, do sagrado, a crítica nietzschiana à essência do discurso teológico parece inviabilizar por completo a questão da hierofania. Parece, portanto, por um lado, que o pensamento nietzschiano somente possibilitaria pensar no niilismo *pseudo*-positivamente, se ele fosse capaz de pensar a sua superação. Todavia, *esta* positividade do niilismo não abriria um campo interpretação que abarcasse a questão do sagrado. Em segundo lugar, a crítica nietzschiana à teologia parece relacionar-se diretamente – o que equivale a dizer: por essência – com o ateísmo. Mas, isto não quer dizer que Nietzsche assumirá o ateísmo devido a alguma teoria que demonstrasse a inexistência de Deus. Como vimos, a assunção da morte de Deus, necessariamente, dissolve o poder de determinação das metanarrativas. Com isto, não se pode mais pretender alcançar o "em si" dos entes ou do mundo, pois o que a palavra de "Deus" representa no plano teórico é, sobretudo, a região ontológica suprassensível estruturadora e fundadora do mundo e do devir. Porquanto as provas da existência ou inexistência de Deus sempre supuseram o poder de a razão acessar o "em si", para legitimar ou não o conceito de Deus – o que equivale a dizer que teísmo e ateísmo sempre se apoiaram na "crença" na *objetividade* – então, com a morte de Deus, tornou-se inviável a legitimação do ateísmo teórico. Destarte, o ateísmo nietzschiano passa a assumir outros contornos. Duas passagens centrais de sua obra apresentam esta especificidade:

> Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar [38].
>
> (...) sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade deste sentimento de estar em dívida com seu começo sua *causa prima*. O ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis [39].

O que importa ressaltar nas duas citações acima é que o ateísmo nietzschiano não é um

---

37 AC/AC §9.

38 EH/EH, "Por que sou tão inteligente", §1.

39 GM/GM, II, §20.

ateísmo teórico, mas determina-se como um caminho de libertação. Ao transpor o ateísmo para o nível do instinto, como acima assinalado, o que Nietzsche tem em vista é que pressuposto de suas investigações não leva em consideração Deus como uma chave explicativa dos fenômenos. Isto indica uma coerência com a assunção do acontecimento histórico da morte de Deus. Assim, o ateísmo deflagra um horizonte hermenêutico onde o "em si" não mais serve de chave explicativa de quaisquer fenômenos inquiridos. Se, como visto anteriormente de modo provisório, Deus também é o signo conceitual referente a um sentido absoluto para a existência humana, ele é responsável por diversas problemáticas que deste sentido decorrem para a vida. Como veremos, o conceito metafísico de Deus, conforme Nietzsche, origina-se de uma conformação vital decadente e reforça sua perpetuação. Neste sentido, o ateísmo é o preço pago para que a existência determinada por um sentido absoluto abra espaço para sua regeneração. O ateísmo responde por uma nova inocência, já que o próprio sentido existencial conferido por Deus não só macula a vida, como a torna culpada[40]. Destarte, o ateísmo de Nietzsche diz respeito ao âmbito especulativo, pois fundamenta um tipo de investigação filosófica livre do recurso ao mundo suprassensível, e também ao âmbito "existencial", já que aparece como promessa de uma efetiva regeneração vital.

Por outro lado, a obra nietzschiana possui traços notadamente "religiosos". Apesar de Nietzsche denominar Zaratustra de "*o ateu*" [41], o personagem central de *Assim falou Zaratustra* assume contornos tipicamente religiosos. Além da obra parodiar diversos textos da tradição bíblica neotestamentária [42], o personagem Zaratustra é um tipo vital marcado por elementos da tradição profética veterotestamentária, além de perpetuar o caráter missionário do cristianismo. Como João Batista[43], Zaratustra é o anunciador da chegada de um novo tipo de homem – o além-do-homem – que possui características soteriológicas. A expressão "assim falou Zaratustra", que encerra grande parte dos capítulos da obra, não somente deflagra o término de uma fala, mas sobretudo o seu estilo. Justamente no estilo da fala de Zaratustra sobrevive o tipo de narrativa sapiencial hebraica. Seus discursos traduzem uma experiência vital – uma vivência (*Erlebnis*) – que funciona como seu elemento transcendental. O narrador por vezes repete os gestos evangélicos, reduzindo ao mínimo a menção a

---

40 Cf. GM/GM, II,§§20-22.

41 GM/GM,II,§25.

42 Por exemplo: Za/ZA, "Prólogo", §1 e 1 Cor 1,18-21.

43 Comparar Za/ZA, "Prólogo", §§2-3 com a missão de João Batista no prólogo do evangelho de João.

elementos circunstanciais, a não ser quando estes sejam relevantes para a compreensão da mensagem. O capítulo "Do monte das oliveiras" chega a fazer menção direta ao famoso cenário bíblico que antecede a paixão de Cristo. Por fim, cabe mencionar o que Nietzsche, em carta ao seu editor, afirmou "acerca de *Assim falou Zaratustra:* "É uma poesia ou um quinto 'Evangelho' ou algo para o qual ainda não tem nome" [44]. A menção a um "quinto Evangelho" mostra nitidamente que Nietzsche era ciente do estilo "religioso" de seu escrito.

Se Nietzsche escreve seu *Zaratustra* com traços religiosos, ele descreve o modo como concebeu seu conceito de eterno retorno e a própria obra *Assim falou Zaratustra* de modo nitidamente "místico", pois ele faz menção ao acontecimento de "revelações". Sobre o eterno retorno, ele diz: "Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco adiante de Surlei. Então *veio-me* este pensamento"[45]. Já a revelação de *Zaratustra* é relatada a partir da tematização da *inspiração*. Esta é descrita a partir de "noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato" [46]. Ao mesmo tempo, a revelação manifesta na inspiração gera "sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade..." [47]. Ora, se lembrarmos que Nietzsche está aí descrevendo o que ele concebe por inspiração e o móvel determinante de seu *Zaratustra*, então parece que o próprio Nietzsche referenda a ideia de experiência mística, pois ele chega a falar de "êxtase" e de "estar fora de si" como o arrebatamento causado pela inspiração que teve ao escrever *Zaratustra.*

Por fim, é digno de menção a apologia dos deuses feita por Nietzsche ao tematizar, em *Para além de Bem e Mal*, o Deus Dionísio, do qual ele se diz seu último discípulo. Perplexo com a ausência de ouvidos no moderno homem ocidental, Nietzsche considera difícil encontrar interlocutores com os quais se fale de Dionísio ou lhe renda honras. O fato de Dionísio aí aparecer como filósofo já mostra que a questão do sagrado não somente serve de inspiração ou de motivo para paródias, mas entra na própria tessitura do pensamento de Nietzsche. Nas suas palavras:

---

44 HSB, carta do dia 13/02/1883.

45 EH/EH, "Assim falou Zaratustra", §1 (o sublinhado é nosso).

46 Ibidem,§3.

47 Idem.

> Já o fato de Dionísio ser filósofo, e de também os deuses filosofarem, portanto, parece-me uma novidade um tanto insidiosa, que justamente entre filósofos despertaria suspeita – porém vocês, caros amigos, provavelmente lhe oporão menor resistência, já que tem ao menos contra si o fato de estar chegando tarde demais e não na hora certa: pois hoje em dia, segundo me consta, vocês não gostam de acreditar em Deus ou deuses. E talvez eu não tenha de ir, na fraqueza do que falo, mais longe do que seria grato aos hábitos severos dos seus ouvidos? Com toda a certeza, o deus em questão foi além, muito além em diálogos assim, e estava sempre muitos passos à minha frente... [48].

Não menos problemática é a tematização do sagrado na obra de Heidegger. Nas suas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, escrito de 1923, que antecipa diversos aspectos da analítica existencial de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que "a filosofia é fundamentalmente ateia e compreende o que é" [49]. Esta afirmação não é aleatória, ela foi dita na primeira parte do texto, intitulada "Quadro da situação hermenêutica", que delimita a proposta do escrito e caracteriza seu método. Neste sentido, Heidegger delimita a tarefa da filosofia à investigação fenomenológica do ser-aí do homem. Em suas palavras: "O objeto da investigação filosófica é o ser-aí do homem, na medida em que é interrogado em seu modo de ser" [50]. Esse modo de ser originário do ser-aí é sua vida fática e a mobilidade que lhe é constitutiva. Para acessar a descrição da mobilidade da vida fática do ser-aí humano, Heidegger lança mão do método fenomenológico-hermenêutico. Dito de modo um tanto encurtado, a descrição da vida fática é fenomenológica por ater-se ao campo intencional primário do ser-aí que se identifica com sua vida-fática-*no-mundo*. Por outro lado, ela é hermenêutica porque a descrição fenomenológica atém-se ao *sentido* de um ente que projeta sentido em sua vida fática[51]. Se o centro da filosofia é a vida fática do ser-aí, por ser essa o índice de determinação dos múltiplos campos fenomênicos, ela deve alijar de si toda consideração extrínseca que objetive os correlatos intencionais que aparecem na investigação fenomenológico-hermenêutica. Por isso, a filosofia terá "no ateísmo a hipérbole de sua diretiva essencial" [52]. Em outras palavras, o ateísmo torna-se na hermenêutica da facticidade heideggeriana, princípio metodológico, excluindo qualquer menção a um ente transcendente para descrever a estrutura da vida fática do ser-aí humano. Por isso a perplexidade de Heidegger expressa em texto enviado para Nartorp, por ocasião da entrega do exemplar das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*: "Não é puro absurdo a ideia de Filosofia da

---

48 JGB/BM,§295.

49 I.F.A, p. 18

50 Ibidem, p. 27.

51 Cf. SZ/ST, §§7 e 31.

52 NUNES, 1998, p. 23.

religião, se ela põe de lado a facticidade humana?” [53]. A epoché fenomenológica é, portanto, anti-teísta e anti-teológica por essência.

Em 1924, no texto *O conceito de tempo*, pronunciado para a sociedade de Teólogos de Marburg, que também se aproxima da analítica existencial de *Ser e tempo*, Heidegger delimita o campo de atuação da filosofia, proscrevendo desta a questão da fé. Ao mesmo tempo, como fica evidente no título, sendo a temática do texto o *tempo*, sua abordagem fenomenológico-hermenêutica não pode conduzir a Deus e à eternidade, considerada pela teologia cristã como atributo divino. Isto porque a teologia pensa que o acesso à eternidade se dá mediante a fé. Como a filosofia não é atividade da fé, sua relação com o Deus da tradição é inviável. Por outro lado, o filósofo relaciona-se com o tempo enquanto tema fenomenológico, já que ele é o horizonte possibilitador da existência fática do ser-aí, e, por isso, pode compreender a eternidade a partir do próprio tempo. Nas palavras de Heidegger:

> Se a eternidade for algo diferente do vazio do sempre ser, o aeí, se a eternidade for Deus, então, o modo inicial da observação sobre o tempo deverá permanecer por longo tempo numa aporia, porque não se sabe nada de Deus, não se compreende o questionamento por Deus. Se o acesso a Deus é a fé e se o envolver-se com a eternidade nada mais é do que esta fé, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta aporia a filosofia nunca poderá solucionar(...)
> O filósofo não crê ” [54].

Os escritos da primeira fase do pensamento de Heidegger, ou seja, antes da viragem (die Kehre) possuem diversas menções à suspensão de elementos religiosos – sobretudo cristãos – da abordagem fenomenológico-hermenêutico do ser-aí. Em *Ontologia*: *Hermenêutica da facticidade*, de 1923, e em *Ser e tempo*, Heidegger menciona a necessidade de suspender as bases da antropologia cristã, para que a estrutura do ser-aí apareça com transparência[55]. Esta antropologia é baseada na ideia de que o homem, segundo o livro de Gênesis, é *imago Dei*, ou seja, é imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). Tal ideia foi incorporada na filosofia medieval por meio da tradução latina da expressão grega “zoon logon echon”: *o animal rationale*. Sendo a racionalidade a diferença específica do homem, é nela que se percebe a *imago Dei*. Isto leva a diversos desdobramentos antropológicos, que marcam essencialmente o pensamento moderno como podemos perceber nas noções de *pessoa* e de *transcendência*. Porquanto estas considerações obnubilam a percepção fenomenológica da

---

53 I.F.A, p. 53.

54 CT, p. 6-9.

55 Cf. *Ontol.*, §5 e SZ/ST,§ 10.

estrutura do ser-aí, Heidegger se esforçará for suspender por completo a presença da teologia cristã em sua analítica existencial do ser-aí e em todo o projeto de sua ontologia fundamental. Isto corrobora o ateísmo enquanto postura metodológica e enquanto meio de recolocação do foco originário de determinação da filosofia: o ser-aí-no-mundo.

Por outro lado, ainda na primeira fase do seu pensamento, no escrito "Fenomenologia e teologia", de 1927, Heidegger relaciona-se positivamente com a teologia cristã, mesmo que ainda preserve as características metodológicas ateias anteriormente citadas. O que importa é sobretudo caracterizar o modo de articulação da relação positiva entre teologia e fenomenologia. Assumindo primeiramente um viés desconstrutivo, em consonância com seu projeto destrutivo já firmado e tematizado em *Ser e tempo*[56], Heidegger reformula a definição tradicional de teologia, que a considera "ciência de Deus" [57]. Destarte, a teologia não possui Deus como objeto de especulação. Antes disso, "Teologia é a ciência da fé" [58]. Não se trata, porém de posicionar a fé como objeto de tematização da teologia. A teologia é a ciência da fé, porque "é a ciência daquilo que é desvelado na fé, isto é, daquilo em que se crê"[59]. Neste sentido, a teologia remete-se à fé porque esta, não sendo um simples consentimento a um conjunto de proposições impossíveis de serem verificadas pela razão, é a condição de possibilidade do dizer teológico. Isto deflagra um gesto heideggeriano presente em sua primeira fase. Trata-se da tentativa de fundamentar as ciências a partir de bases fenomenológico-existenciais. À medida que a fé não é um simples consentimento ou anuência a "um emaranhado de sentenças sobre estados de fato e ocorrências" [60], ela revela-se como um comportamento existencial do ser-aí. Sendo assim, a fé é responsável por um determinado campo de aparição dos entes. Por isso, diz Heidegger: "a fé é um modo de existência do ser-aí humano" [61], ou seja, ela responde por um modo específico de abertura de mundo.

Delimitando o campo de tematização da preleção à teologia cristã, Heidegger fundamenta a ciência teológica na fé. No entanto, o que ele tem em vista com o termo ciência nada mais é do que um comportamento específico do ser-aí que depende de um modo específico de compreensão que, de modo temático, descerra "um certo âmbito de

---

56 Cf. SZ/ST.,§ 7.

57 MC, p. 70.

58 Ibidem, p. 65.

59 Idem.

60 Ibidem, p. 66.

61 Ibidem, p. 63.

abrangência" que, por sua vez, possibilita "uma objetivação e questionamento teorético" [62], de um determinado ente. Este âmbito descerrado é o "positum" para o comportamento científico. O descerramento referido é um tipo de compreensão de ser. No caso da teologia, ela é uma ciência positiva, que depende da fé enquanto tipo de compreensão de ser responsável pela sua positividade. Não sendo a fé um consentimento irracional a determinados estados de fato, ela é o lugar em que Cristo se mostra para o ser-aí como seu correlato intencional. Talvez influenciado pela teologia paulina e luterana, o Cristo que se dá para a fé é o *Cristo crucificado*. Não sendo meramente um dado historiográfico, a cruz revelada à fé só aparece para a fé por causa da fé. Justamente aí esta o cerne da revelação. Na fé, a revelação não é o anúncio de um dado escriturístico, mas o *tomar parte* (participar) no "acontecimento da crucifixão" [63]. Participando do acontecimento da cruz, o ser-aí vem a ser cristão. Esta "metamorfose existencial" é definida por Heidegger como um renascimento. Por isso, a equação: "*fé = renascimento*" [64]. Desta experiência existencial emerge o campo de discursividade da teologia. Seu critério de validade, portanto, não pode ser fornecido por outras ciências, mas sempre pela fé, que é a condição (existencial) transcendental da própria teologia. Somente a partir da fé, a teologia tem seu sentido salvaguardado. Este não é outro senão fornecer "a clarividência do acontecer cristão, relevada na credulidade e com seus limites traçados pela própria credulidade" [65].

A reabilitação da teologia pela experiência existencial da fé não consuma o sentido derradeiro do escrito "Fenomenologia e teologia". Na esteira de *Ser e tempo*, Heidegger preocupa-se em mostrar as raízes pré-cristãs – portanto, a condição de possibilidade da própria fé – como fundamento ontológico-existencial da própria teologia. A fé seria tão-somente um modo de ser existenciário e não a estrutura mesma existencial do ser-aí. A teologia, enquanto saber ôntico, está assentada em uma verdade mais originária que a fé. Esta última congrega em si "o ser-aí pré-cristão" que nela está "co-implicado de maneira ontológico-existencial" [66]. Se isto é verdade, então todos os conceitos teológicos possuem em si "um conteúdo pré-cristão"[67]. Consequentemente, os existenciais que caracterizam

---

62 Ibidem, p. 60.

63 Ibidem, p. 63.

64 Ibidem, p. 64.

65 Ibidem, p. 66.

66 Ibidem, p. 73.

67 Ibidem, p. 74.

ontologicamente o ser-aí fundamentam a própria teologia. Sabendo que a filosofia, enquanto fenomenologia-hermenêutica, é o conhecimento que descreve as estruturas do ser-aí, então a própria filosofia torna-se essencial para a teologia. Ela lhe serve como saber *corretivo*. Os conceitos teológicos podem ganhar clareza com a sua remissão aos componentes existenciais do ser-aí. O caráter corretivo da filosofia em relação à teologia não a reduz a ser serva desta ciência. A filosofia não é *ancilla theologiae*. Antes disto, ela sobrevive em sua tarefa mesmo sem qualquer referência à teologia. Com isto, Heidegger não funcionaliza a filosofia, mas lhe garante autonomia e maior originariedade que a ciência teológica.

Esse tipo de abordagem positiva de um tema religioso ganha novos contornos com a viragem (*die Kehre*) heideggeriana. Com o deslocamento de seu horizonte interpretativo, cujos elementos não serão analisados agora, Heidegger explicitamente reinscreve o problema da hierofania na filosofia. Tomando como exemplo uma passagem paradigmática da *Carta sobre o humanismo*, verifica-se com nitidez a reinscrição de Deus e do sagrado a partir de questão levantada da verdade do seer (*Seyn*):

> É só a partir da verdade do ser que se pode pensar na essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra "Deus". Ou não será necessário que possamos compreender e ouvir todas essas palavras com cuidado se quisermos, como homens, isto é, como seres ek-sistentes, poder experimentar uma relação de Deus com o homem. Pois como deve o homem que pertence à história universal da atualidade poder ao menos perguntar com seriedade e rigor se Deus se aproxima e se subtrai, quando ele mesmo negligencia adentrar primeiramente e pensar a única dimensão na qual aquela questão pode ser colocada? Esta é, porém, a dimensão do sagrado, a qual, quiçá já como dimensão, permanece vedada, se o aberto do ser não for iluminado e não tiver próximo do homem em sua clareira [68].

Apesar de não se poder aqui explicitar os diversos conceitos em jogo nessa passagem, deve-se observar que, após a viragem heideggeriana, o cerne de sua meditação recai sobre o acontecimento da verdade do seer (*Seyn*), concomitantemente, do mundo epocal que com sua essenciação se abre. Neste acontecimento, destituído de fundamentos últimos para determinar os mundos históricos, emerge o abismo da diferença ontológica, que assinala a negatividade presente em todo e qualquer mundo epocal. À medida que a ek-sistência humana aparece como o lugar de articulação da verdade do seer, ela mesma experimenta a negatividade congênita em todo e qualquer mundo. Desta remissão emerge a possibilidade de se repensar a essência do sagrado. Portanto, se a questão primordial de Heidegger, após a viragem, é pensar os contornos e elementos ontológicos presentes na dinâmica de essenciação do seer, então,

---

[68] MC, p. 364. O que a tradução brasileira da *Carta sobre o humanismo* está chamando de "verdade do ser", nós traduziremos em outras ocasiões por "verdade do seer", em consonância com as traduções de Marco Antônio Casanova. Assim, preservamos a distinção heideggeriana entre Sein e Seyn presente depois da "virada". Tal diferença será explicitada na segunda seção do trabalho.

considerando que o problema do sagrado refere-se ao acontecimento da verdade do seer, o problema da hierofania irrompe naturalmente de sua filosofia.

As informações precedentes tiveram por objetivo mostrar a ambiguidade do tema da hierofania nas obras de Nietzsche e Heidegger. Em um primeiro momento, parece que os dois pensadores alijam a possibilidade de reinscrever o problema do sagrado de suas respectivas investigações. Mas, posteriormente, ambos fazem menção direta à temática do sagrado. Isto não decide a proposta e o percurso do presente trabalho. No entanto, desconstroi alguns preconceitos que enquadram Nietzsche e Heidegger nos átrios do ateísmo moderno[69] e, de algum modo, mostra, ainda de modo não esclarecido, a viabilidade desta investigação. Cabe agora mostrar a singularidade de nossa abordagem da obra de Nietzsche e Heidegger. Somente assim poderemos apresentar nossa hipótese e traçar nosso percurso investigativo.

Caracterização da singularidade do modo de apropriação das obras de Nietzsche e Heidegger na presente investigação

Nietzsche e Heidegger não articulam explicitamente a relação entre niilismo e hierofania. Também não descrevem como o sagrado se determina a partir da assunção da dissolução das metanarrativas com o acontecimento da morte de Deus. No entanto, como visto anteriormente, a questão do sagrado de algum modo reaparece claramente em suas obras. Neste sentido, a presente investigação deve fazer vir à baila a articulação entre niilismo e hierofania, além de caracterizar o modo de ser do sagrado, que daí emerge por meio de uma lida interpretativa com os textos de Nietzsche e Heidegger que possibilite o desdobramento desta empreitada. Ora, como já assinalado, o fio condutor de nossa tematização é a morte de Deus sobretudo enquanto supressão do “em si” e das metanarrativas responsáveis por acessá-lo. Assim, o posicionamento da questão já serve de princípio seletivo de nossa abordagem, pois, nestes autores há obras que parecem tematizar (ou acenar para) a questão do sagrado, porém não nos possibilitam pensar os contornos do sagrado a partir do acontecimento do niilismo patente primariamente com a morte de Deus. Isto encerra o presente trabalho sobretudo nas obras tardias tanto de Nietzsche quanto de Heidegger, pois somente nestas aparecem com clareza os pressupostos hermenêuticos pertinentes para nosso tema. O presente

---

[69] Jean-Paul Sartre, por exemplo, em *O existencialismo é um humanismo*, considerou Heidegger um existencialista ateu, sem contar as inúmeras interpretações de Nietzsche que partem desta pressuposto ou nem mesmo colocam esta questão, como o faz Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*.

trabalho, portanto, concentra-se – porém, não se reduz – na terceira fase do pensamento de Nietzsche[70], que compreende *Assim falou Zaratustra* e as obras posteriores, além das obras heideggerianas que se seguem à assim chamada *viragem*, ou seja, os escritos posteriores a 1930. A pertinência desta estratégia metodológica pode ser vislumbrada a partir de uma rápida menção à insuficiência de *O nascimento de tragédia*, de Nietzsche, e *Introdução à fenomenologia da religião*, de Heidegger, em relação à proposta desta investigação. O primeiro texto de certo modo tematiza o problema da teogonia. Seus elementos ontológicos, porém, ainda não passaram pelo crivo da morte de Deus. Já o texto heideggeriano mencionado, apesar de ter a religião como foco investigativo – no caso, a experiência cristã da vida fática -, não possibilita pensar o sagrado como tal, mas somente compreender a qual é a estrutura fenomenológica da vida fática do ser-aí.

O nascimento da tragédia não é somente uma contribuição à "ciência estética"[71]. Ela é muito mais uma caracterização ontológica do modo de estruturação do mundo, que se utiliza de um fenômeno estético, a saber, o nascimento da tragédia ática como acontecimento paradigmático para se compreender o mundo. Com acerto, disse Fink acerca de *O nascimento da tragédia*: "No fenômeno da tragédia [esta obra – nossa observação] [Nietzsche] percebe a verdadeira natureza da realidade; o tema estético adquire, a seus olhos, a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, a poesia trágica, torna-se para ele [trata-se de Nietzsche – nossa observação] a chave que lhe abre a vida essencial do mundo. A arte é erigida em *organon* da filosofia" [72]. O que interessa então a Nietzsche é redescrever o mundo em sua máxima propriedade através de um fenômeno por meio do qual os caracteres ontológicos estruturadores do mundo possam aparecer com máxima clareza e intensidade. Justamente por causa da ontologia trágica que subjaz a esta obra, Nietzsche concebe uma explicação plausível para a gênese do sagrado por meio da menção à teogonia grega. Por outro lado, esta consideração acerca do lugar de gênese do sagrado apresenta um modo de enfrentamento do *pessimismo* – que posteriormente será caracterizado, *neste caso*, como um tipo de niilismo – por parte dos gregos.

Os elementos ontológicos que descrevem a estruturação do mundo e justificam a arte

---

70 A periodização da obra nietzschiana em três fases foi justificada por MARTON, 2000, p.34-36.

71 GT/NT, §1.

72 FINK, 1983, p.17.

em geral é a "duplicidade do *apolíneo* e *dionisíaco*" [73]. Estes são definidos como "impulsos (pulsões) artísticos da natureza" [74]. Em um primeiro momento esta definição assinala que o mundo se estrutura por meio de uma duplicidade ontológica. Apolíneo e dionosíaco são pulsões. O caráter pulsional destes dois princípios ontológicos não se reduz a alguma atividade instintiva, pois o apolíneo e o dionisíaco apontam diretamente para os princípios determinadores de todo e qualquer ente. Por isso, a pulsão não se refere aqui somente a uma instância antropológica mais radical que a consciência, pois isto seria antropologizar um princípio natural, ou seja, cosmológico. Apolo e Dionísio são princípios pulsionais artísticos da natureza, porque dizem respeito ao semantema primário dos entes, uma vez que estas pulsões estruturam o movimento mesmo de vir-a-ser da totalidade do mundo [75]. Ao mesmo tempo, estes princípios determinam o *caráter artístico* da natureza. À medida que o adjetivo artístico foi transpostos para os átrios da natureza, isto mostra que Nietzsche não está compreendendo neste momento a arte enquanto atividade humana. Isto a enquadraria no campo das manifestações culturais em geral, o que descaracterizaria o viés cosmológico da definição da duplicidade do princípio estruturador do mundo. O que Nietzsche entende por arte nada mais é que o "modo de empreendimento da produção" [76], o que significa dizer que a arte assinala o processo de engendramento das múltiplas conformações dos entes em geral. Os entes portanto não são o que são devido a algum tipo de hipóstase. Antes, tudo o que é já é resultado de um processo de produção de seu ser. Por isso, o que o mundo é, é fruto de um movimento que traduz seu vir-a-ser. Consequentemente, toda conformação atual do mundo é um epifenômeno do devir. Por fim, a definição da duplicidade Apolo-Dionísio como pulsões artísticas da natureza mostra que tal duplicidade apresenta um duplo aspecto da natureza. Esta nada tem a ver com a clássica dicotomia natureza/cultura, que define natureza como tudo que não é produzido pelo homem. A natureza, em *O nascimento da tragédia*, diz respeito à totalidade do real. Isto equivale a dizer que a natureza assinala o caráter auto-produtivo do mundo, considerado como totalidade do que é.

Mundo, vida, natureza, ou seja, a totalidade do real é produto das atividades de Apolo e Dionísio. Cada uma destas pulsões possui características próprias na estruturação do mundo.

---

73 GT/NT, §1.

74 GT/NT, §2.

75 Cf. CASANOVA, 2003, §1.

76 Ibidem, p.9.

Dito de modo sintético, Apolo possui como atributo a *bela aparência*, responde pela *individuação* do mundo e pode ser compreendido por meio da experiência (fisiológica) do *sonho*[77]. Bela aparência, princípio de individuação e sonho são termos que caracterizam Apolo "na qualidade de deus das forças conformadoras"[78]. Isto mostra que Apolo é responsável por conformar, ou seja, produzir configurações singulares do mundo. Todo processo artístico do mundo é animado por um princípio ontológico plasmador de figuras singulares do real. É a partir da ideia de um princípio configurador que os conceitos de bela aparência, princípio de individuação e sonho mostram-se pertinentes. Por sonho, Nietzsche compreende uma imagem paradigmática da auto-produção do mundo. No sonho, "cada homem é um artista pleno" [79]. O sonho é o lugar em que o homem é um artista consumado ou pleno porque ele se contrapõe à "realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível" [80]. No cotidiano, o real manifesta-se como algo previamente determinado, sem que seja tangível o seu caráter de epifenômeno de um processo criativo. Se o sonho é o lugar onde o homem se manifesta como artista plenificado, isto indica que ele é o lugar onde a produção das formas aparece com limpidez em seu caráter criativo. Nele, o homem sabe-se produtor e as formas produzidas não se manifestam como entidades com propriedades aprioristicamente determinadas. Por ser o lugar onde as configurações do real aparecem como produtos de um processo criativo, o sonho produz a bela aparência. Esta não indica uma propriedade objetiva dos entes, tampouco uma subjetiva. A bela aparência diz respeito às conformações apolíneas dos entes. A beleza portanto refere-se ao caráter criativo de Apolo. Sabendo que tudo que o mundo é, ou seja, todas as suas configurações nada mais é que o resultado de um processo conformativo, então a bela aparência inerente ao mundo do sonho refere-se à adequação destas configurações do mundo ao caráter produtivo ou criativo inerente a Apolo. A aparência, neste caso, não é o oposto de uma hipóstase essencial, mas o caráter mesmo das conformações do mundo, que, por não se referirem a nenhuma substancialidade entitativa, são *aparições* de determinadas formas engendradas "poeticamente". Por outro lado, Nietzsche caracteriza Apolo como a pulsão responsável pelo *princípio de individuação*. A razão desta caracterização não é difícil de ser compreendida. Toda conformação apolínea nada mais é do que um processo de produção de formas determinadas. Essas são responsáveis pelas

---

77 Cf. GT/NT, §1.

78 Idem.

79 DW/VD,§1 e também GT/NT, §1.

80 GT/NT, §1.

configurações do mundo. Tais configurações não são abstratas nem genéricas, mas referem-se à singularização dos entes e à diferenciação de cada um deles em relação aos demais. Neste sentido, Apolo é uma pulsão determinadora dos limites intrínsecos a cada ente do mundo e responde pela multiplicidade referente à diferenciação desses mesmos entes. Se Apolo determina modos de ser do mundo, isto quer dizer que todo real é composto por múltiplas singularidades e diferenças. Assim, Apolo fornece a medida ou o horizonte de determinação do ser de tudo que é [81].

Já Dionísio é caracterizado através das metáforas fisiológicas da *embriaguez* e do *pavor*, além da relação com a *vontade* e o *Uno originário*. Se tudo que é aparece individualizado pela pulsão apolínea, a tendência é que esta, para perpetuar sua ação, estabilize as formas engendradas, "pois Apolo quer conduzir as essências singulares à tranquilidade justamente traçando linhas fronteiriças entre elas lembrando sempre de novo, com suas exigências de auto-conhecimento e de medida, que essas linhas fronteiriças são as leis mais sagradas do mundo"[82]. Esta tendência apolínea levaria à realização de uma contradição evidente: o princípio apolíneo negaria o caráter de bela aparência que é o seu, pois perderia seu aspecto de aparência e assumiria a opacidade ontológica dos entes dotados de propriedades objetivas. "Mas, para que a forma, nessa tendência apolínea, não se congelasse em rigidez e friezas egípcias" [83], é necessário o surgimento da ação de um princípio ontológico dissolutor das formas apolíneas, fornecendo mobilidade ao mundo. Por causa desta característica dissolutora, o dionisíaco é responsável pela experiência fisiológica do pavor [84]. O pavor (ou terror) emerge da dissolução do poder de atuação do princípio de individuação. Como visto acima, este princípio determina a identidade e a diferença dos entes, ao mesmo tempo que engendra um horizonte estabilizador de tudo que é. Como metáfora "fisiológica", o pavor aparece justamente quando a existência humana perde seus referenciais estáveis, ou seja, quando a vida humana perde a familiaridade em relação à estabilidade criativamente produzida por Apolo. A existência humana perde seu horizonte estável e tudo

---

81 Cf. CASANOVA, 2003, §3, p.33: "O que a pulsão apolínea traz à tona é antes de tudo o modo próprio de constituição da individuação: *a individuação não se perfaz a partir do que o ente é em si mesmo, mas sim a partir de um processo criativo de produção que só se desenrola efetivamente através da disposição de todas as potencialidades poéticas para a plenificação de sua própria essencialidade e só se explicita plenamente em meio à evidência e à distinção que o ente encontra junto ao acontecimento da bela aparência*".

82 GT/NT, §9.

83 Idem.

84 Ibidem, §1.

parece ruir aos seus pés. Porém, se em um primeiro momento a força dissolutora dionisíaca leva ao desespero e ao pavor pela perda de estabilidade, em seguida, Nietzsche assinala a gênese de uma experiência positiva: a *embriaguez.* A "analogia da embriaguez"[85], que funciona como fenômeno de aproximação da pulsão dionisíaca, não se reduz à simples beberagem, apesar de Nietzsche referir-se a esta experiência explicitamente. Nietzsche tem em vista sobretudo o êxtase que se manifesta através da embriaguez, que assinala uma experiência de abundância vital ou plenitude existencial. Consequentemente, se o dionisíaco é responsável por não deixar as formas se cristalizarem e se o apolíneo é responsável por uma conformação possível do mundo, então a ação dissolutora do dionisíaco descerra a possibilidade da embriaguez, e, concomitantemente, do êxtase a ele relacionado, porque o próprio dionisíaco assinala que o que sustenta cada conformação singular do mundo é um manancial de múltiplas outras possibilidades conformativas. Isto mostra que o mundo se assenta em uma dimensão ontológica que funciona como verdadeiro manancial de possibilidades configuradoras do real. É por este motivo que Nietzsche conecta a alegria que emerge da experiência do dionisíaco com o conhecimento de que existe "a vida eterna para além de toda aparência e apesar de todo o aniquilamento"[86]. A vida eterna, expressão derivada diretamente da Bíblia, refere-se ao manancial de múltiplas conformações de mundo que subjaz a cada configuração particular. A eternidade diz respeito à perpétua preservação desta riqueza ontológica subjacente a cada modo de determinação da totalidade. A esta região ontológica Nietzsche chamou de *das Ur-Eine,* o *Uno-originário*, que é caracterizado como "eterno sofredor e pleno de contradição"[87]. Tais expressões só podem ser compreendidas a partir da necessidade de individuação do mundo. Como o mundo necessita de conformações particulares para se determinar, o Uno-originário, enquanto manancial ontológico e fundamento do próprio mundo, não pode permanecer inalterado. Ele deve rejeitar a sua unidade constitutiva, auto-negando-se, e individuar-se apolineamente. Disto advém sua eterna contradição. Ao mesmo tempo, o movimento de individuação é a dor do Uno-originário, pois ele padece ao ter de sair de si para engendrar uma configuração de mundo menos rica que o manancial que ele é. Desta auto-negação, emerge a vontade, como "forma fenomênica mais geral de algo para nós indecifrável"[88], ou seja, a vontade é primeiramente o ímpeto que

---

85 Idem.

86 Ibidem , §16.

87 Ibidem, §3.

88 NF/FP 12 [1]

emerge do Uno-originário em direção à individuação do mundo. Por isso, a vontade é manifestação imediata (primeira forma fenomênica) do Uno-originário. Consequentemente, a vontade aparece como elemento de transformação do uno em múltiplo. Congregando todos estes elementos, o dionisíaco assinala a riqueza ontológica da raiz das múltiplas conformações do mundo. No entanto, como as formas apolíneas não podem se cristalizar, a mesma vontade que responde pelo movimento de deslocamento do Uno originário em direção à individuação do mundo também responde pela dissolução da configuração conquistada, pois leva a individuação para o âmago do Uno originário.

A partir dessa caracterização ontológica do mundo, Nietzsche angaria os elementos conceituais que o permitem pensar o nascimento dos deuses. Já os nomes Apolo e Dionísio dizem claramente respeito a duas divindades gregas. No entanto, a questão de Nietzsche concernente aos deuses diz respeito ao modo como eles nascem, a partir das pulsões assinaladas do apolíneo e do dionisíaco. Trata-se portanto de uma teogonia pensada a partir de uma elucidação prévia de sua cosmogonia. A teogonia é a do panteon grego. Neste, os deuses surgem do "mesmo impulso que chama a arte à vida" [89]. Se a arte é definida como "*aparência da aparência*" [90], porque o homem singular em sua existência empírica já é uma aparência (individuação) do Uno-originário, o que faz da arte um segundo processo conformativo, então os deuses gregos são produtos de um ato criativo do vivente humano. Ora, tal qual a arte, os deuses são criados para justificar a existência. Eles são meios de estabilização vital para os homens, não porque os fazem esquecer da problematicidade do mundo, mas contrariamente porque nos estimulam a assumi-la, já que eles mesmos a vivem[91]. Assim, os deuses são criados para que a existência humana tenha sentido em um mundo enigmático. Destarte, a teogonia serve de estimulante para que a vida do indivíduo humano possa continuar. Nela, os deuses aparecem como justificativas apolíneas para que o fundo dionisíaco do mundo possa ser transfigurado e o indivíduo não queira fugir da individuação para existir eternamente sob a força dos êxtases dionisíacos.

Essas informações bastam para que vejamos a impertinência desta abordagem para o propósito desta investigação. A duplicidade apolíneo-dionisíaco aparece a partir de um arcabouço conceitual ainda metafísico. A preservação de conceitos advindos de Kant,

---

89 GT/NT, §3.

90 Ibidem, §4.

91 Cf. GT/NT, §3 e DW/VD, § 2.

Schopenhauer e da estética wagneriana preservam a ideia de "em si", mesmo que este seja acessado, como em Schopenhauer, pela música. Apesar da originalidade de *O nascimento da tragédia*, a presença do conceito de *coisa em si* já mostra que a obra não passou pelo crivo da morte de Deus. Por outro lado, a questão da teogonia, ligada somente à cultura grega, não permite descrever as características do processo hierofânico. É claro que, a partir da obra posterior de Nietzsche, podemos reconstruir *O nascimento de tragédia* e vislumbrar nesta obra muitos elementos que à primeira vista pareciam desconhecidos. Mas isto seria desconsiderar a "lógica interna da obra" e os contextos teóricos que a estruturam. Também é necessário dizer que o termo niilismo não aparece em nenhum momento do texto, mesmo que às vezes apareçam passagens que parecem se referir a ele [92].Se o problema que aqui se impõe corresponde à dissolução do poder das metanarrativas, então, a discussão em torno da relação entre niilismo e hierofania em Nietzsche deve ganhar outros contornos. Somente à luz da morte de Deus, é possível pensar, em Nietzsche, no sagrado emergindo do cerne da questão do niilismo. Por isso, o modo como a obra nietzschiana de juventude pensa a teogonia grega ainda não permite responder o problema aqui posicionado. Vale a pena reproduzir a passagem de *Assim falou Zaratustra* onde o próprio Nietzsche assinala que *O nascimento da tragédia* ainda era debitária de uma perspectiva metafísica de interpretação do mundo:

> Noutro tempo, também Zaratustra projetou na ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos. Obra de um Deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo.
> Sonho, então, afigurava-se-me o mundo, e poesia de um Deus; colorida fumaça diante dos olhos de um divino descontente.
> Bem e Mal, prazer e dor, eu e tu - tudo parecia-me colorida fumaça diante de olhos criadores.
> Queria o criador desviar-se o olhar de si mesmo – e, então, criou o mundo (...)
> Assim, também eu, noutro tempo, projetei a minha ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos [93].

Como fica patente nessa passagem, Nietzsche repensa *O nascimento da tragédia* como se esta fora uma obra que preservasse a dicotomia sensível/suprassensível, o que é o mesmo que falar em *trasmundo*. Este se manifesta no plano dionisíaco, que é chamado de verdade do mundo, em contraposição à sua aparência apolínea. Por isso, o Uno-originário ao qual se liga o conceito de dionisíaco é a coisa em si por oposição ao fenômeno. Se a tradição ocidental metafísica pensou o substrato do mundo como presença constante, a ideia de coisa em si, em *O nascimento da tragédia*, inverte esta compreensão, posicionando o devir como fundamento do mundo, pois o Uno-originário, que eternamente se contradiz, é o responsável pela dissolução da estabilidade apolínea do mundo, que equivale à antiga figura metafísica do ser.

---

92 Cf. GT/NT, §18.

93 Za/ZA, I, "Dos trasmundanos".

Neste sentido, como já dito, *O nascimento da tragédia* é insuficiente para repensar a relação entre niilismo e sagrado no tempo atual da crise das metanarrativas.

Também a obra de juventude heideggeriana é insuficiente para pensar a relação entre niilismo e hierofania. No caso de Heidegger, diferentemente de Nietzsche, sua produção filosófica fenomenológica já assume o problema da morte de Deus, mesmo que sua tematização desta sentença nietzschiana só se torne manifesta décadas depois nas obras *Holzweg*, *Nietzsche I e II*, dentre outras. Se a morte de Deus se nos mostrou, nesta introdução, como a crise das metanarrativas, porque inviabilizou o acesso a quaisquer tipos de hipóstases ontológicas substancializadas, então a obra heideggeriana como um todo, exceto os escritos de juventudes marcados por certa influência do pensamento católico [94], se perfaz em sintonia com a morte de Deus. Isto porque a fenomenologia, por objetivar descrever o modo de aparição do ente dentro de um certo campo intencional, já dissolve a ideia de hipóstase ontológica. A "coisa mesma" da fenomenologia é o que aparece no ato intencional da consciência, que tem como essência não ser fruto de qualquer tipo de subjetividade posicionadora. Neste sentido, não há hipóstases nem na consciência intencional nem no seu correlato. O que o ente é e o modo como a consciência se determina já são consequências do modo como ambos aparecem em um determinado campo intencional. A partir deste pressuposto metodológico, transposto para a experiência da vida fática cristã, Heidegger buscará, em *Introdução à fenomenologia da religião*, descrever seu modo próprio de estruturação, inviabilizando a tematização explícita do sagrado.

O primeiro capítulo dessa obra de 1920/21 resultado de um curso universitário, que compreende sobretudo os parágrafos 1 a 4, posiciona seus pressupostos metodológicos. Antecipando diversos elementos de *Ser e tempo*, Heidegger enraíza a filosofia na "experiência fática da vida" [95]. A vida fática, porém, se determina no mundo, que não é meramente um objeto posicionado pelo homem, mas o espaço circundante onde o ser-aí determina seu ser na lida com uma multiplicidade de entes que vêm ao seu encontro e no compartilhamento de seus comportamentos com outros seres-aí, que aparecem não como exemplares da espécie humana, mas como entes determinados pelos seus respectivos comportamentos na experiência fática de mundo [96]. A vida fática é experimentada não teoricamente pelo ser-aí. Por isso, a relevância dada por Heidegger à palavra *experiência* (Erfahrung), que diminuirá nas obras

---

94 Cf. CASANOVA, 2009.

95 EPA/IFR, §2.

96 Ibidem, § 3.

posteriores. A experiência relaciona-se diretamente com a assimilação da significação dos entes, dos outros e de si mesmo. Por isso, o ser-aí move-se no mundo quase sempre sem uma relação temática com ele. No entanto, a vida fática pode se articular de tal modo que obnubile sua própria estrutura fática e abra um campo de estabilização de um complexo objetivo. Isto se justifica por causa da tendência para a decadência inerente à experiência da vida fática[97]. Consequentemente, o comportamento temático do ser-aí pressupõe uma estrutura originária pré-temática como sua condição de possibilidade. Os campos de aparição dos objetos, derivados da estrutura fática da vida, possibilitam as diversas ciências. No entanto, a filosofia não é ciência, no sentido de lidar com campos específicos de objetos. Ela não é responsável por considerações teóricas dos entes. Destarte, sua descrição da estrutura fática da vida possui um tipo de formalidade diferente daquela assinalada pelos processos abstrativos que engendram conceitos universais referentes a um determinado campo de objetos, como ocorre nas ciências. O caráter dos conceitos filosóficos é de outra ordem, se comparados com as ciências. Sua formalidade possui relação direta com uma estrutura que poderia se denominar de *performática*, já que o ser-aí determina-se a cada vez segundo o modo como experimenta a si mesmo na facticidade do mundo em que vive. Por isso, todo conceito filosófico é um *indicativo formal* que assinala uma referência ao fenômeno que se dá na experiência fática da vida, o que previne a filosofia de não referir-se à objetividade dos entes, subtraindo-se a uma tendência (decadente) inerente à própria vida fática [98]. Em outras palavras, os conceitos filosóficos são indícios ou indicativos formais porque acenam para um campo fenomênico que só pode ser compreendido a partir de uma certa experiência fática da vida, que se move em um conhecimento não temático da significância da totalidade dos entes.

O interesse de Heidegger pela fenomenologia da religião não é outro senão o de conquistar um modo de articulação da experiência fática da vida onde a estrutura ontológica mesma da vida fática mostre-se com limpidez. Por isso, Heidegger não se interessará por qualquer tipo de experiência religiosa. Seu interesse recai na experiência de vida fática cristã presente no cristianismo primitivo e manifesta no epistolário paulino[99]. Assim, Heidegger assinala o caráter paradigmático da experiência cristã da vida fática em dois tópicos: “1) A religiosidade cristã originária consiste na experiência cristã originária da vida e ela mesma é uma tal; 2) A experiência fática da vida é histórica. A religiosidade cristã vive a

---

97 Ibidem, §4.

98 Cf. Ibidem, § 13.

99 Ibidem, §14.

temporalidade como tal”[100]. Consequentemente, os termos descritivos da vida fática cristã presentes na literatura paulina funcionam como indicativos formais. De certo modo, isto não é difícil de ser compreendido caso nos lembremos que a experiência da fé, subjacente à experiência cristã da vida fática, pressupõe uma rearticulação da existência mesma daquele que crê como condição de possibilidade de nomeação daquilo que nela aparece. Assim, a mensagem paulina não se refere a uma região de objetos; não é um discurso teórico, mas estrutura-se por intermédio de indicativos formais que acenam para o lugar existencial de onde esta mesma mensagem emerge.

Três são as principais epístolas abordadas fenomenologicamente por Heidegger: Gálatas, I e II Tessalonicenses. Rompendo com as considerações dogmáticas acerca da vida cristã, Heidegger acentua o caráter escatológico presente na mensagem primitiva cristã. O eixo da mensagem paulina é a *parousía* de Cristo, ou seja, a volta de Cristo. Poder-se-ia então supor que o anúncio da parousía geraria uma expectativa passiva de uma simples ocorrência futura, o que seria sinal de uma indiferença existencial profunda. Mas, é justamente isto que é alijado da escatologia cristã primitiva. A parousía coloca Paulo e os tessaloniecenses em “numerosas tribulações” (1 Ts 1,6). A assunção das tribulações, signo da situação fática da vida cristã primitiva, tornou os próprios tessaloniecenses um “modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acaia” (1 Ts 1,7). Consequentemente, a “tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta do horizonte da parousia, da vinda no final dos tempos”[101]. O problema cristão não é *quando* a parousia ocorrerá, mas *como* antecipá-la existencialmente através de um comportamento onde ela apareça como horizonte determinante da experiência fática da vida. Neste sentido, é paradigmático o início do quinto capítulo da primeira epístola aos tessalonicenses, onde Paulo exige que os cristãos não durmam, mas vigiem (1 Ts 5,6), já que sabem que “o Dia do Senhor virá como um ladrão noturno.”(1 Ts 5,2) A conexão existencial com a parousia pressupõe tensão. A vigilância é o “preço a ser pago”, pois é possível que alguns “durmam”. Portanto, há sempre uma possibilidade de a parousía não se tornar o horizonte existencial do crente. Justamente isto assinala a presença da fraqueza inerente à vida fática cristã (Cf. 2 Cor 12,1-11) que não é um defeito a ser suprimido, mas um elemento inerente à sua experiência de mundo. Quando o cristão antecipa a parousia, ele enfrenta a presença de Satanás, o anticristo, não como uma

---

100 Ibidem, §19.

101 Ibidem, § 25.

força eterna consciente que representa o mal no mundo. O anticristo é aquele que "facilita a tendência decadente da vida; para não sucumbir a ela, é necessário manter-se continuamente vigilante" [102]. A experiência escatológica assume a fraqueza da existência, na medida em que se apropria da tensão existencial inerente à vida fática, que pode se determinar a partir das facilitações presentes na existência decadente, plena de sedimentações, ou pode perfazer-se à luz "do próprio si-mesmo" [103]. Sendo a vida fática uma estrutura performática, a insegurança ou tribulação lhe é congênita. Por este motivo, a mensagem escatológica cristã exige da vida fática do crente uma articulação segundo "o próprio de si-mesmo" inseguro e frágil.

A descrição fenomenológica da experiência cristã de vida fática, cujos contornos centrais para os nossos propósitos foram sinteticamente assinalados acima, interessou a Heidegger por ser uma conformação existenciária que se perfaz em sintonia com a estrutura ontológica da vida fática. Se tomarmos a analítica existencial de *Ser e tempo* como horizonte explicativo desta *Introdução à fenomenologia da religião*, então é possível ver claramente uma correspondência direta entre a mensagem escatológica cristã e os existenciais estruturadores do ser-aí. Estes formam a condição de possibilidade daquela. Isto evidencia o tipo de interesse que Heidegger tem pela abordagem da vida fática cristã. Seu interesse é mostrar, como aparece em "Fenomenologia e teologia", o caráter originário da estrutura da vida fática em relação à sua experimentação no cristianismo primitivo, além de assinalar a dependência que uma reta compreensão desta última mantém em relação à primeira, descrita pela filosofia. Por isso, a questão de Deus e de seu modo de ser é apenas tangencialmente mencionada no escrito de 1920/21. Deus é mencionado somente para retificar que a temporalidade do ser-aí é o lugar em que ele se torna presente. Em outras palavras, somente à partir dos elementos ontológicos pertencentes à vida fática, "é possível entender o sentido do ser de Deus" [104]. Consequentemente, "Por mais originária que seja, a faticidade cristã originária, não alcança nenhum caráter extraordinário, nenhuma peculiaridade" [105]. Se Deus aparece para o campo intencional da experiência cristã da vida fática, então, o sentido de seu ser também não possui nada de extraordinário, pois está assentado na estrutura pré-cristã da vida fática. Por isso, pode-se dizer que, nesta fase do pensamento heideggeriano, a questão de Deus (e de seu ser) é subsumida pela questão da estrutura da existência do ser-aí. Interessa a

---

[102] Ibidem, § 29.

[103] Ibidem, § 26.

[104] Ibidem, § 30.

[105] Idem.

Heidegger remeter todo e qualquer campo fenomênico à estrutura existencial que possibilita sua aparição. Somente através da viragem (die Kehre), Heidegger conquistará um horizonte hermenêutico propício para recolocar a questão da hierofania. As considerações anteriores assinalaram a insuficiência de *O nascimento da tragédia* e *Introdução à fenomenologia da religião* para se pensar a relação entre niilismo e hierofania, a partir de Nietzsche e Heidegger. Isto, no entanto, não possibilita ainda caracterizar a singularidade da proposta desta investigação. Algumas considerações ainda se fazem necessárias. A caracterização anterior dos nossos objetivos das fases de produção de Nietzsche e Heidegger, além das informações deste tópico, ainda não esclarecem a singularidade do nosso problema, apesar de já lançar alguma luz sobre o mesmo. Importa agora comparar a tarefa de nossa investigação com outra três abordagens que se apropriaram de Nietzsche e Heidegger para pensar temas relacionados à teologia, religião e niilismo. Nestas, fica evidente não somente a insuficiência dos pensamentos de juventude de Nietzsche e Heidegger para os intuitos primordiais desta investigação, mas, sobretudo, o obscurecimento desta questão por meio de uma apropriação encurtadora de Nietzsche e/ou Heidegger. Tematizaremos portanto sinteticamente a insuficiência do problema da relação entre morte de Deus e hierofania na "Teologia da morte de Deus", o encurtamento da hierofania no projeto de *demitologização* de Rudolph Bultmann e a ausência do problema da hirofania na filosofia da religião de Gianni Vattimo. Todos os autores que serão abordados possuem uma relação essencial com Nietzsche e/ou Heidegger. Por isso, à luz desta comparação veremos a radicalidade e singularidade de nossa proposta. Se atualmente Nietzsche e Heidegger estão se tornando nomes importantes para a teologia e filosofia da religião, como veremos, eles ainda necessitam de ser apropriados com certa radicalidade, para que mostrem positivamente os contornos ontológicos do sagrado no tempo da patenteação do niilismo ocidental.

Por teologia da morte de Deus convencionou-se chamar um movimento teológico difuso, disseminado especialmente nos Estados Unidos, que comporta diversos teólogos. Apesar de não ser um pensamento com princípios sólidos e esquematicamente sistematizado, pode-se encontrar uma atmosfera comum determinante de diversas posturas teológicas. De certo modo, a radicalidade deste movimento teológico também chamado de "Teologia radical", pode ser compreendida a partir de uma constatação do teólogo Harvey Cox: "A crise em nossa doutrina de Deus é séria. É inegável. Não obstante, nossa continuada e correta insistência na necessidade de encontrar Deus na *totalidade* da vida e não apenas num recinto

‘religioso’ ou de culto não consegue expressar nada que realmente transcenda a ‘história’, fonte de nossa referência experiencial para aquilo de que habitualmente falamos”[106]. Da adjunção da crise na doutrina clássica de Deus e a descoberta da história enquanto lugar de articulação de todo e qualquer sentido, surge a necessidade de “deixar de falar sobre ‘Deus’ durante um tempo”[107], pois “não existe linguagem santa, como tal, e a palavra *Deus* não é sagrada. Todas as linguagens são históricas. Nascem e morrem”[108]. Se o nosso tempo secular inviabilizou a linguagem religiosa tradicional acerca de Deus, então a palavra *Deus* deixou de ter significado unívoco, o que mostra a crise do suporte compreensivo tradicional deste termo. Por isso, afirmaram Hamilton e Altizer, dois conhecidos teólogos da morte de Deus: “ Nossa linguagem tradicional e teológica necessita de um exame profundo; é possível que o modo clássico de pensamento e formas de linguagem não correspondam mais à realidade’[109]. Esta possibilidade para eles tornou-se um fato, pois ambos assinalam a dissolução das bases metafísicas da teologia tradicional e de sua compreensão de Deus. De certo modo, é aí que cabe a menção à expressão nietzschiana “morte de Deus”. Esta pode ser concebida como crise do discurso metafísico, o que, para Vattimo, relaciona-se com o acontecimento cristão da Encarnação de Cristo[110]. É que a Encarnação passa a ser, para ele, a “mundanização de Deus”, o que rompe naturalmente com a possibilidade de se defender a presença de Deus para além do mundo. Da adjunção da morte de Deus nietzschiana e da teologia da Encarnação advém as múltiplas possibilidades de desdobramento da Teologia radical. Por exemplo, se a religião entrou em crise por causa de múltiplos fatores presentes em uma cultura secular como a moderna, então a “Teologia da morte de Deus” vê nisto uma oportunidade de rearticulação da fé. A própria secularização ajuda a fé, na medida em que corrobora a crise da metafísica. Assim, as práticas religiosas ligadas a ritos, orações e expressões simbólicas da fé mostram-se como que destituídas de necessidade, pois era a metafísica que justificava as necessidades de ordem religiosa. Se a religião não é o *habitat* de Deus, então, lembrando a “Teologia da Encarnação”, o mundo é o próprio teatro do Deus encarnado. Nele, o homem contemporâneo pode atualizar as práxis jesuânicas, na lida amorosa com o outro. Como afirmou Hamilton:

> Em resumo: deve-se afirmar a morte de Deus. Foi-se a confiança com que falávamos de Deus

---

106 COX, 1970, p. 18.

107 COX, 1968, p. 291.

108 Idem.

109 HAMILTON; ALTIZER, 1967, p.13.

110 Cf. Ibidem, p. 15: “é somente no cristianismo que encontramos a doutrina radical ou consistente da Encarnação (...) assim sendo, a teologia radical deve compreender que a própria Encarnação efetivou a morte de Deus”.

> e da nossa fé; nossas crenças e nossas experiências religiosas representam pouquíssimo. Atacamos também a religião, considerada como qualquer sistema que use Deus para enfrentar um problema ou necessidade, até mesmo o problema de não se ter Deus. Esperar por Deus, não ter Deus, representa a procura de uma linguagem e estilo que nos capacite talvez, um dia, a encará-lo e a nos alegrarmos na Sua presença.
> Temos um lugar onde ficar esperando esse dia. Não no altar, mas no mundo, na cidade, junto ao próximo em aflição e junto ao inimigo" [111].

A citação de Hamilton já deixa entrever a presença de um certo tipo de escatologia cristã que espera pelo "Deus que virá". Isto certamente é uma incoerência, caso se leve a sério o acontecimento da morte de Deus, que rompe com a compreensão tradicional da escatologia, que se assenta na espera de uma irrupção histórica de Deus no futuro, pois isto seria objetivar a ideia de presença de Deus em um futuro desconhecido, além de concebê-lo como chave resolutória da incompletude ou imperfeição do mundo, o que leva a conceber Deus como fornecedor de uma totalização ontológica do mundo. A solução para lidar com os nossos "tempos de privação"[112] de Deus também reforça a presença de elementos metafísicos na compreensão de Hamilton: imitar a ética de amor ao próximo vivida por Jesus, tomando como estímulo a passagem evangélica de Mateus 25,34 seg., que diz que tudo que fazemos aos pequeninos (excluídos), fazemos ao próprio Cristo. Assim, na ausência de Deus, buscamos a Cristo no serviço ao excluído, sabendo que, agindo assim, seremos salvos[113]. Em outras palavras, o serviço ao próximo é uma estratégia para encontrar Jesus mascarado nos excluídos, para compensar a ausência de um Deus que ainda pode a qualquer momento aparecer. Consequentemente, Hamilton faz da sombra do Deus ausente o sentido de sua teologia. É o velho Deus que se preserva vivo, apesar de ausente.

Já a abordagem de Altizer é mais sutil e profunda. Seu artigo "Teologia e a morte de Deus" parece levar o problema da morte de Deus às últimas consequências. Juntamente por falta de radicalidade, porém, o texto acaba por reinscrever sua teologia em um ponto aquém das consequências nietzschianas da morte de Deus. O texto começa acentuando a impossibilidade de se preservar as imagens cristãs de Deus. A cristandade portanto está em crise porquanto a morte de Deus é um acontecimento epocal que destrói suas bases. A teologia, que sempre legitimou as formas tradicionais do cristianismo, "atravessa a mais profunda crise de sua história" [114]. Para que a teologia recupere um solo legitimador de seu discurso, ela se vê confrontada com a necessidade de assumir o acontecimento da morte de

---

111 HAMILTOM, IN: HAMILTON; ALTIZER, 1970, p.60.

112 Ibidem, p.71.

113 Cf. Ibidem, p.68-69.

114 ALTIZER, In: HAMILTON; ALTIZER, 1970, p.121.

Deus. Nas suas palavras:

> Além disso, partirei da premissa da morte de Deus, assim como foi proclamada por Nietzsche, fato que até o momento tem sido posto de lado ou desprezado pela teologia contemporânea. Encaremos a morte de Deus como um acontecimento histórico: Deus morreu no *nosso* tempo, na *nossa* história, na *nossa* existência. Aquele que pensa como nós não pode aceitar a realidade da presença de Deus e encarar o mundo como Sua criação: tampouco pode ser sensível às clássicas imagens do Criador e de Sua criação. Assim sendo, a aceitação das formas tradicionais de fé não é mais do que uma fuga de caráter gnóstico às cruéis realidades da história [115].

O desafio da assunção da morte de Deus leva à necessidade de elencar conceitos provenientes de pensadores que não perpetuam a dicotomia metafísica sensível/ suprassensível. Neste sentido, o problema da fé em Kierkegaard, especialmente desenvolvido em *Temor e Tremor*, indica um elemento relevante para o desenvolvimento teológico à luz da morte de Deus. Na compreensão de Altizer, a importância de Kierkegaard está na recuperação de um sentido existencial do pensamento dialético. Seu conceito de fé, relacionado diretamente com o caráter existencial da subjetividade humana, não se relaciona com Deus objetivamente. Antes, a relação com Deus é caracterizada pela categoria do *paradoxo*, que, à luz da racionalidade objetivante, abarca o *absurdo*. Assim, a fé kierkegaardiana consente com a morte de Deus, uma vez que o Deus que a ela se dá é um ente objetivamente determinado. A fé, contrariamente, só vigora ao negar a objetividade. Assim, nela, o eterno aparece no tempo e o absoluto dá-se no indivíduo. No entanto, como observa Altizer, o pensamento de Kierkegaard não assume por completo a morte de Deus. " No tempo de Kierkegaard, a morte de Deus ainda não era uma realidade subjetiva. Portanto, a existência humana autêntica culminava com a fé; esta limitava-se a negar a "objetividade'; não existia qualquer necessidade da coincidência dialética dos opostos"[116]. Esta observação mostra que a categoria da subjetividade kierkegaardiana, mesmo que seja concebida existencialmente, ainda não suprimiu a ideia de sujeito, por isso, não engendrou uma dialética radical, onde há uma *coincidentia oppositorum.* Somente com Nietzsche esta ideia de dialética se manifesta, pois sua proclamação "a respeito da morte de Deus abalou a transcendência do Ser" [117].

Com a crise da "transcendência do Ser", Altizer vê em Nietzsche o pensador que afirmou a dialética radicalmente. Com ele, a negação de Deus abriu espaço para a afirmação máxima da existência. O eterno retorno aparece justamente como símbolo de uma afirmação do mundo. Este pensamento abre espaço para uma transfiguração do anúncio jesuânico do

---

115 Ibidem, p. 122.

116 Ibidem, p. 124.

117 Idem.

reino de Deus, que seria a presença de um Outro Ser como fonte de transmutação da história: a Velha Era (Aeon) abriria espaço para a Nova Era da graça divina, o que mostra que o Reino de Deus é uma imanentização de Deus na história. Justamente isto é realizado pelo eterno retorno. Ele transforma "a transcendência em imanência", ao mesmo tempo que encarna "a eternidade em cada Tempo" [118]. A hipótese, portanto, de Altizer é que o eterno retorno de Nietzsche nada mais é que um conceito filosófico que traduz a "pureza da fé escatológica" [119]. Apesar da ideia de eterno retorno negar o conceito tradicional do Deus Cristão, ela ratifica o cerne da mensagem escatológica de Jesus. Como diz Altizer:

> Mas agora o Deus cristão morreu! A transcendência do Ser se transformou na imanência radical do Eterno Retorno: no nosso tempo, existir é viver no meio do caos, fora de qualquer significado cosmológico ou sentido de ordem. A morte de Deus trouxe a ressurreição do autêntico nada; portanto, a fé não pode mais aceitar o mundo como 'criação'. Mais uma vez, a fé deve ver no mundo o *caos*. No entanto, teologicamente, o mundo que o homem moderno chama de *caos* ou *nada* é semelhante ao mundo que a fé escatológica intitula de Velha Era ou velha criação (Aeon), palavras essas que não têm mais qualquer significado ou valor positivos. Portanto, a destruição da existência do mundo possibilitou a renovação da era da fé escatológica, e uma negação definitiva e final em relação ao mundo que pode dialeticamente transformar-se numa afirmação de fé escatológica [120].

A teologia de Altizer transformou o eterno retorno em um símbolo que serviu de critério e pressuposto "para desordenar a história" [121]. Mesmo que Altizer não faça do eterno retorno uma teoria, ele é um modelo para a realização de uma crítica às formas tradicionais de cristianismo. A questão é que o pensamento do eterno retorno não surge em Nietzsche como uma teoria objetiva sobre o cosmos ou sobre o tempo. Ela emerge em consonância com o conceito de vontade de poder[122], que se deriva diretamente da morte de Deus. Como a morte de Deus põe em crise o "em si", o conceito de vontade de poder não descreve nenhuma essência hipostasiada dos entes em geral, mas um jogo performático de elementos plurais. Somente em um determinado tipo de conformação da vontade de poder, como ainda veremos, o eterno retorno pode ser compreendido como horizonte de determinação temporal da existência. É a serviço deste modo de conformação da vida que o eterno retorno aparece enquanto conceito positivo. Ora, como este tipo vital se perfaz singularmente na existência do vivente humano, o eterno retorno não pode se tornar critério de desordenamento histórico, pois isto seria transformá-lo em um princípio moral. O viés ainda moral da interpretação de

---

118 Ibidem, p. 126.

119 Ibidem, p. 127.

120 Ibidem, p. 130. (tradução modificada)

121 Ibidem, p. 138.

122 As considerações sobre o eterno retorno e a vontade de poder serão aprofundadas ao longo da primeira seção deste trabalho. De qualquer modo, o teor do que aqui está sendo dito pode ser, de certo modo, encontrado em CASANOVA, 2003 e RUBIRA, 2010.

Altizer do eterno retorno mostra que o que lhe interessa é fazer deste conceito um meio de ratificação do pensamento escatológico cristão. Como foi dito anteriormente, este foi por ele concebido como uma "nova era". Esta nada mais é que o tempo em que Deus irrompe na história e fornece-lhe uma resolução definitiva para sua precariedade ontológica. Justamente esta esperança se deteriora com a morte de Deus. Não há mais nenhum critério absoluto para julgá-la. Por isso, a ideia de eterno retorno não pode fornecer esta medida para a transformação histórica. Além disso, a experiência do eterno retorno não se dá de uma vez por todas, posto que a dissolução do "em si", com a morte de Deus, não permite conceber nenhum princípio ontológico constante com o qual o homem se identifique. Ora, o modo como Altizer se apropria do eterno retorno, tornando-o critério de transformação da história, pressupõe que este conceito possa indicar algo de ontologicamente constante, no sentido de uma "coisa em si". Por isso, a dialética por ele pensada como *coincidentia oppositorum*, de fato, consegue unificar elementos opostos. No caso do eterno retorno, Altizer introduz o "em si" em um conceito que emerge de sua supressão. Nada mais contraditório.

Se a teologia da morte de Deus possui uma apropriação não radical do acontecimento da morte de Deus[123], a teologia existencial de Rudolph Bultmannn ratifica a insuficiência da abordagem heideggeriana da década de 20, já considerada anteriormente, acerca da questão de Deus, proscrevendo portanto a questão mesma da hierofania. De um modo geral, o cerne da proposta teológica bultmanniana manifesta-se no famoso artigo de 1941, intitulado "Novo Testamento e mitologia"[124]. Seu projeto foi denominado de *demitologização* (*Entmythologisierung*). Para que este projeto se efetive, Bultmann parte do pressuposto de que a *"concepção do universo do Novo Testamento é mítica"*[125]. A cosmovisão neotestamentária funda uma cosmologia tripartite. O universo é fragmentado em três setores ontológicos distintos: terra, céu e inferno. Na terra, habitam os homens, com os demais seres orgânicos, além dos inorgânicos. No céu, Deus compartilha seu espaço com os anjos. E, no inferno, o Diabo e seus demônios fazem da sua região um lugar de eterno tormento. A terra, localizada entre céu e inferno, é tanto o lugar da labuta, do natural e das relações sociais, quanto o "cenário da atuação de poderes sobrenaturais, de Deus e de seus anjos, de Satã e de seus

---

123 A "Teologia da morte de Deus" é muito mais abrangente do que esta sendo aqui exposto. No entanto, os dois teólogos aqui considerados são paradigmáticos para se compreender uma tendência de todo este "movimento teológico". Há, certamente, outros aspectos em que aparece a "superficialidade" da assunção da morte de Deus. No entanto, os que aqui foram expostos já permitem mostrar a diferença em relação ao problema levantado por nossa investigação.

124 Cf. BULTMANN, 1999, p. 5-47.

125 Ibidem, p. 5.

demônios” [126]. O ser humano aparece como elemento canalizador dos poderes divinos e demoníacos. Seus atos e pensamentos podem ser focos destes poderes, o que mostra a ausência de autonomia neste tipo de compreensão antropológica. A história humana e a ordenação dos cosmos não são explicadas por leis naturais, mas pelas forças ocultas atribuídas a Deus e aos demônios.

Se a terra é o palco das ações de Deus e do diabo, então, da oposição destas forças emerge uma compreensão escatológica da história, formulada também em linguagem mítica. No final dos tempos, Deus envia seu filho unigênito (Cf. Jo 3,16). Este torna-se um divisor de águas, pois abre as portas para a salvação, ao mesmo tempo que apresenta o critério justo que define os que serão condenados. O filho é “um ser divino preexistente” [127], conforme a mitologia gnóstica apropriada pelos hagiógrafos neotestamentários. Em forma humana, o filho sofre toda sorte de injustiça e acaba amaldiçoado na cruz. Vence a morte e logo depois ressuscita. “Sua ressurreição é o começo da catástrofe cósmica através da qual será aniquilada a morte trazida ao mundo por Adão; os poderes demoníacos universais perderam seu poder.[128] Após a ressurreição, o servo sofredor torna-se rei e senta-se à direita do Pai. Sobre nuvens, o filho volta à terra e realiza o juízo final, julgando vivos e mortos. Após o julgamento o filho destrói a morte, a dor e o sofrimento (Ap 21). Os seguidores do filho, pertencentes à sua Igreja, são capacitados para as bençãos que emergem da salvação.

Essa linguagem é totalmente mitológica. Para Bultmann, isto é extremamente problemático. O revestimento mitológico da mensagem cristã não permite atualizá-la para o homem moderno. A época em que estamos já impõe um limite em nossa capacidade compreensiva. No que concerne ao mito, seu universo é-nos totalmente destituído de sentido. Isto porque seu horizonte hermenêutico não possui um ponto sequer de intercessão com o nosso. Consequentemente, para que a proclamação bíblica nos seja relevante e nos fale algo, faz-se mister demitologizá-la. Inicialmente, o verbo *demitologizar* parece abarcar um significado restritamente negativo. Se mitologizar assinala a ação de engendramento do mito enquanto linguagem capaz de significar algo e mobilizar a estrutura compreensiva do homem, a demitologização parece ser a distorção do poder significativo do mito e de sua relação com a compreensibilidade humana. A negatividade inerente à demitologização está a serviço da

---

126 Idem.

127 Ibidem, p. 6.

128 Idem.

disseminação da mensagem bíblica para o homem moderno. Consequentemente, a demitologização parece tomar a modernidade como critério de validação do discurso bíblico. Com isto, a demitologização passaria a colocar-se a serviço do projeto iluminista da modernidade, legitimando a ciência como critério de validação do discurso e também da verdade. A desobstrução do arcabouço mítico da Bíblia estaria a serviço do horizonte iluminista e cienticifista moderno, o que seria um modo de deixar retornar os princípios da "teologia liberal" do século XIX. Justamente isto é negado por Bultmann. Seu projeto demitologizador possui caráter eminentemente positivo. Para compreendê-lo, basta inicialmente citar uma passagem do artigo "O problema da demitologização":

> Sob *demitologização* entendo um *procedimento hermenêutico* que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto a seu teor de realidade.
> A fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada.
> Propõe-se igualmente uma determinada compreensão da realidade.
> Ora, o termo *realidade* pode ser entendido num duplo sentido. Usualmente entende-se sob "realidade" *a realidade do mundo representada na visão objetivadora*, a realidade dentro da qual se encontra o ser humano, na qual ele se orienta ao confrontar-se com ela, com cujo nexo ele conta e calcula a fim de dominá-la e, assim, assegurar sua vida. Essa maneira de olhar a realidade foi formada na ciência natural e na técnica por ela possibilitada.
> Essa maneira de ver a realidade é, como tal, demitologizadora, na medida em que elimina a atuação de poderes que colocam em andamento e mantêm o processo da natureza, seja a atuação de poderes que interrompem esse processo[129] .

A demitologização é um "procedimento hermenêutico", no sentido tradicional da expressão: ela é uma técnica de investigação das camadas de sentido de um texto. No seu caso, esta técnica está voltada para a análise da literatura bíblica. Neste procedimento, importa analisar o "teor de realidade" dos mitos, pois se o objetivo final da interpretação bíblica é atualizar no tempo presente sua mensagem essencial, então a avaliação do teor de realidade do mito torna-se elemento central para a perpetuação da proclamação cristã. Neste caso, "o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada". O critério de análise da adequação ou inadequação da linguagem mítica, na passagem acima, é a objetividade científica. Esta mesma aparece como demitologizadora, pois, ao deparar-se com o universo hermenêutico do mito, ela dissolve sua validade. Isto porque a ciência compreende a realidade a partir de uma "visão objetivadora". Se a objetividade aparece como critério de validação discursiva, a linguagem mítica torna-se inadequada, pois o mito não posiciona objetivamente os entes. Por isso é que a ciência e o homem moderno são essencialmente demitologizadores. Ao assumir a demitologização como procedimento hermenêutico, Bultmann parece traduzir e ratificar tão-somente uma exigência moderna, o que equivaleria a dizer que sua teologia nada

---

[129] Ibidem, p. 95

mais é que um iluminismo com roupagem religiosa. Se não é isto que caracteriza a demitologização bultmanniana, então é porque seu fundamento não é a objetividade moderna. No citado artigo "O problema da demitologização", Bultmann deixa claro que os pressupostos da ciência moderna, norteados pela ideia de objetividade e pelo critério da certeza no que tange à verdade, tornaram-se questionáveis. Mas, isto não invalida a ideia de inadequação da linguagem mítica, pois, em sentido mais originário, a linguagem mítica não se adequa àquilo que ela objetiva designar, pois em todo mito o não mundano é representado mundanamente e o transcendente torna-se imanente ao referir-se a algo intramundano[130]. Com isto, Bultmann reposiciona a linguagem mítica, não frente à ciência, mas frente à existência humana. Por quê? Como diz Bultmann: "A mitologia expressa uma determinada compreensão da existência humana" [131]. E não se trata de qualquer compreensão. No mito, o que está em jogo é o modo próprio de ser do homem. Se o mito não consegue expressar este ser, a demitologização não poderá ter função meramente negativa. "A demitologização, por sua vez, pretende expressar a verdadeira intenção do mito, a saber, a intenção de falar acerca da verdadeira realidade do ser humano" [132].

À medida que Bultmann reconduz o mito à existência humana, o que ele entende por demitologização nada mais é que uma adaptação do procedimento da destruição heideggeriana [133] no âmbito da teologia bíblica. Isto confere positividade à demitologização. Ela "desobjetiva" o discurso teológico e reinscreve os fenômenos que aparecem para a fé no tipo de existência que o condiciona. Assim, o mito perde seu caráter objetivante e torna-se uma repercussão discursiva de um tipo de compreensão existencial: a compreensão existencial sob o modo da *fé*. Consequentemente, Deus não é mais um ente entre os entes; não é mais o objeto transcendente supremo. Ele só pode ser ele mesmo como correlato da experiência existencial da fé. Neste sentido, somente neste horizonte existencial acontece a *ação de Deus*. Ela não é uma intervenção na ordem objetiva, pois para que Deus aparecesse deste modo, ele mesmo deveria tornar-se objeto ou ser reduzido à condição de uma simples causa eficiente dos fenômenos mundanos, o que pressupõe sua redução ontológica ao estado de objeto ou ente presente à vista (vorhanden). Como Deus só é Deus na fé e esta é uma experiência existencial, ele age não objetivamente na articulação de um tipo específico de existência. Nas

---

130 Ibidem, p. 54.

131 Idem.

132 Ibidem, p. 101.

133 Cf. S.Z./S.T. §6.

palavras de Bultmann:

> Visto que Deus não é um fenômeno mundano objetivamente constatável, só se pode falar de seu agir de tal modo que, ao mesmo tempo, se fale de nossa existência que é atingida pelo agir de Deus (...)
> Deve-se, porém, sustentar igualmente que só se pode falar do ser-atingido pelo agir de Deus como um acontecimento existencial que não é objetivamente constatável, não é objetivamente comprovável.
> Ora, todo ser-atingido existencial ocorre, em cada caso, numa situação concreta, e é plausível, ou é por assim dizer evidente para a pessoa atingida, que essa situação também seja atribuída ao agir de Deus – o que é perfeitamente legítimo, desde que a origem na vontade de Deus não seja confundida com uma causalidade acessível ao olhar objetivador [134].

Como, então, se pode falar de Deus no projeto da demitologização? Em um primeiro momento, só se pode falar dele a partir do modo como somos por ele atingidos existencialmente. Já em 1925, no artigo "Que sentido faz falar de Deus?" [135], Bultmann diz peremptoriamente que falar *sobre* Deus é impossível, pois seria reificá-lo. A reificação de Deus pressupõe uma relação de pura "exterioridade" com ele. Como Deus somente se torna vigente através do "ser-atingido" existencialmente por ele, não é possível tratá-lo no nível da exterioridade. Isto equivale a dizer que Deus é vigente somente no interior de um interesse existencial por ele. Conclusão: "quando se pretende falar de Deus, é preciso, ao que tudo indica, *falar de si próprio*" [136]. Nesta perspectiva existencial, a expressão "falar *de* Deus" apresenta-se com duplo sentido. Deus pode ser afirmado como "totalmente outro", não no sentido de que ele está situado para além da existência, exterior a mim. Ele é totalmente outro, porquanto se diferencia radicalmente de um modo de ser "mundano", que reduz o ente à pura objetividade [137]. Neste sentido, existo no modo do *pecado* e, para este modo de ser, Deus é totalmente outro. Por outro lado, podemos falar de Deus como *atuante.* Este é o sentido positivo do falar de Deus. A ação divina, porém, não é um conjunto de causas que interferem no curso "natural" do cosmos. Antes disso, Deus como atuante significa que sua presença sempre se dá na existência e para a existência. Por isso, Deus é Deus no aqui e agora (*hic et nunc*) da existência, não sendo uma promessa *post mortem* ou um ponto final de uma larga trajetória na terra. Como disse Bultmann no artigo "Jesus Cristo e mitologia," ratificando nossas considerações:

> A ação de Deus não se refere a um acontecimento que eu possa perceber sem estar implicado nele como ação de Deus, sem que eu mesmo tome parte nessa ação como objeto dela. Em outras palavras, falar do Deus atuante somente pode ser um acontecimento para o ser humano

---

134 Ibidem, p. 101-102.

135 BULTMANN, 2001, p. 21-32.

136 Ibidem, p. 23.

137 Cf. Ibidem, p. 24-25.

> aqui e agora, já que o ser humano vive dentro dos limites do espaço e do tempo. Falar do Deus atuante significa que nos encontramos frente a Deus, interpelados, interrogados, julgados ou abençoados por Deus[138] .

Em um primeiro momento, pode-se observar que esse pensamento reatualiza o cerne da doutrina protestante da *justificação pela fé.* A positividade do discurso sobre Deus consiste justamente em afirmar a impossibilidade de posicioná-lo como objeto e de se assegurar de sua natureza. Isto levaria a recair no problema da justificação pelas obras, cujo esteio, para o protestantismo histórico, é o asseguramento de um caminho objetivo para a salvação e a redução desta ao caminho assegurado. As "boas obras", que são esta via, já seriam previamente determinadas, o que dissolve a problematicidade existencial dos átrios da fé. Neste sentido, pensar Deus como agente é o grande desafio do discurso teológico, pois tal descrição não reifica Deus, inserindo sua vigência em um campo existencial destituído de segurança: a fé. Dito de outro modo, frente a Deus, o homem não pode requerer segurança. Em um segundo momento, o projeto da demitologização, cujo alvo é retraduzir a mensagem evangélica para o homem moderno, legitima-se por causa da analítica existencial heideggeriana. A destruição bultmanniana reconduz o mito ao projeto da analítica existencial de Heidegger[139]. É a *Eigentlichkeit* (autenticidade) tematizada em *Ser e tempo*, cujo sentido se manifesta na temporalidade, que passa a ser o critério válido para o anúncio cristão, segundo Bultmann. O problema é que a singularização do ser-aí não possibilitou descrever em Heidegger a textura ontológica do sagrado e, consequentemente, também não em Bultmann. A ideia de Deus como ato ou atuante somente possibilita dizer que Deus manifesta-se no arco de realização da temporalidade da existência. Mas, qual é sua textura? Será que é impossível falar de Deus sem objetivá-lo? Assim como a *Introdução à fenomenologia da religião*, de Heidegger, a teologia existencial de Bultmann não permite dizer nada sobre a hierofania, mas sim sobre um modo existenciário específico do homem: a fé. Não é à toa que a teologia de Bultmann acentuou, como Heidegger, a escatologia como eixo da fé cristã. Para os dois, a escatologia é o lugar onde Deus é antecipado para a existência atual do homem de fé. Mas, como surge o sagrado ? Qual a sua constituição ontológica? Isto Bultmann não disse, nem teria como dizer.

Para finalizar este tópico, deve-se mencionar o nome do filósofo italiano contemporâneo Gianni Vattimo. Sua filosofia da religião, baseada sobretudo em sua

---

138 BULTMANN, 1999, p.83.

139 Isto está explicito em BULTMANN, 1999, p. 69-78

interpretação de alguns elementos da obra de Nietzsche e Heidegger, parece se aproximar da proposta da presente investigação. Vattimo assume o acontecimento do niilismo como elemento positivo para a revalidação do discurso religioso. Porém, o que ele entende por reinscrição do discurso religioso na modernidade tardia que é a nossa, cuja compreensão possui certo rebuscamento, obscurece por completo o tema da hierofania. Como seu pensamento em torno da religião nasce da articulação entre morte de Deus e niilismo e assume Nietzsche e Heidegger como fornecedores dos conceitos necessários para repensar a experiência religiosa na contemporaneidade, tematizá-lo, ainda que sucintamente, possibilita explicitar a singularidade de nossa proposta, através de um pensador que se aproxima de nossos intuitos, mas se diferencia de nós essencialmente. No que concerne à questão aqui levantada, deve-se começar perguntando pelo modo vattimiano de articulação entre morte de Deus e niilismo e a positividade hermenêutica que daí advém para a interpretação do fenômeno religioso.

Para a proposta aqui almejada, deve-se registrar que a "filosofia da religião" de Vattimo parte de pressuposto de que "Deus morreu". Como já destacado anteriormente, a expressão nietzschiana "Deus morreu" não é um dado objetivo que poder-se-ia verificar através de algum procedimento metodológico. Por isso, dizer que Deus morreu "não é um modo de exprimir poeticamente, em 'imagens', uma 'tese metafísica'"[140]. É somente o anúncio de um acontecimento de ordem hermenêutica, no sentido em que a existência humana já está na modernidade tardia em meio a um horizonte compreensivo em que Deus não se faz necessário. Apesar de não ser uma tese de ordem metafísica, a morte de Deus assinala um acontecimento hermenêutico onde a metafísica não mais possui normatividade. Como já estamos neste horizonte, ele mesmo nos exige uma resposta, no sentido de que devemos assumi-lo como nosso destino e corresponder aos múltiplos desafios que dele emergem. Se devemos levar adiante os desafios decorrentes da morte de Deus, necessitamos primeiramente nos questionar acerca da consequência radical deste evento hermenêutico. Vattimo entende que, se Deus morreu, então, como também nós afirmamos, as metanarrativas se dissolveram[141]. Em outras palavras, tornou-se impertinente, em meio ao desdobramento da modernidade, descrever objetivamente a realidade, pois com a morte de Deus subtraíram-se os fundamentos estáveis preservadores e sustentadores das metanarrativas metafísicas. Como

---

140 VATTIMO, 1999, p. 19.

141 Cf. VATTIMO, 2004, p. 51.

consequência disto, “uma realidade concebida como jogo de interpretações e não (mais) como presença estável de coisas definidas em si mesmo que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente é, em muitos sentidos, uma realidade enfraquecida” [142]. Mas, por que isto é assim? Qual a relação entre crise das metanarrativas, jogo de interpretações e enfraquecimento da realidade?

A dissolução dos princípios estáveis do mundo rompe com a possibilidade de que o conhecimento seja um espelhamento de um estado de fato dos entes. Assim, todo conhecimento envolve o conhecedor naquilo que é conhecido[143]. Isto equivale a dizer que os fatos são feitos, ou seja, produzidos por um processo interpretativo. Por isso, a hermenêutica recebe deste acontecimento um significado ampliado: deixa de ser somente uma técnica interpretativa de textos, sobretudo religiosos, e passa a “coincidir com a mesma experiência do mundo”[144]. O mundo é, agora, o resultante de um processo multifacetário interpretativo. A configuração que ele ganha não depende de qualquer tipo de princípio ontológico unitário e subsistente. Vattimo chega a se apropriar do título do conhecido livro de Paul Ricouer, *O conflito das interpretações*, porém, com sentido alterado, para mostrar que o mundo possui uma diversidade de princípios móveis e relacionais[145]. Dito de outro modo, a pulverização dos princípios interpretativos do mundo transfigura a noção de fundamento unitário em uma rede de interpretações históricas de produção de configurações mundanas. Disto emerge e a ideia de enfraquecimento da realidade. A realidade enfraquecida é aquela que não se sustenta em princípios ontológicos sólidos ou fortes. A solidez e força das ontologias referem-se à perenidade do substrato ontológico estruturador do real. Como a morte de Deus deteriorou a existência deste tipo de fundamentação ontológica, então seu resultado imediato, manifesto no caráter interpretativo do mundo, produz uma *ontologia fraca* (debole). Justamente neste enfraquecimento aparece a experiência positiva do niilismo, segundo Vattimo.

A supressão dos esteios metafísicos, derivada da morte de Deus, engendra o niilismo. Este não se refere a qualquer tipo de “metafísica do nada” [146], ou seja, a nadificação inerente ao niilismo não diz que o antigo ser não é, e que o não-ser é. Isto seria pensar o não-ser positivamente, como uma presença constante; portanto, o niilismo não é uma metafísica

---

142 Ibidem, p. 65.

143 Cf.VATTIMO, 2006, p. 64.

144 VATTIMO, 1999, p. 16.

145 VATTIMO, 2004, p. 65.

146 VATTIMO, In: VATTIMO; DERRIDA, 2000, p. 106.

da ausência positivamente pensada. O niilismo "só pode ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento" [147]. A consequência do niilismo é a sua transformação em um tipo específico de ontologia: a *ontologia niilista*[148]. Esta caracteriza-se por uma des-essencialização da ideia aristotética da plurivocidade do ser. O ser se diz de múltiplos modos, porque o ser é o resultado de um processo interpretativo ininterrupto. Se isto é verdade, então o acontecimento da morte de Deus e a ontologia a ele correlata geram um enriquecimento semântico do mundo, pois suas configurações não mais poderão ser reconduzidas a qualquer região identitária unitária. As identidades não são fornecidas por nenhuma região ontológica que não seja ela mesma o resultado do entrecruzamento de interpretações históricas. Isto transforma o niilismo em fonte de enriquecimento ontológico. Desta transposição advém a possibilidade – e também *necessidade* – de assunção do discurso religioso.

A ontologia niilista acompanha a "Babel da tardia modernidade"[149], ou seja, uma pluralidade de interpretações e narrativas torna-se possível com o enfraquecimento das estruturas estáveis do mundo. Isto elimina consequentemente as bases filosófico-metafísicas do ateísmo ocidental. Não há mais como provar a inexistência de Deus, porque não há nenhuma estrutura estável para fornecer uma medida correta e absoluta dos discursos objetivistas. Por isso, não há nenhuma razão plausível que legitime a ausência do discurso religioso na filosofia. Como diz Vattimo: "Os filósofos hoje parecem ser, em sua maioria, irreligiosos ou antirreligiosos somente por inércia e não em função de fortes razões teóricas"[150]. Porém, mesmo que a filosofia contemporânea por vezes não assuma a religião como tema ou foco de investigação, ratificando posturas ateias advindas do iluminismo e positivismo, é notório o retorno da religião nas sociedades pós-industrais. Este acontecimento certamente não possui univocidade. Ele, registra, porém, certa positividade para a investigação filosófica.

Por um lado, o retorno da religião é signo de uma certa *reatividade* do homem

---

147 Ibidem, p. 127.

148 Cf. VATTIMO, 1999, p. 74-75.

149 VATTIMO, 2004, p. 24.

150 Ibidem, p. 27.

152 VATTIMO, 2000, p. 92.

ocidental da modernidade tardia. As guerras do século XX, os desafios da ciência biomédicas, com a imposição de desafios bioéticos, e o ecocídio decorrente do desenvolvimento tecnológico fornecem condições existenciais desesperadoras, pois engendram "perda do sentido da existência" e " verdadeiro tédio"[151]. A religião traria, neste sentido, fundamentos sólidos de volta, suprimindo a insegurança atual do homem ocidental. Simultaneamente, a dissolução das metanarrativas, em um primeiro momento, abre um campo favorável ao desenvolvimento do *relativismo*, autonomizando *verdades locais*, sem encontrar um princípio vinculativo unitário dessas verdades. Como reação ao relativismo, o fundamentalismo religioso e os seus pensamentos comunitaristas passam a ser respostas para o refortalecimento das sociedades e grupos sociais em crise com a morte de Deus[152]. Neste sentido, o retorno das religiões é signo de fuga perante o desafio de assunção do caráter interpretativo do mundo. Não é neste sentido que o retorno da religião é um acontecimento positivo, para Vattimo. Também Vattimo não se interessa pela ideia de que a positividade do retorno da religião estaria ligada a uma necessidade decorrente da delimitação do poder de realização da filosofia, como se a crise do caráter metafísico desta exigisse a religião como meio de acesso a uma região ontológica mais elevada que aquela alcançável pela filosofia. Isto seria preservar a possibilidade mesma de acessar a "coisa em si", já dissolvida com a morte de Deus.

A ontologia niilista de Vattimo, assentada no interpretacionismo, caracteriza-se por ser um *pensamento histórico*. A partir de Heidegger e Gadamer, Vattimo pensa a história como consequência de *envios do ser*, no sentido de que a história fornece campos hermenêuticos finitos com os quais nossa existência se realiza e se encontra em diálogo constante. Isto historiciza a origem de nossa existência e de nossas possibilidades discursivas. Os campos hermenêuticos são históricos e são modificados pela reinserção de novas interpretações. A estrutura eventual destes campos, que Vattimo entende que encontra-se na obra de Heidegger, fornece a explicação da existência de uma origem não metafísica de nossas experiências de mundo. Somos portanto permeáveis às mensagens advindas dos eventos histórico-hermenêuticos a partir dos quais tecemos nossa existência. Justamente daí advém a positividade do regresso atual da religião. Este não se refere somente ao fato de as religiões históricas retomarem suas forças na cultura, mas sobretudo à "identificação geral da religião com a positividade, no sentido de factualidade, eventualidade etc" [153]. Dito de outro modo, a

151 [153] Cf. VATTIMO, 2004, p. 112-113.

152

153 VATTIMO, 2000, p. 97.

religião se coadunaria com o caráter eventual, histórico e interpretativo do mundo e da existência humana. Esta linha interpretativa abre o campo para o reconhecimento da identificação entre secularização e cristianismo[154].

Para Vattimo, a secularização não tem por essência a transposição de uma sociedade marcada por calores teológicos cristãos para uma sociedade assentada na autonomia da subjetividade e de seus respectivos valores. A secularização designa sobretudo o conjunto de "fenomênos de enfraquecimento"[155] , no sentido vattimiano do termo enfraquecimento, das estruturas estáveis do mundo. Justamente isto só foi possível por causa do cristianismo, não no sentido de que este é o pressuposto da negação daquele, mas de que a secularização é o desdobramento do caráter interpretativo do cristianismo, presente sobretudo na *teologia da encarnação*[156]. Na encarnação, é Deus mesmo que se identifica com o mundo ou com a história, enfraquecendo o sentido de sua transcendência ou imutabilidade. Se esta mensagem fez-se histórica, por ter fornecido um horizonte hermenêutico decisivo para o Ocidente, então, ela mesma se consumou com a secularização moderna e esta com o interpretacionismo decorrente da morte de Deus. Consequentemente, a encarnação do filho, elemento essencial do evento cristão, vigora na ontologia niilista contemporânea[157]. O niilismo afirmado por Vattimo, portanto, por paradoxal que seja, tem como consequência a assunção do desdobramento hermenêutico da encarnação divina, que se manifesta no caráter hermenêutico de nossas experiências de mundo.

Dessa interpretação da co-pertença de niilismo, secularização, encarnação e interpretação, surge o campo de reaparecimento do sagrado[158]. Como este se caracteriza? A resposta a esta pergunta Vattimo não fornece. A consequência de sua "filosofia da religião" não é outra senão mostrar a co-pertença do evento cristão e da secularização moderna. As únicas noções positivas da nova configuração da religião no Ocidente contemporâneo são a *caridade* e o *perdão*, pois os princípios metafísicos legitimadores dos demais aspectos morais e dogmáticos do cristianismo se esvaíram com a morte de Deus[159]. Por isso, a ontologia niilista nada diz sobre a hierofania. A razão disto está na ausência de uma consideração

---

154 Cf. VATTIMO, 1991, p. 73-94.

155 VATTIMO, 2004, p. 101.

156 Idem.

157 Cf. Ibdem, p. 35.

158 Cf. Ibdem, p. 32-35.

159 Cf. VATTIMO, 2000.

positiva dos contornos ontológicos do interpretacionismo e das noções conceituais heideggerianas apropriadas por Vattimo. Este preocupa-se em tematizar a questão da religião a partir da assunção do caráter dissolutivo da morte de Deus, sem pensar e mostrar como o real volta a ter densidade ontológica a partir do momento em que entram em crise os fundamentos estáveis do mundo. Apesar de Vattimo transformar o niilismo em condição de possibilidade do retorno da religião, ele não tematiza o teor do sagrado à luz da crise da metafísica. O modo como posiciona o problema está mais preocupado em fugir dos elementos ontológicos pertencentes às metanarrativas filosóficas do que em fornecer a positividade de uma outra compreensão ontológica que estabeleça a medida de um discurso que tematize o modo como o sagrado se configura em uma compreensão de mundo destituída de fundamentos últimos. Por isso, para a proposta almejada pela presente investigação, não é suficiente se conduzir pelo modo de tematização vattimiano em torno da religião, mesmo que algumas de suas considerações concernentes à crise das metanarrativas se identifiquem com as nossas.

As informações anteriores possibilitaram apresentar de certo modo a singularidade de nossa abordagem das obras de Nietzsche e Heidegger em relação à temática da co-pertença de niilismo e hierofania. Se as obras da primeira fase destes autores parecem assinalar o fato de que eles tematizaram o problema da hierofania, seja pensando a questão da teogonia ou mesmo a vida fática cristã, ficou claro que tais abordagens são insuficientes para o que é proposto nesta investigação. Do mesmo modo, a partir de três apropriações de Nietzsche e/ou Heidegger, com a finalidade de pensar a teologia ou a filosofia da religião contemporânea, ficou também evidente a especificidade da nossa questão. De certo modo, pode-se dizer que há uma pequena tradição que repõe o problema de Deus e/ou da religião a partir da crise das metanarrativas. No entanto, parece que a descrição da hierofania a partir do niilismo ainda faz-se ausente. As referências anteriores a certos autores contemporâneos mostraram o que está sendo assinalado. Parece, portanto, que o sagrado não foi nomeado não metafisicamente, mesmo que, como disse Vattimo, a morte de Deus reabra espaço para sua tematização. Por outro lado, ficou evidente que mesmo em Nietzsche e Heidegger o tema da articulação entre niilismo e hierofania, além da explicitação dos contornos ontológicos desta última, não está explicitamente manifesto. No entanto, isto só quer dizer que, para que levemos adiante nossa proposta, teremos que recortar interpretativamente seus pensamentos. Em Nietzsche, os principais conceitos que auxiliam em nossa tarefa, como já dito, advém da sua obra tardia

(terceira fase). Já na obra de Heidegger, o foco de investigação recai na fase posterior à virada (die Kehre) da década de 30. Isto não quer dizer que não iremos nos deparar com a obra de outros períodos de produção destes autores. Quer dizer somente que estes períodos não serão aqui centrais. Mas, qual será a estratégia de abordagem aqui empregada? Qual hipótese nos norteará?

A caracterização da hipótese e a divisão do trabalho

Como ficou claro, a proposta norteadora da presente investigação é a caracterização ontológica da hierofania, a partir da assunção da positividade intrínseca ao acontecimento do niilismo ocidental. Para a consumação deste objetivo, os pensamentos tardios de Nietzsche e Heidegger nos são essenciais. Por isso, o problema anteriormente posicionado da articulação entre niilismo e hierofania será pensado a partir destes dois autores. Neste sentido, a presente proposta apresenta um duplo movimento: a) elucidar o conceito de niilismo em Nietzsche e Heidegger; b) caracterizar ontologicamente a experiência hierofânica que emerge da positividade do horizonte hermenêutico aberta pelo niilismo. Apesar dos horizontes interpretativos de Nietzsche e Heidegger não serem os mesmos, ambos não compreendem o mundo a partir de hipóstases ontológicas. Ainda que ambos caracterizem a metafísica de forma diferenciada, seus pensamentos movem-se em um horizonte *sui generis* se comparado com a tradição. A tematização do problema da hierofania em ambos, a partir dos pressupostos já assinalados (positividade do niilismo e a assunção da morte de Deus), não é aleatória. Em Nietzsche, como ficará claro ao longo da investigação, a hierofania ganha contornos existenciais, pois a experiência do sagrado depende de um tipo específico de articulação da vontade de poder, onde a singularização do vivente humano torna-se necessária. Já em Heidegger, a hierofania acontece no interior do modo próprio de articulação dos mundos epocais, o que significa dizer que o sagrado emerge nos átrios do acontecimento apropriativo (*Ereignis*), conceito central do pensamento tardio heideggeriano, que responde pela gênese dos mundos históricos. Nesta compreensão, o sagrado não necessita da singularização do ser-aí, nos moldes de *Ser e tempo*, para irromper no mundo. Destarte, no que concerne a hierofania, Nietzsche e Heidegger fornecem compreensões diferentes, porém, complementares. Cada qual posiciona o problema da hierofania de um modo diferente. As respostas a esta questão são complementares, caso levemos em conta o acontecimento

histórico do niilismo e os impasses por ele gerados. Considerando as informações provisórias acerca da morte de Deus, pode-se considerar dois grandes impasses advindos do niilismo, a saber, um impasse existencial e outro cosmológico. O primeiro diz respeito ao modo de determinação da existência de cada humano sem os esteios metafísicos que geravam sentidos absolutos para a existência. Já o segundo refere-se ao problema da refundamentação do mundo sem *hipóstases* metafísicas. Se anteriormente estas duas questões recebiam de algum tipo de plano metaempírico suas respostas, com a morte de Deus, a existência e o mundo perdem apoios absolutos, o que equivale a dizer sagrados. Por isso, a caracterização da hierofania a partir de Nietzsche e Heidegger não é aleatória. Como foi dito, suas abordagem são, para os nossos propósitos, complementares. O primeiro mostra a possibilidade de redescobrir o sagrado em meio à competência existencial do vivente humano; e o segundo reinscreve o sagrado no modo de determinação do mundo. Juntos, estes pensadores fornecem respostas plausíveis para a questão de hierofania no tempo da morte de Deus.

Considerando a especificidade dos horizontes hermenêuticos de Nietzsche e Heidegger, marcados pela supressão de hipóstases ontológicas e pela assunção do devir como elemento constitutivo do real, pode-se formular a hipótese norteadora desta pesquisa a partir dos quatro seguintes tópicos:

a) Devido aos horizontes hermenêuticos dentro dos quais se desdobram os pensamentos de Nietzsche e Heidegger, todas as suas considerações acerca do sagrado referem-se a uma dinâmica ontológica não metafísica;
b) Se Nietzsche e Heidegger inscrevem o sagrado em seus pensamentos sob bases hermenêuticas não metafísicas, a questão da hierofania em seus pensamentos não pode ser compreendida como pertencente a qualquer tipo de Teologia negativa ou mesmo positiva, já que tais teologias compreendem a linguagem teológica como apofática ou catafática, cujo pressuposto ontológico é a ideia de que o ser nada mais é que algo simplesmente dado;
c) Porquanto o sagrado, em Nietzsche e Heidegger, é compreendido como um aspecto inerente ao processo estruturador da totalidade do ente, e porquanto tais pensadores pensam o real como temporalmente determinado, suas tematizações do sagrado não engendram nenhum novo tipo de politeísmo, mas uma compreensão polimórfica do sagrado;

d) Se a modernidade vigora à medida que engendra uma certa dessacralização absoluta do mundo, a sacralização do todo no pensamento de Nietzsche e Heidegger é a resposta não religiosa e não metafísica para o niilismo.

A partir dessas afirmações, a hipótese norteadora desta pesquisa pode ser expressa nos seguintes termos:

- *Se Nietzsche e Heidegger não consideram o niilismo tão-somente através de uma abordagem negativa do mesmo, expressa em termos de dissolução dos princípios vinculadores da tradição; se o niilismo é analisado por esses autores à luz de horizontes hermenêuticos não metafísicos; se estes horizontes possibilitam, à luz dos desdobramentos ontológicos do niilismo, reinscrever o problema da hierofania na filosofia; levando em conta que os contornos destas abordagens do sagrado assumem o devir como seu elemento essencial, então, o sagrado aí considerado não se adequa às considerações teístas, deístas, ateístas acerca de Deus, tampouco pode ser analisado sob os vieses das linguagens catafática e apofática da teologia cristã ocidental. Considerando que Nietzsche e Heidegger pensam o real como temporalmente determinado, então, sob esta perspectiva, ambos possibilitam compreender o sagrado polimorficamente, já que a temporalidade fornece ao sagrado historicidade, o que o faz ter diversas conformações possíveis.*

Mas, que caminho iremos percorrer para confirmar ou rejeitar a hipótese acima? O caminho será, como explícito no título do presente trabalho, o da *confrontação*. Como assim? Para responder esta questão, deve-se ter em mente que não se trata, aqui, de justapor as abordagens de Nietzsche e Heidegger, concernentes à hierofania e ao niilismo. Antes disto, deve ficar claro que *a presente investigação se concentrará na obra de Nietzsche*, no que concerne ao problema da relação entre niilismo e hierofania. Heidegger aparecerá, *primeiramente*, como *opositor* ao caminho e à abordagem que será aqui intentada. O resultado da investigação acerca da relação entre hierofania e niilismo na obra de Nietzsche deve ser confirmado através de um confronto com Heidegger, pois, dentre os conceitos nietzschianos acerca da verdade, o mais originário deles, como será visto, é o que afirma que a verdade acontece em uma experiência de aumento do poder interpretativo do vivente. Para que isto se efetive, como veremos, deve-se confrontar a interpretação do singular (no caso presente, a

interpretação singular da obra de Nietzsche que será por nós realizada) com uma perspectiva antagônica. Quanto mais uma interpretação resiste e consegue dominar interpretações adversas, mais forte ela se torna. Neste sentido, se ela abarca uma perspectiva contrária dotada de muita intensidade, mais verdade ainda a interpretação em questão conquista, pois a verdade se identifica, neste sentido, com a integração ou apropriação de princípios interpretativos antagônicos e com a experiência de autossuperação da malha vital do singular advindo deste processo integrador. Porquanto Heidegger, após a viragem do seu pensamento, inscreve Nietzsche nos átrios do niilismo (metafísica) e do pensamento filosófico que dá voz à dessacralização do mundo que é o nosso, ele aparece como o mais forte opositor da nossa abordagem da obra nietzschiana. Importa, portanto, experimentalmente (no sentido do experimentalismo nietzschiano que deve ser esclarecido ao longo da investigação) contrapor os resultados e o percurso de nossa pesquisa com a abordagem heideggeriana da obra nietzschiana. Ora, mas como, então, dissemos anteriormente que temos como objetivo tematizar a relação entre niilismo e hierofania também em Heidegger? Esta questão aparecerá justamente a partir do confronto mencionado. Ao contrapor-se a Nietzsche, Heidegger apresenta *seu* conceito de niilismo e *sua* ideia de sagrado. Deve-se caracterizar, assim, como o niilismo e a hierofania se apresentam em Heidegger, a partir de sua abordagem da obra nietzschiana. Se a nossa confrontação com Heidegger tiver sucesso, deve-se, então, assinalar até que ponto a hipótese acima formulada se sustenta e como as ideias de Nietzsche e Heidegger acerca da hierofania são respostas para a dissolução das hipóstases metafísicas (niilismo) que desafia e determina a filosofia e, em muito, também o mundo contemporâneo.

A complexidade do tema do presente trabalho e dos conceitos a ele atrelados exige uma lida minuciosa com Nietzsche, Heidegger e com os autores, conceitos e temas da tradição relacionados com nossa pesquisa. Isto porque niilismo e hierofania se articulam visceralmente com diversos aspectos dos pensamentos de Nietzsche, Heidegger e de toda tradição ocidental. Até onde for possível, buscaremos reconstruir os contextos teóricos dos conceitos que serão privilegiados das obras destes dois pensadores e também buscaremos reconstruir temas e conceitos presentes em autores da tradição que possuam importância para o aprofundamento e o esclarecimento da nossa investigação. Por um lado, isto posiciona o presente trabalho em articulação direta com a tradição de onde ele procede. Por outro, lança uma luz para esclarecer tanto os conceitos centrais da investigação, quanto o tema que aqui nos orienta. A

originalidade de nosso trabalho, se existir, se identifica com uma *originalidade tradicional*.

A REINSCRIÇÃO DO SAGRADO EM NIETZSCHE A PARTIR DA CO-PERTENÇA DE MORTE DE DEUS E NIILISMO

As considerações introdutórias, sobretudo a partir da exposição dos objetivos e da hipótese reguladora desta investigação, nos levaram a dividir o presente trabalho em duas seções. A primeira deve percorrer o caminho que possibilita compreender os contornos ontológicos do sagrado no pensamento de Nietzsche, através do acontecimento do niilismo, enquanto princípio de determinação da história ocidental. Como já foi anteriormente dito, a positividade deste acontecimento torna-se transparente através da morte de Deus, enquanto conjuntura do nosso tempo. Os meandros desta questão devem ser a seguir abordados. Obviamente, devido ao caráter polissêmico inerente ao vocabulário conceitual nietzschiano e também por causa dos múltiplos aspectos presentes em um só de seus conceitos, é mister que se diga que a presente investigação sabe-se limitada desde o princípio pelo tema por ela proposto. Por isso, ela empreenderá um evidente "recorte" hermenêutico, relacionando conscientemente os conceitos e aspectos de cada conceito favoráveis ao seu desenvolvimento. De certo modo, isto assinala nossa fidelidade a um elemento essencial presente desde o princípio na obra nietzschiana, a saber, a *seletividade*. Destarte, a presente seção será dividida em três capítulos, quais sejam: 1- A caracterização primária da morte de Deus e a gênese do problema do niilismo; 2- A semântica do mundo e o problema da hierofania; 3- Dionísio vs o Crucificado: a reconsideração psico-fisiológica da morte de Deus, do niilismo e da hierofania. Este percurso já assinala o caráter circular de nossa abordagem, pois parte do conteúdo do primeiro capítulo será retomado no último. Isto não é aleatório. Como muitos pensadores da tradição, Nietzsche constantemente reconsidera seus conceitos sob perspectivas hermenêuticas renovadas. Às vezes, isto ocorre em um mesmo escrito e até em um mesmo parágrafo. Considerando a necessidade de clareza que se impõe a esta investigação, diferenciaremos sentidos presentes em um mesmo conceito e tema, para que o desdobramento de nossa abordagem possa seguir um fio condutor que esclareça os pressupostos temático-conceituais que nos permitam alcançar os objetivos propostos. Por isso, a circularidade de nossa investigação não é sinônimo não gera qualquer tipo de tautologia, mas somente aprofundamento investigativo dos temas analisados.

1 A CARACTERIZAÇÃO PRIMÁRIA DA MORTE DE DEUS E A GÊNESE DO PROBLEMA DO NIILISMO

O presente capítulo tem como intuito primordial explicitar o surgimento do horizonte hermenêutico condicionador da hierofania em Nietzsche. Como afirmado na introdução, a positividade deste horizonte hermenêutico só é possível de ser compreendida através da articulação entre os conceitos de morte de Deus e niilismo. No entanto, a tarefa que aqui se impõe não se identifica com as informações precedentes acerca da co-pertença de morte de Deus e niilismo, mesmo que na introdução tenha sido feita menção a diversos textos de Nietzsche. Isto porque naquele momento o objetivo da exposição era acenar para a plausibilidade de se reinscrever o problema da hierofania na filosofia contemporânea. Trata-se agora de se aprofundar a especificidade dos elementos conceituais nietzschianos presentes nesta questão e assinalar por que a correlação entre morte de Deus e niilismo descerra um horizonte interpretativo fundador de uma pluralidade de conceitos que possibilitam pensar o acontecimento do sagrado fora do modo nietzschiano de compreensão da metafísica. No entanto, isto impõe uma questão: se, como foi dito acima, um conceito nietzschiano possui diversos aspectos e até sentidos, como os conceitos de morte de Deus e niilismo serão neste capítulo abordados? São eles termos unívocos na obra nietzschiana?

Diversos são os modos como Nietzsche declara e tematiza a morte de Deus e o niilismo. Um trabalho meramente historiográfico não somente chega a esta conclusão, como pode assinalar até possíveis contradições [160]. Assim, multiplicar-se-iam tipos, elementos, influências, sentidos e definições da morte de Deus e do niilismo, porém, seria pouco provável que se encontrasse uma unidade entre estes conceitos. Para que esta unidade fosse encontrada, Deleuze reduziu o fenômeno do niilismo a três sentidos fundamentais. O primeiro, dependente dos conceitos de valor, força e vontade de poder, identifica-se com depreciação da vida. “Toda vida se torna então irreal, representada como a aparência, torna no seu conjunto um valor de nada” [161]. Num segundo sentido, o niilismo não é mais negação da vida, mas reação ao suporte metafísico que antes sustentava uma vida negada. Os valores

---

[160] No que concerne à questão nietzschiana do niilismo, Cf. KUHN, 1992.

[161] DELEUZE, 2001, p. 221.

superiores (metafísicos) passam a ser alvos de ataques também niilistas. É o *niilismo reativo*, enquanto o primeiro é o *niilismo negativo* [162].Já o terceiro tipo é o "niilismo passivo"[163]que caracteriza-se pela extinção passiva da existência impotente para afirmar a multiplicidade das forças que lhe são constitutivas e o devir que lhe é inerente. Destes conceitos de niilismo, Deleuze caracteriza diversos tipos de morte de Deus, compreendidas através de três momentos distintos: momento da consciência judaico-cristã; momento da consciência europeia; momento da consciência búdica [164]. Cada um destes momentos relaciona-se com um tipo de niilismo determinado. O primeiro momento relaciona-se com o niilismo negativo, o segundo com o niilismo reativo e o terceiro com o niilismo passivo.

De modo diferente, Didier Franck transpôs o problema da *morte* de Deus para a questão das *mortes* de Deus[165]. Nas diversas mortes de Deus, Franck descobre um fio condutor que costura suas nuances e engendra unidade em sua diversidade significativa. Sua abordagem faz da morte de Deus e do niilismo que dela emerge – porém, não tematizado nos seus pormenores – acontecimentos de emancipação do vivente humano. Centrando-se no deicídio presente no aforismo 125 de *A gaia ciência*, Franck considera a multiplicidade das mortes de Deus como uma experiência regenerativa. Como ele mesmo diz: "Deicídio, mas aprofundamento da vida, isto é, enobrecendo-a com um novo começo; deicídio, mas criando o além-do-homem, libertando-nos da vingança e do último homem; deicídio, mas nos livrando do pecado sem recorrer à graça (...)[166]. Deste modo, Franck encontra alguma unidade na pluralidade de tematizações nietzschianas da morte de Deus.

Por fim, vale assinalar que Paul Valadier, apesar de ter reduzido a morte de Deus, na obra *Nietzsche e a crítica do cristianismo*, à libertação de diversos cárceres existenciais e à assunção do perspectivismo como seu desdobramento necessário[167], assinala, posteriormente, três principais sentidos para esta expressão[168]. O primeiro diz respeito a morte do Deus de Israel, pois este, ao arrogar para si o direito de ser o único Deus, aniquilou a pluralidade dos deuses e suprimiu o próprio divino considerado como plural. Em um segundo sentido, Deus

---

162 Cf. Ibidem, p. 222-223.

163 Ibidem, p. 224.

164 Cf. Ibidem, p.228-235.

165 Cf. FRANCK, 2005, p. 7-42.

166 Ibidem, p. 38.

167 Cf. VALADIER, 1982, p. 450-490.

168 Cf. VALADIER, 2009.

morre com Paulo, pois este faz de Deus a fonte da negação da vida. Consequentemente, "como um Deus inimigo da vida, do corpo e do sensível poderia sustentar a pretensão de ser ainda divino?" [169] O último sentido diz respeito ao desmoronamento da crença em Deus proporcionado pelo niilismo já presente desde o surgimento desta crença. Esta crença teria sido movida por questões existenciais demasiadamente humanas, o que descerra o campo de sua própria dissolução[170]. O niilismo tornara-se patente sobretudo a partir da dissolução desta crença, mas já estava virtualmente nela presente.

A menção a esses comentadores de Nietzsche deixa transparecer a complexidade da tematização da relação entre a morte de Deus e niilismo, conceitos polissêmicos na obra nietzschiana. O caminho a seguir neste capítulo não pode ser o de elencar os múltiplos sentidos destes dois conceitos. Sua tematização deve ser orientada pela questão do descerramento da positividade do horizonte hermenêutico nietzschiano possibilitador da compreensão da hierofania em seu pensamento. Neste momento, interessa somente caracterizar o pressuposto ontológico dos conceitos nietzschianos necessários para a tematização do sagrado. Por isso, esta caracterização é primária e provisória, pois, com os esclarecimentos dos princípios ontológicos daí emergentes, a morte de Deus e o niilismo aparecerão sob nova perspectiva e ganharão novos contornos. Assim, nossa abordagem se diferenciará das supracitadas. Ela se orienta pela ideia de que a morte de Deus e o niilismo são os conceitos transcendentais da *ontologia nietzschiana*. Por conceitos transcendentais, deve-se entender aqui o fato destes conceitos serem condições de possibilidade do que está sendo chamado de ontologia nietzschiana. Esta, por sua vez, caracteriza-se somente pelo modo como Nietzsche caracteriza o modo de ser da totalidade do mundo. Consequentemente, a morte de Deus e o niilismo são as condições de possibilidade do modo como Nietzsche compreende o ser do mundo. Justamente desta ontologia nasce a possibilidade de compreensão da hierofania. Destarte, cabe perguntar como e por que a morte de Deus e o niilismo descerram o lugar de determinação da ontologia nietzschiana. Para isto, o presente capítulo será dividido em cinco tópicos: 1.1- Considerações iniciais sobre o aforismo 125 de *A gaia ciência*; 1.2- Caracterização da condição de possibilidade da identificação nietzschiana de Deus e Deus cristão: 1.3- O duplo aspecto do acontecimento da morte de Deus; 1.4- A ambiguidade da caracterização nietzschiana do niilismo a partir da assunção da morte de

---

169 Ibidem, p. 297.

170 Cf. Ibidem, p. 298-299.

Deus; 1.5: Considerações finais: o niilismo como princípio transcendental da transvaloração nietzschiana.

1.1 **Considerações iniciais sobre o aforismo 125 de *A gaia ciência***

Iniciamos esta investigação com a apresentação da necessidade de explicitarmos a condição de possibilidade do surgimento do horizonte hermenêutico dentro do qual Nietzsche fundamentou sua *ontologia* e reinscreveu o problema do sagrado nos átrios da filosofia contemporânea. Isto acenou diretamente para o niilismo enquanto conjuntura do nosso tempo. No entanto, este fenômeno vem na esteira do acontecimento da morte de Deus. A tematização primária do sentido ontológico desta expressão é a tarefa que nos acomete agora. Trata-se de explicitarmos, neste momento, alguns elementos "periféricos" do aforismo 125 de *A gaia ciência*, com o intuito de assinalar a "atmosfera" que circunda o acontecimento da morte de Deus. Devido às considerações anteriores acerca do caráter provisório de nossa abordagem da relação entre morte de Deus e niilismo neste capítulo, iremos utilizar o aforismo mencionado de *A gaia ciência* como texto condutor desta análise, o que equivale a dizer que os demais textos utilizados terão como função favorecer uma reta compreensão do sentido primário da morte de Deus e do niilismo que lhe segue imediatamente. O texto a ser assinalado diz:

> O homem desvairado – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus! " ? – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros. O homem se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolamos, os assassinos entre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até então possuíra sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não deveremos nos tornar deuses para que venhamos a parecer dignos deste ato? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui! Neste momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: Também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou sua lanterna no chão, de modo que esta se partiu e apagou. "Eu cheguei cedo demais" – disse ele então – "eu não estou sintonizado com o tempo". Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e

> perambulando – não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisam de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sidos realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato é para os homens mais distante que o mais distante dos astros: *e porém eles o cometeram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí seu *Requiem aeternam deo.* Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder. "O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?[171].

O aforismo acima concentra os principais elementos necessários para uma caracterização primária da expressão nietzschiana "Deus morreu". O estilo do texto rompe radicalmente com o modo tradicional demonstrativo de apresentação filosófica dos conceitos. Como assinalou Valadier, na esteira de Eugen Biser, o gênero literário do aforismo 125 de *A gaia ciência* é parabólico e possui um sentido eminentemente "kerigmático" [172]. A razão disto não é difícil de compreender. Por não ter caráter demonstrativo, o desenvolvimento do aforismo se dá através das múltiplas vozes dos diversos personagens do texto guiadas por um acontecimento comum: *Deus morreu!* O texto passa a se desenvolver em torno do modo como este fenômeno – morte de Deus – repercute na existência de cada personagem. Porquanto a morte de Deus não é demonstrada, mas *anunciada*, o aforismo em questão ganha tom *kerigmático*. Como nos evangelhos, o anúncio (kérigma) de uma mensagem não possui como sentido sua comprovação racional, mas, sobretudo, a escuta da mesma e a transformação existencial decorrente desta escuta. Justamente isto acontece no texto nietzschiano. O anunciador (homem desvairado) dissemina a mensagem para os homens da praça e para o leitor. Neste caso, ele exige algum posicionamento existencial a partir do conteúdo do anúncio. Dizer que Deus está morto é abrir espaço para uma determinada postura vital em relação a um acontecimento decisivo. Se a parábola faz isto com os personagens nela presentes, ainda mais o faz com os seus leitores. Ler o anúncio da morte de Deus é ter de identificar-se com os múltiplos personagens da narrativa, ao mesmo tempo que é ter de assumir os riscos que o anúncio da morte de Deus impõe[173]. Isto tudo é inerente ao universo semântico de uma parábola, especialmente deste aforismo nietzschiano.

Se Nietzsche beneficiou-se com o gênero da parábola e com seu sentido kerigmático, o que lembra de certo modo os evangelhos bíblicos, a construção do personagem central se efetivou através de uma nítida paródia. Como assinalaram Casanova e Valadier[174], o homem

---

171 FW/GC, §125.

172 VALADIER, 1982, p. 451-453.

173 Cf. Ibidem, p. 452.

174 Cf. CASANOVA, 2003, §16, p. 190-200; VALADIER, 1982, p. 453-454

desvairado, que dá o título do aforismo (der Tolle Mensch), é uma clara paródia de Diógenes, o cínico, mencionada por Diógenes Laertio na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Cabe, então, antes de tudo, perguntar: como Diógenes, o cínico foi apropriado por Nietzsche? Em que ele e o homem desvairado se assemelham? E em que ambos se distinguem? Um trecho da obra de Diógenes Laertio nos auxilia nesta tarefa. Sobre Diógenes, o cínico ele afirma: "Ele definia os demagogos como lacaios da turba e as coroas conferidas a eles como floração da glória. Durante o dia Diógenes andava com uma lanterna acesa dizendo: 'Procuro um homem! '" [175] Como cínico, Diógenes constantemente dissolvia causticamente as certezas e obviedades do senso-comum, suspendendo sua força de convencimento. Justamente isto ocorria quando ele caminhava entre os gregos, sobretudo aristocratas, em plena luz do dia, com uma lanterna na mão procurando um homem. Se ele caminhava entre aristocratas dissolvendo certezas próprias do senso-comum, nada mais justo que considerar a *ágora* grega como palco de sua fala e atuação, como muitas passagens de Diógenes Laertio deixam entrever. Por isso, ao andar na *ágora* com uma lanterna procurando um homem, o caráter corrosivo de sua crítica mostra-se com intensidade. Uma contradição aparente se estabelece. À luz do dia, quando seres humanos são vistos a olhos nus, não há necessidade de uma lanterna (candeeiro) para se enxergar ninguém. Ao andar com uma lanterna nas mãos à luz do dia a procura de um homem, Diógenes parece estar sendo conduzido por algum tipo de insanidade. Mas, é exatamente isto que alimenta o cinismo de Diógenes. A força de seus atos e pensamentos está no poder de ressignificação de conceitos e termos sedimentados pela contradição e senso-comum. No que concerne à palavra "homem", uma longa tradição já definiu previamente seu significado, o que gera critérios sólidos para diagnosticar a insanidade de Diógenes. No entanto, o que ele procurava não era *um* homem, no sentido de uma réplica singular da espécie humana. O que Diógenes almejava era encontrar um singular que fosse "capaz de sintetizar em si a hominidade do homem" [176]. Em outras palavras, Diógenes buscava aquele humano que tinha realizado em si o sentido essencial do ser humano. Por isso, a lanterna se faz necessária. Por todos os lados, há seres humanos desarticulados de sua natureza mais própria. Isto impõe um certo tipo de escuridão, a saber, aquele referente à obnubilação da essência humana. Assim, a lanterna assinala a necessidade de mais luz para se vasculhar os seres humanos, com o fito de encontrar em algum deles o

---

175 LAERTIO, 2008, p. 162. (41)

176 CASANOVA, 2003, p. 192.

sentido do humano plenamente realizado. Mas, como Diógenes concebe os escombros que obscurecem os homens?

O texto de Diógenes Laertio citado diz: "Ele definia os demagogos como lacaios da turba e as coroas conferidas a eles como a floração da glória". Esta passagem já deixa entrever que Diógenes considerava a demagogia e sua valorização como signos de obscurecimento da hominidade realizada em cada homem. Esta crítica pode ser compreendida à luz de outra passagem, onde alguns estrangeiros desejavam ver Demóstenes, o grande político e orador grego. Nesta ocasião, Diógenes Laertio conta-nos que Diógenes, o cínico teria dito aos estrangeiros: "Lá vai o demagogo de Atenas" [177]. Este juízo condenatório mostra claramente que Diógenes discordava não somente da postura política de Demóstenes, que passara sua vida opondo-se à Macedônia e incitando os atenienses a também se oporem, mas sobretudo dos seus famosos discursos. Fazendo de sua retórica a força de convencimento popular, Demóstenes colocava em xeque o princípio grego aristocrático, que não se reduzia a uma questão de classe social, mas se concentrava na qualidade do caráter humano. A demagogia seria fonte de uma degeneração da virtude. A raiz desta crítica encontra-se em outra passagem da obra de Diógenes Laertio:

> Diógenes dizia que os homens competem cavando fossos e esmurrando-se, mas ninguém compete para tornar-se moralmente excelente. Admirava-se vendo os críticos estudarem os males de Odisseus apesar de ignorarem seus próprios males; ou os músicos afinarem as cordas da lira, sem cuidarem de obter a harmonia de sua alma; ou os matemáticos perscrutarem o sol e a lua, mas ignorarem a realidade sob seus próprios olhos; ou os oradores cansarem-se de falar em justiça, mas não a praticarem; ou os avarentos esbravejarem contra o dinheiro, enquanto na realidade o amam exageradamente [178].

O sentido último da crítica diogeniana é a *excelência moral*. Oradores, como Demóstenes, apesar de muitos convencerem, tornam-se demagogos, porque perdem de vista a virtude (excelência moral) da justiça. Por todos os lados, Diógenes vê esta contradição: aqueles que se caracterizam por viver em torno de uma questão ou conceito não existem guiados moralmente por esta questão ou conceito. Por isso Diógenes Laertio conta que, certa vez, Diógenes, o cínico gritou: "'Atenção homens!', e quando muita gente acorreu ele brandiu o seu bastão dizendo: 'Chamei homens, e não canalhas!'"[179] De acordo com o que foi anteriormente exposto, o sentido da crítica cáustica de Diógenes tem como princípio condutor a ideia de excelência moral do homem. Esta torna-se a medida das posturas e pensamentos

---

177 LAERTIO, op.cit., p. 161 (34)

178 Ibidem, p. 159. (27-28)

179 Ibidem,p. 160. (32)

diogenianos. Como por toda parte Diógenes não se depara com homens que sintetizam em si a plenitude da hominidade da qual participam, então, ao gritar "Atenção homens!", ele não pode ver homem algum, mas *canalhas*, já que estes últimos são aqueles que, contradizendo o sentido pleno do humano, existem *como se* realizassem plenamente sua essência humana. É isto que afiança a crítica de Diógenes a Demóstenes, aos matemáticos, aos avarentos, aos músicos etc. Todos são canalhas porque vivem *como se* fossem plenamente humanos. O fundamento ontológico da avaliação moral de Diógenes é a co-pertença de coragem, natureza e razão. "Diógenes afirmava que à Sorte podia opor a coragem, às convenções a natureza, à paixão a razão" [180]. Porém, a razão assume o lugar privilegiado, pois sem sua utilização não há coragem, nem seguimento da natureza (physis) [181]. Da possibilidade da razão nortear as paixões e apropriar-se da natureza, Diógenes constrói sua crítica moral ao seu tempo. Ao andar com uma lanterna acesa nas mãos, à plena luz do dia, Diógenes busca desconstruir a contradição existencial daqueles que vivem *como se* realizassem em si o sentido último do ser humano. A lanterna que guia a busca de Diógenes não é outra senão a ideia de excelência moral, sustentada e legitimada, em última instância, pela co-pertença de razão, natureza e coragem. A decadência moral do grego contemporâneo de Diógenes ainda tem esteios que asseguram a possibilidade do reconhecimento de sua degeneração e de sua superação. Mas, como Nietzsche utiliza Diógenes, o cínico como paródia?

Assim como Diógenes, o desvairado, à plena luz do dia, anda na "ágora" de seu tempo (praça do mercado) com uma lanterna acesa na mão. Apesar de muitas de suas diferenças em comparação com Diógenes não poderem ser evidenciadas neste momento, há alguns elementos que já podem ser assinalados. Enquanto Diógenes procura um homem, o homem desvairado almeja encontrar Deus. Isto mostra uma reconfiguração da cena diogeniana. É Deus, e não o homem, que é investigado pelo desvairado. No entanto, há um elemento semelhante entre o desvairado e Diógenes. Ambos chamam atenção dos personagens de seu tempo. No entanto, no caso do desvairado, a atenção acontece sob o modo da ridicularização. O desvairado "provocou uma grande gargalhada", diz o aforismo 125 de *A gaia ciência*. Os que estavam na praça riam porque não "acreditavam em Deus". Do embate entre a fala do insensato e a gargalhada ridicularizadora dos descrentes em Deus emerge o cenário do anúncio da morte de Deus. O aforismo nietzschiano ganha sentido através da contraposição

---

180 Ibidem,p. 161 (38).

181 Cf. Ibidem, p. 158 (24)

destes dois personagens: o desvairado e os descrentes. Mas, qual a diferença entre eles? Uma primeira resposta seria: o desvairado procura Deus, logo, ele acredita no Deus procurado. Ora, mas é justamente isto que o aforismo nega a seguir. Assim como Diógenes, o desvairado faz-se cínico em sua indagação. Ele mesmo não pergunta pelo fato de não encontrar resposta para esta enigmática questão. Antes, ele é o anunciador da morte de Deus; ele mesmo já sabe que Deus morreu. "'Para onde foi Deus?', gritou ele, 'já lhes direi!' *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos assassinos!" O cinismo do desvairado está em perguntar o que ele já sabe e em proceder assim com a finalidade de dissolver a obviedade do problema de Deus justamente para a vida daqueles que não mais acreditam nele. Então, como se caracteriza a postura daqueles que não mais acreditam em Deus? Por que ela é realmente diferente da postura do desvairado? Um trecho do aforismo 346 de *A gaia ciência* permite uma primeira aproximação da postura dos que não mais acreditam em Deus:

> *Nosso ponto de interrogação* – Mas vós compreendeis isto? De fato, custa esforço para nos entender. Nós procuramos por palavras, talvez busquemos também por ouvidos. Quem somos nós, porém? Se quiséssemos nos designar com uma expressão mais antiga por ateus ou incrédulos, ou ainda por imoralistas, ainda não estaríamos nem de longe caracterizados: somos os três em um estágio posterior ao que se concebe, ao que vós estais em condição de conceber, senhores curiosos – de acordo com o estado de ânimo de um de vós. Não, não mais com o azedume e a paixão do que é arrancado de suas grades, do que precisa transformar sua descrença ainda em uma crença, em uma meta, em um martírio mesmo! Já perdemos o fervor diante desta percepção de que nada de divino se dá no mundo – e isto sequer em padrões humanos racionais, misericordiosos e justos – e nos tornamos mais frios e rígidos em meio a ela: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e não-divino – nós por muito tempo o interpretamos de modo falso e mentiroso, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, segundo uma *necessidade.* Pois o homem é um animal venerador![182].

O aforismo supracitado nos fornece os principais elementos para a compreensão inicial das posturas divergentes entre o homem desvairado e os descrentes em relação ao mesmo acontecimento: a morte de Deus. O objetivo de Nietzsche é assinalar a singularidade de uma postura em relação ao acontecimento da morte de Deus. O próprio Nietzsche diz que ele se assemelha aos ateus, aos incrédulos e até aos imoralistas. Porém, isto não se aproxima do modo de ser que o determina. No que concerne à morte de Deus, Nietzsche assinala que sua postura, diferentemente da dos descrentes, não transforma sua "descrença ainda em uma crença, em uma meta, em um martírio mesmo!" A descrença aparece como dinâmica existencial que pretende libertar um certo tipo de homem "de suas grades". Mas, por que a crença aprisiona? No aforismo seguinte ao 346 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma: "Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se

---

[182] FW/GC, §346. Cf. o comentário de Casanova a esta passagem, que guiou a presente tradução, em CASANOVA, 2003 , p. 195-197.

‘crente’(...)”[183]. A crença estaria vinculada neste aforismo à necessidade de apoio e esteios para uma vida aprisionada. A descrença seria acompanhada de “um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se despede de toda crença”[184], ou seja, ser descrente é o preço pago pela aquisição da liberdade. Porém, é justamente esta liberdade que assinala um problema para Nietzsche. Ela está ligada a um “azedume” e “paixão” que fazem da descrença uma nova crença. Neste sentido, a crença dos descrentes é ainda um novo aguilhão para a liberdade. Mas, por quê? Como pode uma sensação de liberdade ser um signo de anulação da mesma? A resposta pode ser encontrada no modo como o desvairado caracteriza a morte de Deus. “*Nós o matamos* – vocês e eu”, diz ele. A morte de Deus é o resultado de um *deicídio*. Tanto o homem desvairado quanto os descrentes assassinaram Deus. No entanto, o sentido deste assassinato diferencia-se em cada um destes personagens[185]. Em relação ao modo de realização do deicídio por parte dos descrentes, uma passagem do capítulo “O mais feio dos homens”, da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, é paradigmática:

> Mas ele - *precisava* morrer: via, com olhos que viam *tudo* – via as profundezas e o âmago do homem, toda a sua oculta vergonha e fealdade.
> Sua compaixão não conhecia pudor: insinuava-se nos meus desvãos mais sujos. Esse mais curioso de todos curiosos, ultramolesto, ultracompassivo, precisava morrer.
> Ele me via sempre; de uma tal testemunha eu quis vingar-me – ou, então, preferia não viver.
> O Deus que via tudo, *também o homem*: esse Deus precisava morrer! O homem não suportava que uma tal testemunha continuasse viva[186].

O texto acima é um trecho de um diálogo entre Zaratustra e o *mais feio dos homens* – o deicida. No caso, ele dá voz ao motivo norteador do deicídio por parte *do mais feio dos homens*. Este volta-se contra Deus porque ele tudo vê e nunca possui pudor, já que sua compaixão é invasiva. Mesmo que diversos elementos conceituais desta passagem não possam ser desenvolvidos agora, importa assinalar que, para Nietzsche, a compaixão é um empecilho tanto para aquele que a sente, quanto para aquele que tornou-se seu alvo[187] . Ela não permite que um tipo vital em degeneração possa rearticular sua malha vital e superar sua condição adoecida. Assim, a compaixão deprime o poder de autorregeneração da vida[188]. Falta pudor no compassivo porque ele invade o outro em sua degeneração e não favorece sua

---

183 Ibidem, §347.

184 Idem. A citação deste aforismo não tem como propósito seguir a positividade de suas considerações, mas buscar elementos que favoreçam um reta compreensão dos descrentes presentes no aforismo 125 da mesma obra.

185 Cf. FRANCK, 2005, p. 7-42.

186 Za/ZA, IV, “O mais feio dos homens”.

187 Por exemplo AC/AC,§7.

188 Isto está presente em Za/ZA, II, “Dos compassivos”.

rearticulação existencial. No caso de Deus, como ele é onipresente e onisciente como pensa o pensamento cristão, ele mesmo torna-se um obstáculo existencial. Como sua compaixão preservava uma condição existencial estiolada, então, "ele *precisava* morrer". O deicídio é o preço pago para que o homem possa liberta-se daquilo que o preservava deteriorado. Voltar-se contra Deus é desobstruir o maior empecilho existente para a realização da pressuposta liberdade humana. Por isso, fez-se necessária a "vingança contra essa testemunha"[189]. Justamente esta solução do "mais feio dos homens" metamorfoseou mas não supriu seu cativeiro. Por quê? Porque a liberdade que advém do voltar-se-contra-Deus preserva este Deus sob o modo da oposição. Em outras palavras, vingar-se de Deus é ainda ter Deus como sentido de seus atos. Ele ainda determina existencialmente aquele que se posiciona contra ele. Esta ligação com Deus por meio de uma negação de sua realidade justifica-se aqui somente sob o enfoque *axiológico*. Deus aparece aí, por motivos que devem ser esclarecidos ao longo desta investigação, como *valor supremo* que norteia e determina a existência humana. À medida que o homem, para emancipar-se, volta-se contra Deus e desta recusa retira o sentido articulador de sua existência, ele acaba por afirmar a vigência de Deus justamente por meio desta rejeição. Se, como visto, a descrença parece ser fonte de liberdade, então, ela acaba ratificando a presença daquilo que ela mesma nega, o que a leva a reinscrever a presença do velho *cativeiro.* Como afirmou Casanova: "Não acreditar em Deus é tão somente um modo negativo de se relacionar com Ele: um modo que permanece incontornavelmente ligado ao objeto da negação e não propicia nenhum redimensionamento da própria liberdade" [190]. A primeira vez que Nietzsche, em obra publicada, anuncia a morte de Deus deixa transparecer a postura dos homens descrentes do aforismo 125 de *A gaia ciência* e o caráter não transfigurado desta descrença. O título do aforismo é "Os prisioneiros", presente em *O andarilho e sua sombra*:

> Os prisioneiros – Uma manhã os prisioneiros entraram no pátio onde trabalhavam; o guardião estava ausente. Alguns se puseram imediatamente a trabalhar, como era do seu feitio; outros nada fizeram, olhando desafiadoramente ao seu redor. Então um deles avançou e disse: "Trabalhem o quanto quiserem ou não façam nada: não importa. Seus planos secretos vieram a lume, o guardião os espiou ultimamente e vai enunciar em tremendo juízo sobre vocês nos próximos dias. Vocês o conhecem, ele é duro e rancoroso. Mas prestem atenção: até agora vocês se enganaram a meu respeito; eu não sou o que pareço, mas muito mais: sou o filho do guardião e posso tudo com ele. Posso salvá-los, quero salvá-los; mas, vejam bem, apenas aqueles entre vocês que *acreditam* que sou filho do guardião; os demais colherão frutos da sua descrença". "Ora", falou, após um instante de silêncio, um prisioneiro mais velho, "que diferença lhe faz se acreditamos ou não em você? Se é realmente o filho do guardião e consegue tudo o que diz, interceda por todos nós: seria uma grande bondade sua. Mas deixe de lado a conversa de crer ou não crer!" "Além disso", gritou um homem mais jovem, "eu não

189 Ibidem, IV, "O mais feio dos homens"

190 CASANOVA, 2003, p. 196.

> acredito nele: é somente uma coisa que ele pôs na cabeça. Aposto que em oito dias estaremos neste mesmo lugar, e o guardião não sabe *nada*". "E, se sabia, não sabe mais", disse o último dos prisioneiros, que acabava de entrar no pátio; "o guardião morreu agora, de repente". – "Olá!", gritaram vários ao mesmo tempo, "olá! Senhor filho, senhor filho, como fica a herança? Será que somos *seus* prisioneiros?" – "Eu lhes disse", replicou suavemente aquele que interpelavam, "vou libertar todos os que creem em mim, tão certo quanto meu pai ainda vive". – Os prisioneiros não riam, mas deram com os ombros e o deixaram ali parado."[191]

Esse aforismo de *O andarilho e sua sombra* articula-se com o aforismo 125 de *A gaia ciência*, além de relacionar-se intimamente com as questões anteriores expostas. Sabendo da complexidade que lhe é inerente, cabe aqui algumas observações com o intuito de fortalecer a argumentação anteriormente iniciada. O cenário do aforismo é um presídio, cujo guardião nada mais é que a figura cristã do Deus Pai. À medida que um dia este Deus tornou-se *deus absconditus*, porque refugiou-se em um lugar que ninguém sabe qual é, seu filho, que é Jesus Cristo, arrogou para si a tarefa de gerar libertação a todos que estavam "encarcerados" existencialmente. Caricatura da relação entre o Deus veterotestamentário (Elohim e Iahweh) e a figura intratrinitária do filho revelada não dogmaticamente pelo novo testamento (Cf. Jo 1), o filho assinala a necessidade de os prisioneiros crerem para que ele os liberte. Aos poucos, os personagens se conscientizam de que somente não crendo no pai e no filho há a possibilidade da geração da libertação dos prisioneiros. Ora, é neste momento que irrompe a notícia de que o pai morreu. Se, antes, a crença no pai era algo que o filho "pôs na cabeça" dos prisioneiros, como supõe um dos personagens do aforismo, agora, com a consciência de que tudo era somente crença, o pai aparece como morto. Tudo parece acenar para o fato de que a morte do pai está ligada à descoberta do caráter de crença que condicionava sua presença. Por isso, quando a crença aparece como tal, a saída do presídio não necessita de filho algum, mesmo que ele afirme que seu pai ainda vive. "Dar os ombros" para o filho é o preço da saída do presídio. Neste sentido, esta primeira declaração da morte de Deus, parodiando a soteriologia cristã tradicional, mostra que a descrença esta relacionada com a libertação do presídio custodiado por Deus. Esta postura de descrença, que acometeu os prisioneiros e determinou o deicídio do "mais feio dos homens", não é, segundo Nietzsche, geradora de liberdade, mas perpetuadora da presença do "presídio".

"Não, não mais com o azedume e a paixão do que é arrancado de suas grades, do que precisava transformar sua descrença ainda em uma crença, uma meta, em um martírio mesmo!" – diz Nietzsche no citado aforismo 346 de *A gaia ciência*. Sua postura, portanto, não

---

191 WS/AS, §84.

é a de fazer *deste* tipo de descrença o princípio da aquisição da liberdade. Como já dito, a descrença em Deus não liberta o homem de suas amarras. Ela sozinha não basta para este propósito emancipador. Somente rompendo esta ilusão a gênese da libertação pode acontecer e o presídio humano pode dissolver-se. Isto aponta diretamente para a postura do homem desvairado ante o acontecimento da morte de Deus. Não sendo descrente, este evento não é compreendido sob o modo da *ridicularização.* O fato de Deus ter morrido não é libertador, mas desafiador. Ele não assinala uma ocorrência pessoal que poderia ou não ter sido efetivada. O homem desvairado chega a dizer: "Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!" A existência do desvairado perfaz-se em sintonia com a consciência da grandeza de um acontecimento histórico decisivo. A gravidade que lhe é intrínseca exige um outro comportamento. Justamente a consciência desta exigência faz do desvairado alguém que diferencia-se essencialmente dos descrentes. Ele sabe que não acreditar em Deus ainda dissemina grilhões e presídios para os homens. De algum modo, não acreditar em Deus é ainda ser escravo daquilo que ele representa. A questão, então, é saber o que se compreende por Deus na expressão "morte de Deus". Somente respondendo a esta indagação pode-se compreender a singularidade do comportamento do homem desvairado em relação ao acontecimento da morte de Deus, além de se poder depreender a diferença radical entre o homem desvairado e Diógenes, o cínico.

Três são as metáforas nietzschianas no aforismo 125 de *A gaia ciência* para referir-se a Deus, quais sejam, "mar", "horizonte" e "sol". Como parábola filosófica, estas metáforas assinalam o caráter *imagético* do pensamento nietzschiano da morte de Deus, além de acenarem para o lugar ontológico de onde ganham sentido. À medida que o mar foi esvaziado, o horizonte foi apagado e o sol foi desatado da terra, a existência humana perdeu seu eixo. Isto conecta "mar", "horizonte" e "sol" com a mobilidade existencial humana. Ao mesmo tempo, tais metáforas sinalizam que a crise da mobilidade existencial depende da dissolução de algo maior que a singularidade da existência humana não somente no sentido de que a morte de Deus é um acontecimento histórico, mas, sobretudo, porque a crise existencial é consequência da dissolução de um princípio, que, como veremos, possui caráter *ontológico.* Justamente esta unidade entre crise existencial e dissolução de um princípio ontológico aparece no aforismo 343 de *A gaia ciência*, onde Nietzsche explicita qual tipo de Deus morreu:

> O que há com nossa serenidade – O maior dos acontecimentos recentes – que "Deus está morto", que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mais desconfiado, mais alheio, mais "velho". Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, diante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos, já soubessem que propriamente se deu com isso – e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda nossa moral europeia. Esse longo acúmulo é sequência de ruptura, destruição, declínio, subversão, que agora então em vista: quem adivinharia hoje o bastante deles, para ter de servir de mestre e prenunciador dessa descomunal lógica dos pavores, de profeta de um ensombrencimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente, houve ainda igual sobre a terra?[192]

O trecho acima do aforismo 343 de *A gaia ciência* não somente corrobora a relação entre morte de Deus, crise existencial e dissolução de um certo princípio ontológico, como patente no aforismo 125 da mesma obra, como mostra por que Nietzsche pensa esta relação de co-pertença. O Deus que morre é o "Deus Cristão". Neste Deus, encontra-se a articulação entre crise existencial e dissolução de um dado princípio ontológico. É a partir de seus contornos que o pensamento imagético de Nietzsche ganha sentido. Mas, como o Deus cristão sintetiza o amálgama entre princípio ontológico e dinâmica existencial? Por que Nietzsche não escolheu outro Deus? Quais as condições de possibilidade desta identificação entre morte de Deus e morte do Deus cristão? Isto não se encontra explicitado por Nietsche, mas somente suposto por ele. Assinalar a condição de possibilidade desta identificação e caracterizar os elementos ontológicos e existenciais pertencentes ao Deus cristão segundo a compreensão nietzschiana, é imprescindível para o desenvolvimento deste capítulo. Através deste questionamento, estaremos aptos para esclarecer em seguida os contornos primários da morte de Deus e a positividade da experiência do niilismo que emerge deste acontecimento histórico.

1.2 Caracterização da condição de possibilidade da identificação nietzschiana de Deus e Deus cristão e o esclarecimento provisório dos principais aspectos da compreensão cristã de Deus

Apesar de Nietzsche identificar Deus e Deus cristão na sua compreensão da morte de Deus, ele mesmo não esclarece por que isto se deu. No entanto, se a morte de Deus relaciona uma questão de caráter ontológico com outra de teor existencial, então, pode-se dizer que

---

192 FW/GC, §343. Utilizamos aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Doravante RRTF.

Nietzsche se insere em uma longa tradição que articula ontologia e existência através da ideia de Deus. Para compreender primariamente o que está em jogo com a morte de Deus, é necessário reconstruir o contexto teórico possibilitador desta identificação nietzschiana, mesmo que de modo não exaustivo. O conteúdo desta reconstrução deve ser escolhido em prol do problema nietzschiano e da necessidade de se assinalar os principais elementos da compreensão cristã de Deus supostos por Nietzsche em sua tematização da morte de Deus. Num primeiro momento, com o intuito de se introduzir os temas aqui envolvidos, deve-se perguntar como o "Deus da fé" pôde se coadunar com o "Deus dos filósofos". Não são compreensões diferentes de Deus? Ou elas se identificam desde o início?

Não se pode de imediato encontrar qualquer identificação necessária entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé judaico-cristã. No entanto, é mais que notório que o cristianismo empreendeu uma evidente síntese entre filosofia e revelação bíblica, de onde surgiu a própria teologia. Por um lado, o Deus da revelação bíblica não se mostrou metafisicamente, pois não se revelara nas categorias ontológicas gregas. Por outro lado, os gregos não concebiam a possibilidade de uma autorrevelação de um Deus único para um povo escolhido dentre os politicamente oprimidos. Apesar desta aparente contradição, o encontro destas duas tradições permitiu um duplo deslocamento: a filosofia transpôs para a religião judaico-cristã conceitos, métodos e questões que favoreceram sobremaneira suas crenças e práticas; já a revelação bíblica forneceu questões e problemas que renovaram o questionamento filosófico de matriz helênica. Problemas como a dignidade humana, o livre-arbítrio, a dicotomia ser-essência etc. ganharam novos contornos com a chegada da Revelação. Sem contar com o modo como Javé (ou Iahweh) revelou-se a Moisés. Como ainda veremos, ao dizer "Eu sou o Eu sou" ou "Eu sou o que sou" (Ex 3,14), Javé fornecera um desafio renovado à metafísica grega, que entraria para o quadro dos grandes temas filosóficos, marcando o pensamento moderno de Descartes e Hegel. Por isso, afirmou Gilson acerca desta revelação de Javé:

> Novamente aqui os historiadores da filosofia se descobrem confrontados com este fato, para eles incômodo: uma declaração não filosófica que desde então se tornou uma afirmação marcante na história da filosofia. O gênio judeu não era um gênio filosófico; era um gênio religioso. Tal como os gregos são os nossos mestres na filosofia, os judeus são os nossos mestres na religião. Enquanto os judeus guardaram a sua revelação para si, nada aconteceu à filosofia. Mas devido à pregação do Evangelho, o Deus dos judeus deixou de ser o Deus particular de uma raça eleita, tornando-se Deus universal de todos os homens. Qualquer cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria então compreender a importância metafísica de sua crença religiosa. O seu primeiro princípio filosófico tinha que ser o mesmo que o seu primeiro princípio religioso, e dado que o nome do seu Deus era "Eu sou", qualquer filósofo cristão teria que postular "Eu sou" como seu primeiro princípio e causa suprema de todas as coisas, mesmo na filosofia. Para utilizar a nossa terminologia

> moderna diremos que a filosofia de um cristão é "existencial" por direito próprio[193].

A convergência entre filosofia e tradição judaico-cristã não ocorreu sem atritos e profundas discordâncias. Antes, para o judeu-cristianismo, a filosofia sempre foi vista com certa desconfiança. De semelhante modo, para a filosofia helênica tardia, a mensagem cristã parecia destituída de sentido. Três passagens de Paulo evidenciam esta questão. A primeira diz respeito ao famoso discurso no Areópago de Atenas, presente no livro *Atos dos Apóstolos*, do qual serão reproduzidos os principais versos:

> De pé, então, no meio do Areópago, Paulo falou: "Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois o mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: 'Ao Deus desconhecido'. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos.
> O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá a vida, respiração e tudo o mais. De um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando o tempo anteriormente determinado e os limites de seu habitat. Tudo isso para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. Pois neles vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram:
> 'Porque somos também de sua raça'.
> Ora, se nós somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos.
> Por isso, não levando em conta os tempos de ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos".
> Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: "A respeito disto vamos ouvir-te outra vez" (At. 17,22-32)

A mensagem paulina no Areópago ateniense parece ser a porta de entrada para a conjugação entre filosofia e judeu-cristianismo. Em meio à sua peregrinação apostólica, Paulo estava de passagem em Atenas. Não era seu objetivo estabelecer-se lá e frequentar as sinagogas daquela região, pois aquele ainda não era grande foco missionário do cristianismo primitivo. Porém, o dever de anunciar "Jesus e a Ressurreição" (At. 17,18), levou Paulo a pregar nas sinagogas atenienses e na *ágora* ateniense (At. 17,17). Por isso, fora abordado por filósofos "epicureus e estóicos" (At 17,18), que queriam saber qual era aquela divindade estrangeira por ele anunciada. O discurso no Areópago é uma resposta ao pedido destes filósofos, o que fornece algumas informações sobre o modo como o cristianismo primitivo relacionava-se com a filosofia helênica. Em um primeiro momento, Paulo não só elogia a religiosidade ateniense, como enxerga no "Deus desconhecido", ao qual os gregos dedicaram um altar especial, um sinal de sabedoria. No entanto, segundo Paulo, o "Deus desconhecido" deles já fora revelado ao cristianismo primitivo por intermédio da morte e ressurreição de

---

193 GILSON, 2003,p. 42-43.

Cristo. Em Cristo, Deus enviou o seu justo critério de julgamento do mundo e revelou-se como aquele em quem "vivemos, nos movemos e existimos". Em outras palavras, o Senhor judaico (Adonai), criador do universo e sustentador da vida, revelou-se em Jesus Cristo morto e ressuscitado. Posteriormente, Paulo assume a iconoclastia da tradição profética israelita, mostrando que o "Deus desconhecido" não se assemelha à prata, ouro, escultura ou qualquer tipo de engenho humano. Isto faz do "Deus desconhecido" um condenador da pluralidade de deuses conhecidos e das práticas religiosas a eles atreladas. Ora, parece que isto não seria tão problemático para estóicos e epicureus. No entanto, o discurso se encerra com a mescla de zombaria com indiferença por parte da maioria dos ouvintes, dentre os quais estavam estes filósofos. Poucos foram os que aceitaram e seguiram Paulo (Cf. At 17,33). Por que esta indiferença e ridicularização? Não era o *lógos* epicureu e estóico uma linha de fuga do politeísmo helênico, portanto, um elemento de crítica da religião popular instituída entre os helenos?

O problema não era o "Deus desconhecido", mas a "ressurreição dos mortos" (At 17,32) anunciada por Paulo. Como lembrou Nunes, a partir de um pensamento de Festugière, o que escandalizou os ouvintes de Paulo não foi a existência da ressurreição, pois a palavra *anástasis* fora aplicada para descrever as ressurreições de Dionísio, Adônis, Átis e Osíris, o que era do conhecimento de todos. O problema é que Paulo amalgamou duas ordens da realidade: a transcendência de um princípio criador e a ressurreição de uma pessoa simultaneamente humana e divina. No ouvido de um grego, o princípio ontológico justificador do mundo, além de não ser criador, não possui caráter pessoal. A fala de Paulo seria portanto ininteligível para um grego do primeiro século da nossa era[194], mesmo que eles adorassem múltiplos deuses. Justamente isto mostra que tanto Paulo quanto seus ouvintes gregos movem-se em universos compreensivos distintos. Por isso, este episódio paulino ainda não nos permite compreender a imbricação judaico-cristã entre o Deus da fé e o Deus da filosofia. Antes disto, ambos parecem se excluir na mensagem paulina. Isto fica mais ainda evidente na primeira epístola de Paulo aos coríntios e na carta aos colossenses:

> Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio de sua sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar os que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tantos judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte que os homens.

---

194 NUNES, 1998, p.12-12.

> Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus.(1Cor. 1, 20-29)
>
> Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da "filosofia", segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo.
> Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade e nele fostes levado à plenitude. Ele é a Cabeça de todo Principado e de toda Autoridade.(Col 2, 8-10)

Apesar de não sabermos se essas palavras foram resultantes do episódio de Atenas, fato que é, mesmo no Areópago, Paulo rechaça a "sabedoria do mundo", pois a ideia de um Deus criador que ressuscita Jesus Cristo e mantém-se como *Deus absconditus* para os atenienses pressupõe que ele mesmo seja um Deus acessível por meio de uma Revelação, que não se identifica com os resultados da atividade intelectiva da filosofia, nem com os deuses disseminados pela literatura poética grega. Os textos acima somente explicitam o horizonte norteador da fala paulina no Areópago ateniense. A mensagem da cruz e do Deus criador é loucura para sabedoria filosófica, pois esta escraviza com suas especulações vãs. No entanto, levando em consideração a afirmação de Nunes baseada em Fertugière, a mensagem paulina de algum modo tenta fundir ordens distintas do real. De algum modo, o anúncio da revelação judaico-cristã já trabalha com alguns elementos advindos do helenismo filosófico. Não é à toa que a primeira epístola de Pedro adverte aos cristãos das comunidades primitivas: " *santificai* a Cristo, *o Senhor*, em vossos corações, estando sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede" (1Pd 3,15). E o próprio Paulo finaliza a primeira epístola aos tessalonicenses mencionando três termos da antropologia helênica por ele assimilados: "O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Ts 5,23)[195]. Aos poucos, os cristãos passaram a dar as razões de sua esperança e não somente a antropologia helênica foi apropriada para isto, mas também uma pluralidade de elementos da ontologia grega. Isto porque, conforme assinalou Bultmann, o anúncio paulino do evangelho, para além das fronteiras da etnia judaica, gerou inúmeras comunidades "no mundo grego-romano"[196], onde a racionalidade filosófica era preponderante. Mas, por que as "autoridades" cristãs não proscreveram dos átrios do cristianismo primitivo e medieval os elementos da razão filosófica helênica? A resposta desta

---

195 Cf. o comentário de Jean Pépin em PÉPIN, 1983, p. 34 seg.

196 BULTMANN, 1969, p.192.

questão nos permite compreender como e por que o cristianismo se beneficiou da filosofia, além de nos fornecer diversos elementos para a compreensão da singularidade do Deus cristão e da possibilidade de Nietzsche identificar morte de Deus e morte do Deus cristão. No entanto, para tematizar este problema, é necessário considerar alguns elementos da revelação bíblica veterotestamentária que condicionam o Deus cristão.

A escritura neo-testamentária depende diretamente de dois modos como Deus revela-se no primeiro testamento bíblico, a saber, sob os nomes de Eloim (ou Elohim) e Javé (ou Iahweh)[197]. No que concerne à compreensão vetero-testamentária de Deus, certamente, o texto mais importante para sua caracterização é o que relata, no livro de Êxodo, o episódio da sarça ardente. É nele que Deus revela o seu enigmático nome e é a partir dele que o pensamento filosófico medieval assumiu o desafio de reconsiderar a noção grega de ser. O dialogo entre Deus e Moisés, que até hoje gera inúmeras polêmicas, é digno de ser aqui reproduzido em sua essência:

> Moisés disse a Deus: "Quando eu for aos filhos de Israel e disser: 'O Deus de vossos pais me enviou até vós'; e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que direi? Disse Deus a Moisés: "Eu sou aquele que é". Disse mais: "Assim dirás aos filhos de Israel: 'Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o meu nome para sempre, e esta será a minha lembrança de geração em geração (Ex 3,13-15).

Moisés estava sendo enviado para o Faraó, com a missão de retirar do Egito os israelitas que lá viviam oprimidos por séculos. "Vai, pois, eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel" (Ex 3,10), disse Deus a Moisés. A função primária da fala de Deus em meio à sarça ardente é legitimar sua proposta de libertação dos israelitas. Por isso, seu nome deveria ganhar relevância. O nome Iahweh (ou Javé) passa a identificar-se com a expressão "Eu sou aquele que é", também traduzida por: "Eu sou o eu sou" [198]. Iahweh portanto identifica-se com o termo hebraico *haia*, que é traduzido por *ser*. A novidade do nome de Deus, identificado com a noção israelita de ser, relaciona-se com a tentativa de considerar este nome como de igual essência ao já conhecido Deus de Abraão, Isaac e Jacó. A força desta equiparação pode ser compreendida, caso se leve em conta o fato de que o Deus dos patriarcas fora chamado pelos nomes de El e Eloim. A passagem, portanto, da sarça ardente somente ganha sentido quando se considera a unidade de elementos diversos

---

[197] A maior parte das considerações a seguir é baseada em Joseph Ratzinger. Cf. RATZINGER, 2006, p. 87 seg. Trata-se de uma obra publicada pela primeira vez em 1967. Apesar da mudança posterior nos rumos do pensamento teológico deste autor, é inegável a alta qualidade de sua abordagem nesta obra citada, além de outros textos.

[198] RATZINGER, 2006, p.87.

pertencentes à tradição israelita que nela se expressam.

Apesar de antigos padres da Igreja cristã terem considerado a passagem da sarça ardente como um local de revelação ontológica, pois a ideia de que Deus é "aquele que é" se ajustaria a grande parte do pensamento helênico com sua compreensão metafísica do ser, a identificação entre Iahweh e haia (ser) foge, naquele momento, de qualquer ideia metafísica de ser. Vale lembrar que Iahweh é um nome próprio, que deve servir de garantia de que a missão mosaica no Egito é digna de confiança. Segundo o texto de Êxodo, "Iahweh disse: 'Eu vi, eu vi à miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço a sua angústia" (Ex 3,7). Consequentemente, se Iahweh e ser se identificam esta noção de ser não se reduz ao seu homônimo grego, pois o primeiro é um conceito aplicado aos entes em geral, já Iahweh possui características parecidas com a dos "deuses pagãos", pois Iahweh escuta, conhece, intervém e participa da história de Israel. Ainda que posteriormente o *haia* hebraico tendeu a ser identificado com a noção filosófica de ser, seu sentido primário é de outra ordem. Por isso, o que significa, então, este *ser* que se identifica com Iahweh? Sabe-se, primeiramente, que em nenhum outro povo o nome de Iahweh aparece como tal. Como afirmou Ratzinger: "antes de Moisés e fora de Israel não existe nenhuma referência segura ao nome Javé; e nenhuma das tentativas de comprovar a existência de raízes pré-israelitas do nome conseguiu ser realmente convincente"[199]. Isto mostra que o nome Iahweh, com sua identificação com o *ser,* foi formulado pela própria tradição israelita, sendo proferido pela boca do personagem Moisés, com a tarefa de libertar Israel da opressão egípcia.

Uma importante chave interpretativa para a compreensão israelita de Deus expressa nas palavras Iahweh e haia está no fato de o episódio da sarça ardente ter mencionado que o Deus que ali se revela é o Deus dos patriarcas: Elohim. Elohim instaura uma relação pessoal com Abraão e depois com sua descendência. A tradição israelita pré-mosaica, portanto, constituia-se em torno da religião de Elohim. Sabendo que Elohim pedira a Abraão (ainda chamado de Abrão) para deixar sua terra e peregrinar para onde o próprio Elohim dissesse (Gn 12,1ss), a presença do Deus dos patriarcas não se confundia com o local em que habitavam. Na peregrinação, sem estabelecimento em terra alguma, Elohim relaciona-se com Israel de formas diversas. Este Deus distingue-se dos demais. Ele instaura relações pessoais e não se fixa em nenhum local particular. As expressões latinas *numen personale* e *numen*

---

199 Ibidem , p. 90.

locale diferenciam o Deus pessoal das divindades locais ou regionais adoradas por povos vizinhos de Israel. Porquanto Israel decidira-se por Elohim, ele abandonou a pretensão de conceber diversas figuras ou manifestações divinas relacionadas a certas localidades, o que transformou sua religião numa sumária negação dos politeísmos das época. Ora, se Elohim não é *lumen locale*; se ele é capaz de peregrinar com o povo de Israel porque ele não se reduz a nenhuma condição espaço-temporal, mesmo se manifestando no espaço e no tempo, então, ele mesmo é *transcendente.* Por outro lado, a *desespacialização* do sagrado por parte de Israel, possibilitou a geração da ideia de que Elohim é um Deus pessoal, pois ele se manifesta a seres humanos singulares de forma também singularizada. Se Elohim não é um *numen locale*, então, seu "lugar" de aparição não é outro senão aquele onde o ser humano abre-se a uma relação pessoal com ele. Nas palavras de Ratzinger:

> O Deus escolhido por eles (Ratzinger refere-se aos israelitas anteriores a Moisés) se distingue na tipologia religiosa pelo fato de ser um *numen personale* (um Deus pessoal) e não um *numen locale* (um Deus local). O que significa isso?(...) Diante da tendência pagã ao numen locale, ou seja, à divindade determinada e limitada localmente, o Deus dos pais representa uma decisão completamente diferente. Ele não é o Deus de um lugar, mas o Deus de seres humanos, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, e que, por isso mesmo, não está ligado a nenhum lugar, pois está presente e exerce o seu poder em toda parte em que há seres humanos. Assim, chega-se a uma maneira totalmente diferente de pensar sobre Deus. Deus é visto no plano do eu e do tu, não no plano espacial. Transportado para a transcendência do ilimitado, ele se mostra justamente por isso em toda parte (e não só num determinado lugar) como aquele que está próximo e cujo poder não conhece limites. Ele não está em algum lugar, antes pode ser encontrado onde estiver o ser humano e onde o ser humano se deixar encontrar por ele (...) Esta característica fundamental de El continua sendo um dos elementos básicos não só da religião de Israel, mas também da fé no Novo testamento: seu ponto de partida é a personalidade de Deus, o que faz com que Deus seja entendido no plano caracterizado pela relação do eu com o tu[200].

Transcendente e *numen personale*, Elohim é também Deus supremo, criador do mundo, portanto, ele é aquele que não se subtrai aos limites das criaturas. Assim, surge a ideia de que ele mesmo exerce poder sobre a totalidade do que existe e não somente sobre regiões delimitadas. Consequentemente, Elohim não se reduz a qualquer força da natureza, tampouco manifesta sua grandeza nas leis naturais. Ele não pode ser comparado à fertilidade dos seres, pois esta é obra de suas mãos. Esta riqueza significativa fez com que Israel transformasse o nome El para Elohim. Este último assume certa conotação não singular, porém, isto não indica que o próprio Elohim seja plural, mas somente que sua singularidade "ultrapassa até os limites do singular e do plural, situando-se além deles" [201]. Se ele relaciona-se singularmente com os homens e ultrapassa o lugar onde estes últimos vivem, então, Elohim é o Deus da história, pois não está condicionado a seguir os ciclos cósmicos. Sua irrupção histórica

---

200 Ibidem, p. 91-93.

201 Ibidem, p. 93.

manifesta-se em forma de esperança e promessa. Elohim dilata o âmbito de realização da existência daqueles com os quais se relaciona, o que mostra que ele tem poder para reconfigurar o *status quo* de qualquer povo. Por isso, se Elohim não é *lumen locale*, também não se reduz a qualquer modelo cristalizado de sociedade [202].

Quando Deus revela-se na sarça ardente para Moisés, a adjunção de Iahweh e haia está ligada à ideia anterior de Elohim, enquanto Deus dos patriarcas. Por isso, Iahweh não é o nome de um Deus novo, mas um novo nome para uma antiga relação com o Deus de Israel. No entanto, dizer "Eu sou o Eu sou" parece ser uma rejeição e não uma apresentação nominal. Isto é verdade, caso se considere que revelar o nome significa, para os hebreus antigos, revelar um tipo singular de relação[203]. O *nome*, portanto, não é um conceito, mas uma relação pessoal. Se Moisés queria saber o nome de Deus para comunicá-lo no Egito para os israelitas, sua intenção parece equiparar Elohim aos deuses pagãos, cujos nomes os igualavam aos indivíduos criados e ao local em que viviam. A mencionada rejeição de Deus seria, portanto, um modo de preservar sua identidade. A mistério de Deus faria parte de sua "natureza" (Cf. Jz 13,18), sinal da impossibilidade de retificá-lo ou dominá-lo. Apesar disso, a expressão hebraica no episódio da sarça ardente que diz "Eu sou aquele que é" ou "Eu sou o eu sou" possui certa positividade. Ela quer dizer que Iahweh é presente, que ele auxilia sempre e que ele não abandona jamais. Portanto, isto significa que Deus se definiu como "Eu sou", apareceu como "aquele que 'é', ou seja, que ele é ser em oposição ao vir a ser, que ele é aquilo que fica e permanece em meio a tudo que passa"[204]. Parece uma definição metafísica. Apesar disto, ela indica que Iahweh é o Deus que se faz sempre, e a despeito de tudo, presente a cada um que se relaciona com ele. Por isso, ele é presente e não é suscetível ao vir a ser das circunstâncias. Dizer "Eu sou" não é definir "Deus em si", mas Deus *para nós*, em nossa relação com ele. Ora, mas como pôde este texto coadunar-se com a noção grega de ser? Será um simples erro histórico? Se como afirmou anteriormente Ratzinger, esta experiência do Êxodo está presente na compreensão cristã de Deus, então, quando o judeu-cristianismo se apropriou do aparato filosófico helênico para explicitar na noção de Deus, ele também se equivocou? Por que e como se fez necessária esta apropriação?

Até agora sabe-se que Deus é "Eu sou" porque sua presença não se reduz às

---

202 Cf. Ibidem, p. 94.

203 Cf. Ibidem, p. 99-100.

204 Ibidem, p. 96.

circunstâncias que delimitam o espaço de determinação existencial daqueles que se relacionam com ele. Esta preservação da presença de Deus na existência humana não se dá de modo objetivo e formal, mas nas relações singulares que ele instaura com cada um. À medida que Iahweh não é *numen locale* e não é uma simples força cósmica, ele transcende os limites intrínsecos ao mundo e à história. Isto o faz identificar-se com o antigo nome Elohim. Ele é o mesmo Deus dos patriarcas, que não subtraiu-se quando os antigos movimentavam-se como nômades. Por isso, ser "Eu sou" é preservar a presença misteriosa de um Deus que não abandona todo aquele que se relaciona com ele, mesmo em circunstâncias adversas, como na escravidão do Egito. Como está escrito no dêutero-Isaías: "Eu, Iahweh, sou o primeiro, e com os últimos ainda serei o mesmo" (Is 41,4). Esta concepção de um Deus que persevera porque sua presença não se reduz aos ciclos da natureza e à corruptibilidade das circunstâncias históricas abre o campo para o surgimento da ideia de falsidade dos demais deuses. Se os deuses dos povos vizinhos de Israel caracterizavam-se por ser *deuses locais*, no sentido já apresentado do *numen locale*, então, eles estavam subjugados tanto à natureza quanto às circunstâncias históricas. O fim do exílio babilônico, momento que sustenta o discurso de dêutero-Isaías, mostra a aniquilação dos deuses que estavam vinculados ao *status quo* babilônico. Assim, Iahweh mostra-se como verdadeiro Deus porque ele não está condicionado pela história, por mais que irrompa na história para metamorfoseá-la. Ora, um Deus que é aniquilado por causa de uma mudança histórica não pode ser verdadeiro. Por isso, a afirmação de Isaías: "Não há outro Deus fora de mim, Deus justo e salvador não existe, a não ser eu. Voltai-vos para mim e sereis salvos, todos os confins da terra, porque eu sou Deus e não há nenhum outro" (Is 45, 21-22). E ainda: "Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus"(Is 44, 6). Os demais deuses, confrontados com Iahweh, são ídolos, o que equivale a dizer que são falsos. "O nome de Javé, que se torna presente nesse contexto, avança assim mais um passo em direção à ideia daquele que 'é', em meio à degradação das aparências que não têm estabilidade nenhuma" [205]. Os deuses pagãos são estas aparências, ou seja, são um conjunto de pura nadidade.

Esses elementos de Iahweh e os pressupostos assinalados presentes no episódio da sarça ardente reaparecem na compreensão neotestamentária de Deus. O início do *Apocalipse* chega a falar de Deus como "Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem" (Ap 1,4), o que é uma menção clara ao "Eu sou o Eu sou" da sarça ardente. Mas, é no evangelho de João

---

[205] Ibidem, p. 98.

que aparece com máxima clareza o modo como o cristianismo primitivo leva adiante o Iahweh israelita. A cristologia joanina assenta-se no “Eu sou” de Isaías e do Êxodo. Em Jesus, Deus mesmo revela o seu nome: “Manifestei o teu nome aos homens que do mundo me deste”(Jo 17,6). Mas, qual seria este nome? “Em verdade, em verdade vos digo: antes que Abraão existisse, EU SOU” (Jo 8,58). Ou seja, Jesus é ele mesmo o nome do Deus dos patriarcas. Na relação singular com ele, invocando seu nome, Deus mesmo torna-se presente. A fé em Cristo, portanto, é o modo de penetrar na presença constante do Deus dos patriarcas e de Moisés. Consequentemente, o cristianismo também faz do EU SOU um princípio de destruição dos ídolos. Em Cristo, a Igreja nascente encontra a presença potente do EU SOU que desvela o caráter falso dos deuses pagãos. Por isso, a idolatria será uma questão a ser combatida pelo cristianismo.

A consequência dos dois testamentos bíblicos é a concepção do monoteísmo religioso, não no sentido de que existe um Deus qualquer que sustenta o mundo, mas, como disse Karl Rahner, no sentido de que “Javé é o único Deus” [206]. Esta forma transformar-se-á no cristianismo pós-bíblico em “a Trindade é o único Deus”, mas preservará os antigos pressupostos. Justamente por causa dos elementos anteriormente expostos, o judeu-cristianismo viu no Deus dos filósofos um meio de afirmação de sua compreensão de Deus. É digno de nota dizer, mais uma vez, que nos dois testamentos bíblicos as afirmações acerca de Deus não possuem caráter metafísico. Como disse Karl Rahner acerca dos homens do Novo testamento, mas que aqui é válido para toda Bíblia: “para a consciência dos homens do Novo Testamento esta possibilidade metafísica *não é o fundamento* que suporta existencialmente seu saber consciente acerca de Deus. Eles não expõem nunca este conhecimento metafísico de Deus” [207]. Mesmo assim, o judeu-cristianismo aliou-se à ontologia grega. Mas, como e por quê?

A formação da noção do EU SOU israelita e cristão, como visto, se deu em confronto com as ideias politeístas dos povos pagãos. O monoteísmo daí engendrado não prova filosoficamente a existência de um princípio único fundador do mundo, mas a presença de um único Deus que suporta as vicissitudes das circunstâncias históricas e que não se subtrai ao devir da natureza. Este Deus é único porque ele é aquele que relaciona-se sempre com os que abrem-se a ele. Por isso, não é *numen locale*, mas *numen personale*. Assim, ele transcende a

---

[206] RAHNER, 1972, p.127

[207] Ibidem, p. 131.

história, a natureza e todos os espaços. A afirmação deste Deus, em meio às novas condições históricas de Israel e depois da Igreja primitiva, passou a ter de perfazer-se por intermédio de novos meios que não os tradicionais. Ora, a ontologia grega passou a ser a referência principal, pois seus elementos passaram a negar o modo de compreensão dos deuses pagãos e a abrir espaço para se pensar em um princípio transcendente não redutível à história e à natureza como fundamento de tudo que é. Vale lembrar dois nomes que mostram claramente o caráter iconoclástico da filosofia helênica. O primeiro é Xenófanes de Colofão e o segundo o já mencionado Diógenes, o cínico. Ambos criticaram a religião de seu tempo e a relação com os deuses. Xenófanes acusou veementemente a compreensão grega dos deuses de antropomorfismo, além de ter acenado para a imoralidade atribuída aos deuses nos textos de Homero e Hesíodo. Alguns de seus fragmentos são paradigmáticos:

> Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,
> Tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura,
> Roubo, adultério e fraude mútua (frag.11)
>
> Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,
> Que como eles se vestem e têm voz e corpo. (frag.14)
>
> Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
> E pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
> Os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
> Desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
> Tais quais eles próprios têm (frag.15) [208].

Já Diógenes, o cínico ridicularizava o modo como os seus contemporâneos acreditavam no automatismo das práticas ritualísticas, além do idiotismo presente nas suas preces. Sobre isto Diógenes Laertio nos diz:

> Vendo alguém realizar purificações religiosas, Diógenes disse: “Não sabes, infeliz, que da mesma forma que, fazendo tua purificação, não poderias eximir-te dos erros de gramática, não conseguirás livrar-te dos pecados de tua vida?” Ele ridicularizava as preces dos homens, observando que os mesmos não pedem os verdadeiros bens, e sim o que lhes parece bom [209].

As críticas de Xenófanes e Diógenes, o cínico, se plantam em solo ontológico. O primeiro, filósofo pré-socrático, baseia seu pensamento na compreensão ontológica da natureza (*physis*), como alguns de seus fragmentos deixam entrever [210]. Já o segundo, como já dito, orienta suas criticas pela ideia de excelência moral, que se assenta na possibilidade de a razão compreender a natureza, pois, somente a partir de sua compreensão da natureza conquista-se a medida norteadora das ações e das virtudes. Assim, a crítica à imoralidade dos deuses de Homero e Hesíodo, a ridicularização do antropomorfismo presente nesta concepção

---

208 XENÓFANES, 1978, p. 64.

209 LAERTIO, 2008, p. 162-163 (42)

210 Cf. os fragmentos 23 a 34.

teológica e a crítica das práticas religiosas dos gregos assentam-se em princípios perenes, por serem em última instância princípios ontológicos. O caráter iconoclástico desta postura mostra que a filosofia grega de algum modo corroi as bases do politeísmo grego. Isto atende duplamente ao judeu-cristianismo. Em um primeiro aspecto, a filosofia grega corrobora a necessidade judaico-cristã de negar o politeísmo pagão. Por outro lado, esta negação reforça uma exigência desta tradição, qual seja, a perpetuação de práticas morais que sejam tão estáveis quanto a presença de Iahweh. O próprio Iahweh fundou práticas seguras, que não se volatizam como as paixões. O decálogo assinala isto (Cf. Ex 20,1-18), além do sermão do monte de Jesus (Cf. Mt 5-7). Muitas das práticas morais exigidas pelos filósofos gregos eram compatíveis com as judaico-cristãos, mas o que mais atraiu nesta compreensão de mundo, é que os princípios estruturadores do mundo não só dissolviam o poder de determinação do politeísmo, como localizavam-se para além do espaço e do tempo, como Iahweh [211]. Se o cristianismo, por exemplo, deveria dar as razões de sua esperança (1Pe 3,15), quando ele encontrou-se com pagãos ou mesmo quando pagãos converteram-se ao criatianismo, a filosofia passou a ser um instrumento poderoso de disseminação do *kerigma* cristão, assim como meio favorável para anular a idolatria e preservar sua (cristã) moral. Os conceitos filosóficos passaram a legitimar o "EU SOU" e as práticas morais judaico-cristãs. Em nome do "Eu sou o Eu sou" presente no nome de Cristo, os conceitos filosóficos justificaram o monoteísmo – inclusive o trinitário – e perpetuaram as práticas morais exigidas pelo mesmo "Eu sou" [212]. Uma rápida menção a alguns elementos do pensamento de Santo Agostinho permite esclarecer o fora dito acerca da relação entre Deus judaico-cristão, filosofia, crítica ao politeísmo e legitimação da moral judaico-cristã, a partir de conceitos filosóficos.

O pensamento agostiniano é marcado essencialmente pela tentativa de justificar a compreensão bíblica de Deus, com seu corolário moral, a partir de diversos elementos da literatura neo-platônica[213]. Por isso, o acesso a Deus geralmente é analisado a partir da questão do conhecimento e de sua relação com uma certa compreensão antropológica, marcada pela distinção entre corpo e alma. Para o propósito deste tópico, é mister que se

---

211 Cf. RATZINGER, 2006, p. 97-98.

212 Não interessa aqui tratar dos pormenores desta questão. Sabe-se, porém, que o judaísmo, já no século III a.C, por causa da situação política em que se encontrava, passou a apropriar-se da filosofia para legitimar sua mensagem. Aqui, deve-se apenas fornecer os subsídios teóricos que possibilitem compreender a identidade nietzchiana de morte de Deus e morte do Deus cristão. No que concerne à relação entre judaísmo e filosofia grega,cf. as breves análises de PÉPIN ,1983.

213 O próprio Agostinho fala do neoplatonismo em suas *Confissões.* Cf. AGOSTINHO,1999, p.183-185.

inicie explicitando o modo como Agostinho compreende o acesso humano a Deus pela via da *interioridade*. Com isso, alguns elementos da sua famosa *teoria da iluminação* são imprescindíveis. No que concerne a esta teoria, o que nela é almejado é a própria verdade imutável. Como nós humanos, seres finitos, portanto, transitórios, podemos chegar à verdade imutável? Deparamo-nos hodiernamente com uma pluralidade de criaturas e o que nela atestamos parece válido para hoje, mas não para amanhã. As flores que hoje vemos desabrochadas tornam-se mortas em pouco tempo. Como conhecer uma verdade de caráter imutável, se só encontramos o mutável e transitório? Seguindo o pensamento platônico, Agostinho constatará que são os sentidos que respondem pelo conhecimento transitório das criaturas. No entanto, por paradoxal que seja, não são os sentidos que mentem. Isto porque, para Agostinho, "Mentir é querer passar pelo que não é"[214]. Os sentidos somente levam ao engano, pois eles não informam ao homem senão o aspecto do objeto que eles captam. O engano por eles gerados não é outro senão o de levar o homem a acreditar que a verdade última das criaturas é aquilo que eles informam. Mas, quem é enganado pelos sentidos? Um trecho de *A verdadeira religião* nos responde esta questão, ao mesmo tempo que fornece novos elementos para compreensão do problema da verdade:

> Nem os olhos se enganam, pois só podem transmitir à alma (racional) a sua impressão. Ora, se não somente os olhos, mas todos os sentidos corporais transmitem a própria impressão, tal qual, pergunto-me o que devemos exigir a mais deles. Suprimamos assim os criadores de ilusões e não haverá ilusão.
> Se alguém pensa que o ramo se parte na água e fica inteiro ao ser retirado de lá, não decorre que ai os sentidos anunciaram erroneamente. Este alguém é que foi mau juiz. Sendo o que é, a vista não podia nem mesmo devia, por sua natureza, sentir outra sensação de um fenômeno verificado dentro da água. Visto que o ar é um meio ambiente diferente do da água, é normal que a sensação seja uma através do ar, e outra através da água. A vista, portanto, está certa. Foi feita somente para ver. A alma (racional) é que esta no erro. O espírito é que recebeu o dom de contemplar a suma Beleza, não foi a vista. A alma (racional) quer, porém, voltar o espírito para os corpos, e os olhos corpóreos para Deus. Ela procura o que não é possível ser feito - entender as coisas carnais e ver as espirituais[215].

O problema da verdade não é assumido pelos sentidos. Estes estão sempre corretos. Eles desempenham sua função de informar o modo como se encontram as criaturas no espaço e no tempo, segundo suas características singulares. Por isso, os olhos informam como se dispõe um pedaço de madeira dentro d'água. O problema está na relação entre as informações dos sentidos e a alma racional que delas se apropria. Esta responde pelos juízos e não se reduz aos elementos provenientes dos sentidos. Desta relação entre sentidos e alma racional nasce o erro. No entanto, tal conhecimento refere-se ainda às criaturas. Se a alma racional ajuizasse

---

214 AGOSTINHO, 1987, p.96.

215 Ibidem, p. 96-97.

corretamente o estado de fato de uma certa criatura, a verdade por ela pronunciada ainda não seria a verdade mutável. A citação acima usa como exemplo um conhecimento contingente e mutável. A atividade da razão está aí concentrada em um setor transitório do real. No entanto, o texto afirma que o "espírito é que recebeu o dom de contemplar a suma Beleza, não foi a vista". Se considerarmos que "espírito", em Agostinho e na alta Idade Média, é um nome para descrever a qualidade inerente às almas racionais em geral (homem, anjo e Deus), então, um novo horizonte de tematização se abre. Espírito qualifica a alma racional, à medida que a caracteriza como não dependente do corpo, ou seja, o princípio vital dos seres racionais (alma, anima) não se identifica por completo com o corpo. No caso do homem, sua alma racional determina as atividades do corpo, porém, não se reduz a cada uma destas atividades[216]. Pode-se falar, então, de uma certa transcendência da alma racional, pois ela pode transcender as informações dos sentidos e os conhecimentos às criaturas atrelados. Neste sentido, o espírito pode-se relacionar com a suma Beleza, isto é, com a verdade imutável. Mas, como isto ocorre?

Um primeiro acesso à verdade imutável surge do exercício da dúvida. Este argumento, que de certo modo antecipa algo da dúvida metódica cartesiana, relaciona-se diretamente com o ceticismo gerado pelo conhecimento das verdades transitórias. Como vimos acima, o erro emerge de uma relação distorcida entre as informações provenientes dos sentidos e sua apropriação pela razão. O juízo promulgado pela razão alcançaria o erro, quando os dados informados pelos sentidos não correspondessem ao modo fático como uma criatura se dispõe. Ora, mas até quando a razão ajuíza corretamente algo sobre uma criatura, este conhecimento está referido a um tipo de ente suscetível à transitoriedade. Portanto, este tipo de verdade é transitório. Disto emerge a possibilidade do ceticismo. Tomando as verdades transitórias como paradigmáticas, a função da razão fica subjugada aos sentidos. Nesta perspectiva, o ceticismo parece ser a saída gnosiológica, no que concerne às verdades imutáveis. Justamente porque o ceticismo faz da dúvida um veículo para sua determinação, ele se torna o agente destruidor do acesso à verdade imutável. Agostinho percebe aí uma contradição. Quem duvida de algo, não pode duvidar do fato de que duvida. Está dúvida, portanto, é acompanhada de uma certeza. Aquele que duvida está certo de que está duvidando. Logo, há uma verdade indubitável sustentando que aquele que duvida. Mas, poder-se-ia

---

216 Uma análise pormenorizada disto encontra-se em GILSON, 2007, p. 59-220.

perguntar a Agostinho: se este que duvida tem acesso a uma verdade que acompanha o exercício da dúvida, então, após duvidar, esta verdade não se esvai? Agostinho dirá que não: após duvidar, a verdade que acompanha a dúvida permanece. Há uma evidência não temporal que revela àquele que duvida uma verdade. A questão é que o verdadeiro aparece iluminado pela verdade, mas a verdade não se reduz ao que ela deixa aparecer como verdadeiro. Assim, a verdade desvelada na dúvida não pode se reduzir ao momento em que alguém exercita a dúvida. Nas palavras de Agostinho:

> Se não percebes bem o que digo, e duvidas que isso seja a verdade, toma consciência, pelo menos, de que não duvidas de que tenhas duvidado. Depois, se tens certeza de que duvidas, procura o fundamento dessa certeza e então, certamente, não será mais à luz de vosso sol, "mas à luz verdadeira, que vindo ao mundo, ilumina todo mundo" (Jo 1,8) (...)
> Depois, penso assim essa mesma norma: Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro.
> Por consequência, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou de outro chegou à dúvida.
> Lá, onde aparecem essas evidências, fulgura uma luz, sem espaço local ou temporal, e sem trazer consigo nenhuma imaginação de qualquer gênero que seja. Será possível que a evidência possa ter alguma alteração? Certamente não, se bem que todo ser que reflete desapareça ou envelheça sob os impulsos carnais inferiores[217].

A dúvida levou a uma primeira aproximação da verdade porque duvidar é estar certo de que se duvida. Esta certeza corresponde a algo verdadeiro. O verdadeiro nos leva à verdade, pois é a verdade a luz através da qual algo aparece como verdadeiro. A análise agostiniana do acesso à verdade, portanto, passa a se coadunar com a questão da metáfora da *luz*. O verdadeiro aparece na luz da verdade, mas esta luz transcende toda e qualquer verdade determinada. Trata-se, então, de um princípio absoluto, que ilumina e gera todas as verdades imutáveis. Se este princípio é absoluto, ele só pode identificar-se com Deus mesmo, pois este não é suscetível ao devir. Por isso, nos *Solilóquios*, Agostinho chama Deus de "Pai da verdade" [218] e chega a invocá-lo, em oração, considerando-o a fonte do que é verdadeiro: "Eu te invoco, Deus Verdade, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo que é verdadeiro"[219]. Se Deus é a Luz-Verdade, o acesso a ele não pode ser fornecido pelos sentidos, pois estes, como vimos, relacionam-se somente com as criaturas e possibilitam verdades transitórias. Como visto em citação anterior, é o espírito que alcança a Luz-Verdade. Mas, como? A resposta a esta questão é dada pelo modo como Agostinho metamorfoseia a "teoria da reminiscência" de origem platônica. Pensador cristão, Agostinho não aceitou a

---

217 AGOSTINHO, 1987, p. 107-108.

218 AGOSTINHO, 1998, I, 2, p. 16.

219 Ibidem,I, 3, p. 16.

ideia de que o conhecimento das ideias estaria atrelado à lembrança da presença destas dentro da alma racional humana. Sua principal crítica refere-se à teoria da metempsicose que embasa o pensamento platônico. No entanto, Agostinho leva adiante os termos do problema colocados por Platão e levados adiante por Plotino. Se os sentidos não fornecem elementos para pensar verdades imutáveis, então, de algum modo estas verdades ofertam-se aos homens, pois eles têm acesso a uma pluralidade de verdades imutáveis que balizam seus comportamentos no cotidiano, como, por exemplo, noções de caráter matemático[220]. Como diz Agostinho: "o dobro de dois não vem logo depois dele, mas sim o três, por meio do qual se chega ao quatro, que é o dobro de dois. E essa relação estende-se a toda série dos outros números conforme uma lei absolutamente certa e imutável" [221]. Ora, ao alijar a possibilidade da reminiscência platônica explicar o acesso a verdades imutáveis, Agostinho passa a perguntar pelo princípio absoluto possibilitador da aparição das verdades imutáveis e pelo acesso a ele. O acesso só pode ser efetivado pela interioridade humana e o princípio procurado, como dito, é Deus. Se Platão vira na ideia de Bem a ideia das ideias, Agostinho viu em Deus não somente o Pai das ideias, mas sobretudo a Verdade possibilitadora da imutabilidade de todas as verdades. Neste sentido, surge a questão: se o acesso à Luz-Verdade é feita pela interioridade humana, então, a verdade torna-se subjetiva? Se assim o for, Agostinho cai em contradição, pois uma verdade subjetiva não é ela mesma relativa à subjetividade daquele que a concebe? Uma passagem da obra *A verdadeira religião* permite responder estas questões:

> Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão.
> Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até a Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam.
> Eis a harmonia que nada mais poderia ultrapassar. Harmoniza-te com ela. Confessa que tu não lhe és idêntico, visto que ela nada precisa procurar para si mesma, ao passo que tu vieste a ela, procurando-a, não a percorrer espaços, mas pelos desejos de teu espírito[222].

O texto acima começa dizendo que "a Verdade habita no coração do homem". Ao mesmo tempo, pede ao homem para voltar-se para dentro de si, para que ele se aproprie da Verdade. Parece, então, que a Verdade reduz-se à interioridade, o que equivale a dizer que ela é subjetiva. Como uma verdade subjetiva pode ser absoluta? Não seria isto sinal de

---

220 Algumas considerações agostinianas sobre isto podem ser encontradas na obra *O livre-arbítrio*. Cf. AGOSTINHO, 1995, II, 8,20-24, p. 100-105.

221 Ibidem, II, 23, p. 103.

222 AGOSTINHO,1987, p.106-107.

antropocentrismo, uma evidência da negação do cristianismo, que é teocêntrico? Não é nestes termos, porém, que Agostinho impõe a necessidade da "vida interior" para cessar a Verdade. Ele diz: "E se não encontras senão tua natureza sujeita às mudanças, vai além de ti mesmo". Este imperativo assinala justamente que a interioridade humana concebida por Agostinho possui níveis e dimensões. Há nela uma dimensão sujeita a mudanças. Nesta, a Verdade não pode aparecer. Isto porque a alma estaria conectada tão-somente ao devir das criaturas e neste não há *a* Verdade. Também a razão não é o lugar em que a Verdade habita. O porquê desta observação não é difícil de entender. A razão é tão criatura quanto o corpo. Apesar de ela acessar as Verdades imutáveis, ela não as cria. Por isso, ela também está em devir, por mais que consiga identificar-se com o que é imutável. Conseguintemente, se as verdades imutáveis não se reduzem à razão, quanto mais a Verdade que ilumina e engendra estas verdades imutáveis. A Verdade-Luz transcende todas as verdades imutáveis e a razão mutável do homem. O coração do homem, lugar em que a verdade habita, não é nada de subjetivo, caso a subjetividade seja entendida como uma região ou dimensão interior à criatura humana. O coração é muito mais o nome cristão para a dimensão ontológica transcendente em que o homem acessa a presença de Deus e a posiciona como medida para sua existência. Por isso, a escolha da metáfora da luz não foi aleatória. Ela foi retirada do prólogo do evangelho de João: "O Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele" (Jo 1, 9-10). Se o verbo é "luz verdadeira", ilumina todo homem, estava no mundo e fez o mundo, então, o coração humano em que ela se encontra não pode se restringir ao universo subjetivo de cada ser humano. Antes disto, o coração humano é o lugar onde a luz que tudo ilumina e que tudo criou pode ser acessada. Ora, acessar a luz não é dominá-la, pois a luz mesma abarca o mundo. Então, o que é acessar a Luz-Verdade? Agostinho entende esse acesso sobretudo como um nortear-se pelas verdades imutáveis que ela funda, pois são elas parâmetros seguros dos juízos. Por isso, a alma "reconhece também ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem recebe o poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior" [223]. Neste sentido, a teoria da iluminação explica a possibilidade de o espírito acessar princípios normativos imutáveis para regular o juízo. No entanto, há um segundo sentido da teoria da iluminação, que aqui merece destaque, a saber, o sentido moral.

Uma passagem de *O livre-arbítrio* serve-nos de paradigma para esta questão. O texto

---

[223] AGOSTINHO, 1987, p.91.

faz parte de um longo diálogo entre Agostinho e Evódio:

> *Ag.* Mas quanto àquela lei que é chamada a Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal, como já explicamos? Poderá a lei eterna parecer, a quem quer que reflita a esse respeito, não ser imutável e eterno ou, em outros termos, poderá ela ser alguma vez considerada injusta, quando os maus tornam-se desaventurados e os bons, bem-aventurados? Ou, então que a um povo de costumes pacíficos seja dado o direito de eleger os seus próprios magistrados, ao passo que a um povo dissoluto e pervertido seja-lhe retirado esse direito?
> *Ev.* Reconheço que tal lei é eterna e imutável.
> *Ag.* Reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna. Assim, no mencionado exemplo do povo que, às vezes, tem justamente o direito de eleger seus magistrados e, às vezes, não menos justamente, não goza desse direito, a justiça dessas adversidades temporais procede da lei eterna, conforme a qual é sempre justo que um povo sensato eleja seus governantes e que um povo irresponsável não o possa. Acaso és de opinião diferente?
> *Ev.* Sou da mesma opinião.
> *Ag.* Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas[224].

A passagem acima é um trecho de uma discussão mais ampla entre Evódio e Agostinho acerca da relação entre lei imutável e leis mutáveis. O exemplo anteriormente dado por Agostinho refere-se à relatividade das leis públicas. Um povo voltado para os interesses públicos tem o direito de escolher deliberadamente seus magistrados. Porém, este direito cai por terra, quando o povo e os magistrados estão corrompidos, por colocarem seus interesses particulares acima dos interesses públicos. Se houver ao menos um homem que não esteja corrompido, este deve tirar do povo seus direitos de deliberação política e decidir os rumos de sua sociedade. Isto mostra que a mutabilidade das leis civis perpetua a presença da justiça. Assim, as "leis civis" são relativas. O problema é saber em relação ao que estas leis são relativas. Qual medida que garante à mutabilidade das "leis civis" o seu direito? A passagem acima diz que a medida é fornecida pela Lei Eterna. Ela é "a razão suprema de tudo". Em *O livre-arbítrio* esta Lei é o próprio Deus. Ela não é encontrada na exterioridade das criaturas transitórias. Antes, Agostinho diz que a lei eterna está "impressa em nosso espírito". Justamente isto confere à *teoria da iluminação* um sentido renovado. Visto que aqueles que obedecem à lei eterna "merecem vida feliz" e que esta lei "é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas", então, se está lei já está impressa no espírito humano e fornece a luz norteadora de suas leis temporais, o acesso a lei eterna confere o princípio regulador da moral. Ela decide nossa felicidade, nossas práticas políticas e nossos atos em geral. Por isso, aquele que se orienta por esta lei conduz-se segundo o Bem[225]

---

224 AGOSTINHO, 1995, I, 15, p.41.

225 A não obediência desta esta lei acarreta o mal moral. Cf. Livro II, partes 2 e 3 e livro III de *O livre-arbítrio*.

e é merecedor da vida feliz (Beata Vita). Neste sentido, a teoria da iluminação agostiniana posiciona Deus como a luz gnosiológica e moral da existência humana.

À medida que Agostinho diz que a lei eterna é a Razão suprema de tudo e que devemos obedecê-la para sermos dignos da felicidade, ele está se guiando pela ideia bíblica de obediência. Vale lembrar que, em passagem mencionada, Agostinho invoca a Verdade com uma oração. O caráter absoluto do Deus agostiniano, que é Verdade e Lei Eterna, conjuga-se com a pessoalidade do Deus único do judeu-cristianismo. Por isso, Agostinho transforma a impessoalidade de um princípio metafísico em um ser pessoal, com o qual nos relacionamos singularmente. Consequentemente, o ser metafísico pode receber um nome e, assim, responder às orações dos homens. Obedecer a Lei Eterna, para Agostinho, é corresponder à vontade eterna de um Deus pessoal. Para este Deus, Agostinho pôde dizer:

> Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!
> Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompeste a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocaste-me e ardi no desejo de vossa paz[226]

O Deus encontrado na interioridade, que é Luz-Verdade, Lei Eterna, chamou e tocou Agostinho. Isto só é possível porque este Deus é *numem personale*. Ele gera amor, não porque é um princípio impessoal do mundo, mas porque é o "Eu Sou o Eu Sou". A apropriação da ontologia grega por parte do judeu-cristianismo possibilitou romper com o perigo da idolatria politeísta e fornecer uma medida absoluta para a moral. Assim, a transcendência de Iahweh e sua presença constante na vida dos fiéis poderiam ser compreendidas através da apropriação do instrumental filosófico grego. Além disso, o judeu-cristianismo elevou a metafísica grega aos estertores do seu poder de normatização existencial. Tornando a filosofia como *ancillae theologiae*, o judeu cristianismo fez da ontologia uma via de compreensão dos dados da Revelação anteriormente aceitos pela fé. Por isso, as ideias metafísicas de Lei Eterna, Verdade Imutável etc. não enclausuram os dados revelados em seus átrios. Antes disso, elas possuem caráter funcional, já que são relativos a um universo que só a Revelação em última instância consegue alcançar. Isto se coaduna também como uma das características assinaladas de Iahweh: sua *inefabilidade*. Ao se definir com "Eu sou o Eu sou", Deus estaria rejeitando fornecer um nome que o rebaixasse à condição dos ídolos, que são manipulados pelos seus adoradores. Como vimos, Iahweh é "Eu sou" porque ele se relaciona pessoalmente

---

226 AGOSTINHO, 1999, p.285.

com seu povo, não está condicionado a quaisquer circunstâncias históricas, além de não se reduzir à natureza e às criaturas em geral. Assim, dizer "Eu sou o Eu sou" é preservar uma grande margem de indefinição e, como Elohim, ser conhecido pela fé e pela obediência. A assunção da ontologia grega pelo judeu-cristianismo preservou o caráter de mistério de Iahweh. Por isso, antes de falar de Deus como aquele que "a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente" [227] e de dizer peremptoriamente que ele é imutável [228], Agostinho, em *A doutrina cristã*, sente a necessidade de mostrar seu caráter inefável, relativizando assim os conceitos por ele usados para falar de Deus:

> Em consequência, tampouco por inefável podemos denominar Deus, porque já pronunciarmos algo ao dizer isso. Não sei que contradição de termos existe aí, porque se é inefável o que não pode ser expresso, não seria inefável o que se pode chamar de inefável. Tal conteúdo de expressões, procuremos evitá-lo com o silêncio, mais do que nos servindo de palavras de consenso. Não obstante, ainda que não se possa dizer coisa alguma digna de Deus, ele admite o obséquio da voz humana e quer que nos rejubilemos com nossas próprias palavras ao louvá-lo. É por isso que o chamamos de Deus. Na realidade, não o conhecemos pela vibração dessas duas sílabas: De-us. Contudo, quando esse som toca os ouvidos de todos os que conhecem o latim, ele leva a pensar em certa natureza soberana e imortal [229].

Falar, agora, a palavra de Deus é trazer a lume o mais fundamental princípio metafísico estruturador do mundo, capaz de relacionar-se singularmente com o ser humano, exigindo obediência à sua Lei Eterna, garantido a ele a possibilidade de conhecer verdades eternas e de ser feliz, além de poder ser justificado por meio de conceitos filosóficos gregos, mas não dominado por eles. Por mais que parte do cristianismo primitivo, como exemplificamos com Paulo, não tenha visto com bons olhos a filosofia grega, por diversos motivos históricos, sobretudo por causa do contato com religiões politeístas e com suas diversas práticas morais e culturais, o judeu-cristianismo acabou percebendo que ela continha um grande valor para que ele afirmasse suas características. Por causa da força de disseminação deste Deus, as verdades metafísicas que o justificavam acabaram se conectando com ele no desdobramento da história do Ocidente. Por isso, Nietzsche pôde identificar a morte de Deus com a morte do Deus cristão e conectar este acontecimento com a ideia de crença.

---

227 AGOSTINHO, 2007, p.48.

228 Cf. Ibidem, p.50.

229 Ibidem, p.47.

1.3 **O duplo aspecto do acontecimento da morte de Deus**

A declaração na morte de Deus no aforismo *125 de A gaia ciência*, como visto, caracteriza Deus imageticamente através de três metáforas: *sol, mar e horizonte*. Estes três termos foram, portanto, identificados com o Deus cristão, uma vez que no aforismo 343 da mesma obra Nietzsche diz que "o maior dos acontecimentos recentes- que 'Deus está morto', que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa". Mencionamos anteriormente que sol, mar e horizonte assinalam simultaneamente a região ontológica à qual o termo de Deus se refere e o sentido absoluto que esta região confere à existência humana. Isto não foi aleatório, pois o aforismo 125 da obra mesmo o diz a partir dos efeitos gerados pela dissolução do sol, do horizonte e do mar e pelo drama narrado na parábola. No entanto, as colocações anteriores padeceram de efetiva justificativa. Por isso, a análise anterior da condição de possibilidade da identificação nietzschiana entre Deus e Deus cristãos e da caracterização provisória da compreensão cristã de Deus nos possibilita expor a dupla característica do acontecimento da morte de Deus. Para tanto, é necessário agora articular o conteúdo dos tópicos anteriores através de um movimento especulativo.

Ao identificar sol, mar e horizonte com Deus cristão, Nietzsche, mesmo sem um prévio esclarecimento, leva adiante a apropriação filosófica cristã de Iahweh. Considerando as informações anteriores, o Deus cristão, mesmo posteriormente sendo chamado de Trindade, preserva as características anteriores presentes no nome de Iahweh. Neste nome, aparece o caráter pessoal de um Deus que relaciona-se com cada indivíduo humano de modo singular. Sendo "Eu sou o Eu sou", este Deus é *presença constante*, não por ser considerado uma hipóstase metafísica, mas por não estar condicionado pelas circunstâncias históricas, pelo espaço geográfico e nem pelas leis cósmicas. Por isso, Iahweh é o único Deus: os demais são falsos porque são entidades condicionadas. No lugar do *lumen locale*, Iahweh é *lumen personale.* Ao dizer "Eu sou o Eu sou", Iahweh também preserva sua inefabilidade, pois não sendo um Deus condicionado por nada, não pode ser perscrutado de modo algum pelo homem. Estas características são preservadas quando o judeu-cristianismo serviu-se da

ontologia grega para afirmar sua singularidade e disseminar sua mensagem. Os princípios metafísicos gregos possibilitam ao judeu-cristianismo falar de Deus como ser absoluto, porque tais princípios acenam para uma região não condicionada pelo devir, que vige como uma certa presença constante fundamentadora dos seres em geral. Ao mesmo tempo, a ontologia grega, subsidiando o pensamento moral dos filósofos, possibilitava que estes desconstruíssem a antropomorfia presente na "teologia" grega e julgassem moralmente tanto os deuses quanto seus adoradores. Isto se coadunava plenamente com o ideário judaico-cristão. Seu monoteísmo alijava o politeísmo, ao mesmo tempo que Iahweh exigia obediência à sua vontade, manifesta nas leis, sobretudo no decálogo mosaico e nos princípios éticos presentes no sermão do monte de Jesus. Consequentemente, a compreensão judaico-cristã de Deus, sob o auxílio da metafísica grega, passou a entendê-lo não como um ente entre os demais do mundo, o que seria um tipo de ídolo. Deus passou a configurar-se como o ente causador de todos os entes, o criador oposto às criaturas que ele plasmou, o ser necessário justificador da existência dos seres contingentes[230]. Incorruptível, o Deus judaico-cristão é suprassensível e sustenta com a sua graça a permanência dos seres no tempo que ele mesmo criou. Ora, se entre os gregos cada filósofo descrevia o princípio metaempírico dos entes de modo diferente, o que possibilitava contradições entre os mesmos, com o Deus cristão todos os princípios metafísicos convergem para um único princípio do mundo: o próprio Deus. Ao mesmo tempo, a onipresença de Iahweh, que significava o fato de ele relacionar-se sempre com o ser humano independentemente de onde ele se situava, com apoio da metafísica grega, passa a ser um atributo divino: Deus transpassa tudo e todos. Porquanto este Deus não somente sustenta o mundo, mas fornece leis que devem ser obedecidas para que os homens possam dispor de uma saudável relação com ele, além de serem dignos da vida feliz (beatitude), a sua onipresença passa a ganhar contornos morais: em todo lugar ele nos vê e nos exige obediência à sua Lei Eterna, como pensou Agostinho, por razões já expostas. Por isso, Nietzsche pôde explicitamente dizer que Deus se identifica com "todos os conceitos elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito" [231]. Nesta mesma passagem, já citada por nós na introdução, Nietzsche chega a dizer que Deus é um "conceito estupendo"[232], pois ele sintetiza todo universo metaempírico. Esta convergência entre Deus e suprassensível só foi possível porque este Deus é o Deus cristão.

---

230 Cf. GILSON, 2006,p. 53-84 e Vaz, 2002, p. 129-145.

231 GD/CI, "A razão na filosofia", §4.

232 Idem.

Ora, se mar, sol e horizonte se identificam com Deus é porque as características do Deus cristão fornecem seus significados. Uma vez que Deus, enquanto síntese entre mundo suprassensível e princípio moral, se dissolve, Nietzsche pode descrever a situação de desamparo radical do homem contemporâneo. Neste sentido, pode-se afirmar que mar, sol e horizonte assinalam o sentido delimitador e configurador do espaço existencial onde o singular humano se conquista. Justamente isto significa a expressão *Deus cristão* em Nietzsche. Ela diz respeito ao princípio que maximamente justificou a existência humana na tradição ocidental. Ele foi o mais poderoso destes princípios, pois no Deus cristão o suprassensível maximamente tornou-se normativo para a existência. Por isso, ao dizer que Deus morreu, Nietzsche está dizendo: a metafísica não mais determina nossa compreensão da realidade, pois o suprassensível desmoronou. É o "fim de toda 'idealidade' na forma de um para além do homem, de uma transcendência objetiva"[233] como princípio do mundo e das ações humanas. No entanto, o mundo suprassensível, por tornar-se "vivo" na relação pessoal na figura do Deus cristão, sempre foi normativo. Era ele que conferia sentido à existência humana, porque fornecia as leis eternas condutoras de suas ações e pensamentos. Se ele morreu, o princípio absoluto da existência se esvaiu. Assim, a dissolução da metafísica com o advento da morte de Deus deflagra a morte do sentido permanente e absoluto da existência humana. Por isso, a morte de Deus assinala um duplo aspecto: a) crise da metafísica entendida como dissolução do mundo verdadeiro identificado com o suprassensível e b) crise radical de sentido existencial, pois este era conferido pelo suprassensível. Desta dupla crise aparece o niilismo enquanto acontecimento histórico e conjuntura do nosso tempo. No entanto, é a partir da radicalização dos elementos desta crise que o niilismo aparecerá como oportunidade de instauração de uma nova medida conformadora do mundo e da existência humana. Cabe-nos, agora, então perguntar: como o niilismo tornou-se oportunidade para a gênese de uma nova medida do mundo e da existência?

1.4 **A ambiguidade da caracterização nietzschiana do niilismo a partir da assunção da morte de Deus**

A morte de Deus registra um duplo aspecto, a saber, a supressão do mundo

[233] FINK, 1983, p.72.

verdadeiro (metafísico) e a demolição de um sentido absoluto para a existência humana. A gravidade deste acontecimento somente pode ser medida, caso tenhamos em mente a grandeza histórica do Deus cristão. Este não representou somente um simples princípio metafísico fundamentador dos entes. Ele sempre sintetizou em si todo universo metaempírico do real, pois ele é o causador deste universo e nele mesmo habita, além de ter se relacionado, como Iahweh ou Trindade, de modo singular com os homens deles exigindo um conjunto de comportamentos adequados à preservação desta relação, o que equivale a dizer que o Deus cristão se identificava com o sentido absoluto da existência humana. Ele, portanto, assegurava o acesso às verdades eternas – pois ele é Verdade imutável ou Luz-Verdade, como pensou Agostinho - , ao mesmo tempo que estruturava o sentido das ações. À medida que este Deus morre, irrompe um verdadeiro colapso no Ocidente. Como diz o aforismo 125 de *A gaia ciência*, que tem nos norteado até aqui:

> Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda "em cima" e "embaixo"? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? [234]

Apesar dessa passagem se restringir a um conjunto de questionamentos, sua estrutura retórica a posiciona como uma pluralidade de afirmações acerca dos resultados imediatos da morte de Deus. A derrocada do poder de normatização existencial e gnosiológica do sol, mar e horizonte leva a um imediato desmoronamento do curso histórico do homem ocidental. Se nos lembrarmos do referido poder do Deus cristão na história ocidental, então, pode-se ter noção clara do que está em jogo com essas perguntas acima. Não mais sabemos o que são "em cima" e "embaixo" porque a morte do Deus cristão dissolveu a totalidade dos parâmetros balizadores da existência do homem ocidental. Sem direcionamento, suas experiências perdem todo princípio de estruturação. Disperso, o homem ocidental vagueia no vácuo, ou seja, em um lugar em que subtrai-se qualquer tipo de resistência que sirva como fundamento eterno, isto é, absoluto e constante, o que descerra a força e vigência do *nada*. Esta dinâmica identifica-se integralmente com o que Kierkegaard diz, em *Temor e Tremor*, acerca da possibilidade da inexistência de "consciência eterna" no homem:

> Se o homem não possuísse consciência eterna, se um poder selvagem e efervescente produtor de tudo, grandioso ou fútil, no torvelinho das paixões obscuras, existisse só no fundo de todas as coisas; se sob elas se escondesse infinito vazio que nada pudesse encher, que seria da vida

[234] FW/GC, §125.

> senão o desespero? Se assim fosse, se um vínculo sagrado não cingisse a humanidade; se as gerações se não renovassem como se renovam as flores das florestas; se uma atrás das outras se fossem extinguindo como o canto dos pássaros nos bosques, atravessando o mundo como a nave o oceano, ou o vento o deserto estéril e cego.; se o esquecimento eterno, sempre esfomeado, tivesse força suficiente para lhe arrebatar a presa espiada, quão vã e desoladora seria a vida![235]

Com a morte de Deus, surge o niilismo como ausência da "consciência eterna" kierkegaardiana. Mesmo sabendo que esta consciência, em Kierkegaard, já não concebe a eternidade sob a perspectiva hermenêutica metafísica, o que importa aqui assinalar é que o advento do niilismo decorrente da morte de Deus é acompanhado por uma certa crise na "consciência eterna" do homem, pois sua existência e seu conhecimento não mais se articulam a partir de uma relação direta e permanente com uma instância ontológica eterna. Da subtração desta consciência eterna surge a vida desesperada mencionada por Kierkegaard. Justamente isto caracteriza a primeira apreensão nietzschiana do niilismo. Como definiu Nietzsche: "Que significa niilismo? *Que os valores supremos desvalorizem-se*. Falta a finalidade; falta a resposta ao Por quê?" [236] Apesar de não podermos ainda compreender os pressupostos ontológicos da axiologia nietzschiana, deve-se aqui adiantar que, para Nietzsche, todo valor aparece como condição de existência do vivente. Por isso, este fragmento póstumo está conectando a ideia de *valor* à noção de *finalidade.* O valor determina o sentido condicionador dos múltiplos elementos ontológicos pertencentes ao singular humano, ou seja, ele fornece o vetor sistematizador de suas experiências e ações. Com a morte de Deus, dissolvem-se os valores supremos porque estes estavam amalgamados à noção de suprassensível e ao Deus cristão que a fundamentava. Ao mesmo tempo, a existência estava condicionada por diversas explicações teóricas acerca dos entes em geral. Também estas conferiam sentido à existência, pois, como visto, no Deus cristão, encontravam-se sintetizados o fundamento teórico e existencial dos desempenhos humanos. Com sua dissolução, os porquês se deterioram. Não há mais como articular o mundo com os princípios suprassensíveis que o fundamentavam, sobretudo com Deus, o criador de todos os princípios metafísicos. Da dissolução dos fundamentos metafísicos do conhecimento e das ações, emerge o niilismo como estado de nadificação dos parâmetros sólidos reguladores do vivente humano[237]. O *nihil* do niilismo, *primeiramente,* diz respeito à dissolução do caráter normativo do mundo verdadeiro e da consequente liquefação dos sentidos norteadores da existência

---

235 KIERKEGAARD, 1974 , p. 259 .

236 NF/FP 9 [35] do outono de 1887.

237 Cf. CASANOVA, 2003,§ 19, p. 190-200.

humana. Por isso, surge a situação desesperadora: sem verdade, sem suprassensível, sem o que Kierkegaard chamou acima de "vínculo sagrado", sem nada de absoluto no mundo, a existência apresenta-se com radical inconsistência. Como disse Nietzsche em dois fragmentos póstumos de sua produção tardia:

> O *niilismo radical* é a convicção de uma absoluta inconsistência da existência quando se trata daqueles valores que se reconhecem como os mais elevados, acrescentando o *entendimento* de que nós não temos o menor direito a acrescentar um além ou um em-si das coisas que seja "divino" ou moral de carne e osso[238].
>
> - não existe *nenhuma verdade*; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma "coisa em si". – *Isso mesmo é niilismo e deveras o mais extremo*[239].

Os fragmentos póstumos acima reproduzidos relacionam o niilismo sobretudo com a impossibilidade de se assegurar um caminho de acesso ao "em-si das coisas", à "coisa em si". Apesar desta expressão tornar-se conhecida no pensamento moderno sobretudo por meio de Kant, o sentido fornecido a ela por Nietzsche aparece plenamente na escolástica cristã medieval. Falar da *coisa em si* é, para os escolásticos, tentar descrever a *asseidade* do ente (*in se*). O ser em si do ente é composto por todas as propriedades ontológicas que respondem pelo seu núcleo essencial. Não sendo em outro (*abaleidade* do ente), o ser em si é *por si*, pois ele tem em si o lugar de sua inerência[240]. Por isso, toda predicação depende dele, pois tudo que o ente é, *suas* múltiplas propriedades são fundadas por ele. A ele atribuímos a categoria da *essência*, pois todos os componentes acidentais enraízam-se no "ser em si". Desta *autonomia* advém seu caráter absoluto. Todo *ser em si* é o que é a despeito das relações intelectivas que instauramos com ele. Neste sentido, é ele que possibilita todo conhecimento, pois ele é a causa última da nossa intelecção. Se isto diz respeito a todo e qualquer ente, em Deus – *Sumum Ens* -, a *asseidade* aparece com mais nitidez. Destituído de caracteres acidentais e causador de tudo que é, Deus não pode ser em outro, mas *em si* e *por si*[241]. Por isso, ele sempre será o fundamento último do conhecimento e da ação humana, pois tudo o que é converge para ele como causa última. Desta ideia escolástica de *ser em si* emerge a noção kantiana de *coisa em si*, segundo a compreensão nietzschiana. *Esta* compreensão salvaguarda no plano teórico e prático diversos elementos da *asseidade* medieval, por mais

---

238 NF/FP 10 [192] do outono de 1887.

239 NF/FP 13 [35] do outono de 1887. Utilizamos aqui a tradução deste fragmento presente na coletânea *A vontade de poder* (doravante VP) empreendida por Marcos Sinésio e Francisco Moraes. Cf. VP, §13.

240 Cf. STEENBERGEN, 1990, p. 38-41.

241 A tematização de Deus empreendida por São Tomás de Aquino no *Compêndio de teologia*, no primeiro tratado, é paradigmática para explicitar a asseidade de Deus. Cf. AQUINO, 1977, p. 24-48, sobretudo o capítulo XXIII.

que ela tenha se tornado aí uma incógnita para o conhecimento. À medida que Deus morre, o "em si", enquanto instância ontológica dotada de autonomia, responsável por fundar o conhecimento, estruturar as ações e identificada com o absoluto, esvai-se. Porquanto a supressão do em-si acaba por fornecer a Nietzsche um sentido positivo para a compreensão do niilismo, devemos nos ater a este ponto perguntando pelo modo como esta noção ontológica deteriora-se, segundo Nietzsche. Dentre as várias possíveis explicações encontradas por ele, o fio condutor do caráter relacional da linguagem, presente em *Sobre a Verdade e mentira em sentido extra-moral*, aqui nos fornecerá informações plausíveis suficientes para o propósito deste tópico.

A crise deflagrada com a morte de Deus não irrompe no Ocidente de um momento para o outro. Ela provém de uma história rica em tentativas de fazer do mundo verdadeiro a fonte do sentido de determinação do mundo-aparência. A metafísica é o nome para este tipo de compreensão de mundo. Dicotomizando o real em dois setores ontológicos distintos, a metafísica sempre elegeu um dos pólos como fundamento do outro. Este pólo, como já dito reiteradas vezes, não é outro que o mundo suprassensível, que encontra em Deus sua fonte e sua justificativa. No entanto, o acesso ao mundo suprassensível nunca foi destituído de problematicidade. À medida que o homem se empenhava em alcançar o "em si", ele não conseguia desamarrar-se de si, como aquele *para quem o em si se manifesta*. Isto manifesta a raiz do fracasso histórico da metafísica e esta passa a mostrar-se como a "história de um erro"[242]. O intento de alcançar o em-si sempre fracassou porque em-si (asseidade) é aquilo que vigora para além de nossa relação com ele. No entanto, como podemos dele falar sem estarmos implicados na fala? Se somos nós que falamos do *em-si*, então, todo *em-si* já está relacionado conosco. Como não podemos falar dele sem nossa relação com ele, então, caímos em contradição: reduzimos o *em-si* a um *para-nós*, ou seja, transformamos o absoluto em relativo, pois ele passa a depender de nós para mostrar-se. Ora, como a linguagem é o lugar de aparição dos entes para nós, ela mesma já sempre aparece como signo do caráter relacional de tudo que é no mundo *para-nós*. Por isso, falar no *em-si* já é reduzi-lo à linguagem, que o transforma em *para-nó*s. Justamente isto aparece no escrito citado *Sobre a Verdade e mentira em sentido extra-moral*. No que concerne à crítica do *em-si*: a partir da análise da linguagem, algumas considerações tornam-se pertinentes:

---

242 GD/CI, "Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar fábula".

> O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como poderíamos, caso tão-somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer a pedra é dura; como se esse "dura" ainda nos fosse conhecido de alguma outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo! Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, que transposições designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que arbitrárias! Quão longe voamos para além do cânone da beleza!(...) Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas. A "coisa em si" (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-la, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas[243]

A tematização nietzschiana da linguagem, neste escrito de juventude, começa pela análise da gênese da palavra. Seu intuito é basicamente dissolver a ideia de que a linguagem seria um instrumento de representação objetiva dos entes em geral. Para que a linguagem assuma esta característica, ela deve reduzir suas palavras à condição de *conceito* e este, por sua vez, deve alienar-se da dinâmica primária de fundação da palavra. O argumento de Nietzsche se inicia com a recondução da palavra para sua gênese. A palavra é a "reprodução de um estímulo nervoso em sons". Esta ideia nos leva a pensar a produção dos sons como reação a um certo estímulo externo. Este seria, portanto, a causa do surgimento da palavra. Isto porque o "impulso nervoso" gerador da palavra deve receber algum estímulo para que ele possa gerar a palavra responsável por retratar essa realidade externa que o estimulou. Consequentemente, o estímulo externo seria causador da mobilização de certa faculdade perspectiva que, por sua vez, formaria representações ou imagens a partir das quais a palavra ganharia corpo para designá-la. Nesta compreensão, portanto, há algo de externo ao homem que atua sobre sua faculdade perceptiva fornecendo o material necessário para que a palavra possa ser formada. Isto equivale a dizer que o ente externo é a *causa* ou o *fundamento* da linguagem. É justamente isto que Nietzsche está chamando de "princípio de razão" ou "princípio de fundamento". Este princípio identifica-se com a ideia de causalidade porque esta assinala o "através de que" [244] um ente se estabelece como tal. No caso, o que aqui chamamos de estímulo externo é a causa ou o princípio de razão, se ele é visto como agente mobilizador da faculdade perspectiva e produtora de imagens através da qual uma palavra se forma. No entanto, é justamente isto que Nietzsche nega. Como ele afirma: "deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de

---

243 WL/VM, 1.

244 Cf. CASANOVA, 2003, p. 19.

razão".

Ao rejeitar a ideia de causalidade para explicar a gênese da linguagem, Nietzsche não quer dizer que a linguagem surja sem relação com o que chamamos de realidade. Ao contrário, o que ele diz é que a palavra "designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-la, serve-se apenas de metáforas". Este pensamento só pode ser compreendido, caso o que Nietzsche está chamando de relação não seja compreendido com o do que conecta dois entes previamente determinados: o homem e a coisa com a qual ele se relaciona. Antes, a *relação* é o lugar em que a singularidade do ente mostra-se para o homem e este conquista-se como aquele para o qual o ente determina-se em sua respectiva conformação. Dito de outro modo, relação é o nome do elemento transcendental (no sentido da condição de possibilidade) da aparição de uma certa conformação entitativa da qual o próprio homem participa. Esta relação é sempre perceptiva, pois é nela que o homem se apropria criativamente do processo conformativo dos entes. Por isto, Nietzsche assinala que a palavra é resultado de um processo criativo de metáforas. "De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em um som! Segunda metáfora"[245].Se este processo não é explicado por meio da causalidade, então, o que Nietzsche quer assegurar é que há uma imbricação ontológica entre fenômeno e percepção. Por isso, o real sempre se nos manifesta por intermédio da linguagem, o que significa dizer que o modo como as conformações entitativas e nossas percepções dos entes acontecem co-pertencem. Consequentemente, todo ente mostrava-se como tal através de um tipo de relação perceptiva que ganha voz na linguagem. Isto significa dizer que a *coisa em si* só pode ser concebida por um tipo de linguagem alienada de seu modo próprio de ser: os *conceitos*[246]. A *coisa em si* é produto de uma certa relação entre percepção e fenômeno.

Essa rápida menção ao problema da linguagem em *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral* nos possibilita compreender a crise ocidental do acesso ao suprassensível. Como dito anteriormente, o *em si* passou a aparecer como sendo sempre *para nós*. Com a nossa exposição acima, isto fica mais claro. A metafísica ocidental, ao seccionar sensível e suprassensível, nunca conseguiu encontrar um tipo de linguagem que possibilitasse dizer os contornos ontológicos do *em si*. Isto porque, como vimos, toda linguagem surge de uma determinada relação entre percepção e fenômeno. Os dois co-pertencem. Não há, portanto,

---

245 WL/VM, 1.

246 Idem.

como pensar a aparição do ente a não ser no interior de uma experiência relacional fundamental. Isto significa que a gênese da linguagem confunde-se com o processo conformativo dos entes. Por isso, linguagem e fenômeno resultam de um processo criativo. Ambos não são o que são fora deste processo. Consequentemente, toda vez que a metafísica objetivou acessar *o em si*, ela nada mais fez que criar um tipo de linguagem alienada de sua essência. O desdobramento da história da metafísica desvelou para si aos poucos esta ilusão. A descrição deste processo de enfraquecimento da metafísica foi realizada paradigmaticamente por Casanova:

> A cisão metafísica mesma entre ser e aparência, ser e devir, repouso e movimento, coisa em si e fenômeno pressupõe fundamentalmente que tenhamos um acesso real ao ser eterno, às entidades imóveis, às coisas em si: ela pressupõe que possamos considerar uma coisa em sua constituição essencial completamente apartada de suas relações mundanas. Todavia, só estaríamos em condições de levar a cabo uma tal consideração *se* pudéssemos nos libertar de uma maneira qualquer de nossa ligação originária com o mundo e concebêssemos por meio daí os entes em sua constituição pura: *se* tivéssemos uma possibilidade qualquer de alcançar um conhecimento dos entes que não possuísse nenhum horizonte hermenêutico primordial e que estivesse em conexão essencial com o que se encontra para além de todo espaço de mostração dos entes intramundanos. Exatamente isso, contudo, não é possível. (...) Toda tentativa de dizer o em-si em sua realidade desprovida de todo contato com o mundo reinsere em outras palavras, sub-repticiamente, a perspectiva mundana. Com isso, a diferenciação entre ser e aparência, fenômeno e coisa-em-si, movimento e repouso vai paulatinamente se dissipando, pois toda tentativa de uma determinação do ser sempre acaba por trazê-lo para o interior do fenômeno, e, com isso, necessariamente fracassa[247].

As considerações anteriores nos possibilitaram compreender por que a morte de Deus possibilitou a irrupção do niilismo. Com a supressão da dicotomia metafísica sensível-suprassensível, o Ocidente experimentou uma crise sem precedentes em sua história. Patente no conceito de "Deus cristão", o poder regulativo da metafísica nunca chegou a uma intensidade tão grande. Por isso, sua derrocada é acompanhada pelo colapso do sentido absoluto da existência do homem ocidental e pela crise das vias gnosiológicas que acessavam as verdades imutáveis. Assim, o niilismo aparece na sua mais forte negatividade. Ora, com isto, o que aqui Nietzsche esta chamando de niilismo - *desvalorização dos valores supremos até aqui vigentes* – identifica-se com o que chamamos na introdução de compreensão hodierna do niilismo, que fora caracterizada através da definição de Badiou: *perda dos princípios tradicionais vinculadore*s. Justamente isto fora assinalado como não sendo originário, pois o niilismo possuiria sobretudo um caráter positivo. `A medida que estivesse vinculado à morte de Deus, ele descerraria um outro horizonte hermenêutico dentro do qual seria possível reinscrever a hierofania nos átrios da filosofia. Mas, como isto se daria? Como

---

[247] CASANOVA, 2006, p. 4-5.

se pode compreender, a partir do que fora até aqui afirmado, um sentido positivo do niilismo? Qual seria esta positividade? Uma primeira aproximação desta questão pode ser dada por uma passagem central de um fragmento póstumo datado de novembro de 1887 a março de 1888 intitulado "Queda dos valores ontológicos":

> - O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito "fim", nem com o conceito "*unidade*", num com o conceito "verdade" se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é "verdadeiro", é *falso*... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias "fim", "unidade", "ser", com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...
>
> B
>
> Suposto que tenhamos conhecido em que medida o mundo não pode mais ser interpretado com essas três categorias, e que depois dessa compreensão o mundo começa a se tornar sem valor para nós: temos então de perguntar, de onde provém nossa crença nessas três categorias, - ensaiemos se não é possível retirar a elas a crença! Depois que desvalorarmos essas três categorias, a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento para desvalorarmos o todo[248].

Esse importante fragmento póstumo, que congrega uma pluralidade de conceitos pertencentes à obra tardia de Nietzsche e que, portanto, não poderá ser explicitado em toda sua complexidade neste momento, deixa vir a lume a transposição do sentido negativo do conceito de niilismo para sua significação positiva. O que o fragmento entende por "queda dos valores cosmológicos" – como patente em seu título – conjuga-se com a compreensão do niilismo enquanto "estado psicológico". Ainda que o conceito de psico-fisiologia nietzschiana não possa ser aqui pormenorizado, cabe assinalar provisoriamente que a ideia de "estado psicológico" não tem nada a ver com qualquer tipo de subjetivismo. Não se refere a estados interiores da subjetividade humana, por contraposição ao estado objetivo do mundo externo. O "estado psicológico" diz respeito ao modo de configuração do vivente humano. Porquanto o vivente humano, como ficará evidente ao longo desta investigação, não possui nenhuma essência previamente constituída, quem ele é já é o resultado de um processo conformativo que congrega, sintetiza e hierarquia uma miríade de elementos. Portanto, ao conectar cosmologia e psicologia, o que Nietzsche intenta é mostrar que o modo como o mundo se articula refere-se diretamente à dinâmica de auto-conformação do vivente humano. Ora, desta articulação irrompe o niilismo. Se atentarmos para o início da citação acima, Nietzsche está articulando o niilismo enquanto "estado psicológico" com a descoberta da impertinência de o

---

248 NF/FP 11 [99] de novembro de 1887 a março de 1888 (trad. RRTF).

homem ocidental interpretar a existência a partir de três categorias: fim, unidade e verdade. Esse mesmo fragmento póstumo, em passagem anterior não reproduzida aqui, analisa os pormenores da crise destes conceitos, mostrando que a impertinência de cada um deles engendra uma experiência do niilismo relacionada a um "estado psicológico" específico. A primeira experiência do niilismo irrompe da dissolução do conceito metafísico de "fim". O sentido desta experiência não é difícil de ser compreendido. Com o conceito de "fim", a filosofia sempre pensou um destino e um sentido absolutos para o devir. O vir-a-ser do mundo não seria em vão. De algum modo ele estaria a serviço de um "projeto" previamente determinado por uma certa ordenação teleológica. Todo esforço, portanto, tinha um propósito seguro e toda história de alguma maneira consumaria um sentido realizador de suas vicissitudes. Com a dissolução deste conceito, o vir-a-ser torna-se dilacerador e o destino histórico não mais é justificável. Nas palavras de Nietzsche: "a desilusão sobre uma pretensa *finalidade do vir-a-ser* como causa do niilismo: seja em vista de um fim bem determinado, seja, universalizando, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao 'desenvolvimento' inteiro (o homem não mais colaborador, quanto mais centro do vir-a-ser)"[249]. Já a segunda experiência no niilismo aparece quando não há mais nenhuma unidade subjacente à pluralidade dos entes. A ideia de unidade proveniente da metafísica, no modo como Nietzsche a compreende, nada mais é que a presença de uma "*totalidade*, uma *sistematização*, ou mesmo uma *organização*, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer"[250]. A falta desta unidade retira a possibilidade de o homem reconciliar-se com a totalidade do ente. Consequentemente, a individualidade dos entes não encontra um princípio vinculativo e o todo aparece como uma simples justaposição de indivíduos dispersos. Não há mais como o homem ter qualquer tipo de "união mística" com o uno e daí reconciliar-se com cada ente. Por fim, a terceira experiência do niilismo diz respeito à dissolução da verdade, aqui identificada com o mundo suprassensível. Se as ideias metafísicas de "fim" e "uno" sempre geraram um sentido para o múltiplo e para o devir, quando elas se esvaíram, ainda restava "como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como verdadeiro mundo"[251]. Este mundo, portanto, ainda forneceria à existência um sentido, pois retirava do devir o seu poder dissolutor e obscurecia o perigo da dispersão da pluralidade. Com a perda da normatividade

---

249 Idem.

250 Idem.

251 Idem.

existencial destes conceitos – fim, unidade e verdade (ser) –, o niilismo apareceu como a desvalorização dos valores supremos até aqui vigentes.

O texto acima reproduzido inicia-se a partir da constatação dessa dissolução dos conceitos já tematizados. Seu pressuposto, portanto, é a morte do Deus cristão, pois somente o Deus cristão, como vimos, congrega em si as ideias de fim, unidade e verdade. Como fim, Deus é compreendido como "alfa e ômega" do mundo (Cf. Ap.1). A história portanto encontra nele sua consumação (Cf. Ap. 21). Como unidade, Deus é o ente que garante como criador e preservador do mundo o vínculo de tudo que existe. E, sendo Iahweh, não se reduz às leis dos cosmos e às circunstâncias históricas. Ele é, portanto, transcendente ou, como disse Agostinho, a Verdade imutável, a Luz-Verdade. Ao falar da dissolução da crise destas categorias de "fim", "unidade" e "verdade" e do niilismo daí decorrente, o que Nietzsche está fazendo é tematizar sob o novo aspecto a relação entre niilismo e morte de Deus. Até aqui, portanto, o niilismo apareceu somente sob o signo da negatividade. No entanto, sua consideração "psicológica" acaba transpondo estes conceitos para o lugar de onde emergem. Por se relacionarem "psicologicamente"[252] com o vivente humano e com os valores condicionadores de suas respectivas configurações, Nietzsche está preparando o solo para reconsideração do niilismo. O texto chega a dizer que estes conceitos metafísicos foram impostos "ao mundo" por nós. Do mesmo modo, diz que através destes conceitos nós interpretávamos o mundo. E ainda diz que a crise destes conceitos está ligado à nossa descrença. Isto assinala que os conceitos metafísicos não dizem respeito a nada de "em si" no mundo. Como ficou claro em nossa consideração sobre a relação entre linguagem e "coisa em si" na obra *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, toda palavra e todo conceito surgem de um processo criativo derivado da transposição das percepções fenomênicas em linguagem. Neste processo, o ente conforma-se e mostra-se em sua singularidade. Os conceitos sempre são produtos deste mesmo processo, porém, se estabelecem sob o preço da alienação de sua condição de possibilidade. Por isso, Nietzsche chegou a dizer que o conceito "permanece tão somente o resíduo de uma metáfora, sendo que a ilusão da transposição produtiva de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito"[253]. O que é chamado aqui de "ilusão de transposição produtiva de um estímulo nervoso em imagens" ganha clareza se lembrarmos que a linguagem e os fenômenos

---

252 Idem.

253 WL/VM, 1.

correlatos a ela não relacionam-se com nada “em si”, o que a caracteriza por um certo caráter “ilusório”. A ilusão diz respeito à produção fenomênica sem suportes substancializados (*asseidade)*. Se “fim”, “unidade” e “verdade” são conceitos, então, eles não se referem a nada “em si”, mas relacionam-se, por outro lado, com nosso modo de percepção e constituição dos fenômenos. Destarte, o sentido destes conceitos aponta diretamente para o vivente humano e para uma de suas possíveis configurações. Como ainda veremos em seus pormenores, as categorias metafísicas são resultados de um processo interpretativo, como afirmado no fragmento póstumo acima. Pode-se dizer aqui que o caráter interpretativo de todo conceito metafísico acena para o fato de que todo conceito relaciona-se com uma certa configuração vital do homem, pois atende a um de seus interesses. Por isso, o que importa nestes conceitos é que eles, para serem normativos, exigem uma relação de crença, enquanto a disponibilidade do vivente humano em ser acometido existencialmente pelo sentido que eles fornecem. À medida que, com a morte de Deus, estes conceitos foram *desacreditados,* irrompe o niilismo, ao mesmo tempo que surge a possibilidade de se perguntar “*de onde”* provém nossa crença nessas três categorias, ou seja, o niilismo desvela consigo o fato de que a metafísica sempre foi o produto de certa exigências vitais do existente humano. Assim, ele permite perguntar que tipo vital é este que condiciona a metafísica e que necessita de conceitos que estão alienados de sua condição de possibilidade. Ora, se a morte de Deus aconteceu simultaneamente ao desenvolvimento de nossa percepção do caráter relacional que subsidia a linguagem e de nossa impossibilidade de acessar o “em si”, então, a descoberta do vínculo entre categoria metafísica e necessidade vital do homem dependeu justamente da morte de Deus e do niilismo dela decorrente. No niilismo, portanto, surge a descoberta de um outro campo de investigação que possibilita perguntar pelas necessidades vitais condicionadoras da metafísica e pela possibilidade de se reconfigurar o espaço vital de onde estas categorias emergiram. Com isto surge uma outra possibilidade de interpretação do mundo e os novos conceitos que daí podem surgir não precisam alienar-se do lugar em que eles brotaram. Nas palavras de Nietzsche: “Depois que *desvalorarmos* essas três categorias, a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento *para desvalorarmos o todo*”. Isto indica que o niilismo enquanto perda dos tradicionais princípios vinculativos só se apresenta como avassalador porque até hoje o Deus cristão foi soberano no Ocidente. Por isso, quando ele morre, sofremos por não concebermos outro modo possível de interpretação do todo. Porém, a assunção do niilismo e o desdobramento de seus condicionamentos ontológicos

possibilita a abertura de um novo campo hermenêutico para consideração do mundo.

As informações anteriores nos permitiram mostrar que à medida que mergulharmos nos elementos ontológicos implicados na morte de Deus e no niilismo, este último ganha caráter positivo, porquanto descerra um novo horizonte de interpretação do mundo. Destituído de instâncias "em si" e conformado a partir das múltiplas relações perceptivas por parte do vivente humano, os fenômenos mundanos ganham novos contornos ontológicos e o homem também. Desta perspectiva, surge um campo renovado de investigação. Por isso, Nietzsche compreende positivamente as últimas consequências da morte de Deus, o que equivale a dizer que, para ele, o niilismo também assume um aspecto positivo para seu pensamento. No término do aforismo 343 de *A gaia ciência*, que versa sobre a morte do Deus cristão, ele diz:

> Estamos ainda, talvez, demasiado sob as *consequências mais próximas* desse acontecimento – e essas consequências mais próximas, suas consequências *para nós*, não são, ao inverso do que talvez se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora... de fato, nós filósofos e "espíritos livres" sentimo-nos, à notícia de que "o velho Deus está morto," como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, *nosso* mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto "mar aberto" [254].

Se por um lado o niilismo dissolve os princípios vinculativos tradicionais, o que o caracteriza negativamente, por outro, o próprio niilismo descerra um novo horizonte de interpretação do mundo. A esta ambiguidade estão ligadas posturas diferentes perante o acontecimento da morte de Deus. É isto que distingue o homem desvairado do aforismo 125 de *A gaia ciência* dos descrentes em Deus. Uma última consideração acerca disto nos possibilita concluir o presente capítulo, ao mesmo tempo que possibilita mostrar a unidade de todo o percurso argumentativo até aqui, respondendo a algumas questões que se preservam propositalmente até agora em aberto.

1.5 **Considerações finais: o niilismo como princípio transcendental do projeto da transvaloração nietzschiana**

O caminho percorrido até aqui, orientado sobretudo pelo aforismo 125 de *A gaia ciência*, nos possibilitou caracterizar primariamente a morte de Deus e apresentar o sentido

[254] FW/GC, §343 (trad. RRTF)

positivo do acontecimento do niilismo. A positividade do niilismo refere-se, sobretudo, ao fato de que o seu desdobramento e aprofundamento mostram o vínculo existente entre todo conceito metafísico e a dinâmica de realização do vivente humano. Em outras palavras, todo conceito metafísico de certo modo defende certos interesses vitais, legitimando determinadas configurações da existência humana. Isto equivale a dizer que o niilismo desvela o vinculo entre conceitos metafísicos e sentidos existenciais, ou melhor, entre metafísica e valor, pois este último, como mencionado anteriormente de modo sintético, nada mais é que o elemento condicionador da existência do homem. Se negativamente o niilismo acentua a derrocada dos valores supremos até agora vigentes no Ocidente e o caráter de crise que esta dissolução gera na vida do homem ocidental, a sua positividade advém justamente da descoberta da alienação congênita presente no modo mesmo de produção dos conceitos metafísicos que sustentam os valores até então vigentes. À medida que a morte de Deus relaciona-se com a descoberta da impossibilidade de o homem acessar os princípios metaempíricos de estruturação do mundo devido sobretudo ao fato de a linguagem nunca referir-se ao "em si", mas somente ao "para-nós", ela mesmo, através do niilismo que dela emerge, deixa vir a lume o caráter interpretativo dos conceitos metafísicos em geral. Disto surge a ideia de que o caráter avassalador do niilismo está conectado `a supremacia de um modo determinado de interpretação do mundo: aquele que fez do Deus cristão o princípio de determinação do Ocidente. Decorre daí a tarefa de reinterpretar o mundo através da assunção da crise da metafísica. Como a metafísica conecta-se diretamente com a questão dos valores ou dos condicionamentos da existência humana, esta tarefa deve refundamentar os valores, a partir da caracterização de um novo princípio de estabelecimento dos valores. Em linguagem nietzschiana, isto significa realizar uma *transvaloração de todos os valores*. Neste sentido, a transvaloração deve "suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados"[255]. Para tanto, deve-se elucidar qual é este solo de onde emergem os valores. O enfrentamento desta questão exige uma dupla necessidade: a assunção da gravidade do acontecimento da morte de Deus e a assunção das últimas consequências desta mesma experiência. Somente assim, conforme a conclusão do aforismo 343 de *A gaia ciência* acima citado, pode-se vislumbrar o nascimento de uma "nova aurora".

Duas foram as posições anteriormente vistas ante o acontecimento da morte de Deus: a presente no comportamento do homem desvairado e a que anima os descrentes em

---

[255] MARTON, 2001,p. 75.

Deus - ambas presentes no aforismo 125 de *A gaia ciência*. O homem desvairado, conforme vimos, assume o cinismo de Diógenes, o cínico, e abala o conforto dos descrentes em Deus, mostrando a gravidade do acontecimento de sua morte. Ele e os descrentes são deicidas. No entanto, como visto, o deicídio dos descrentes se perfaz sob o modo da perpetuação do antigo cativeiro que objetivaram suprimir. Como "o mais feio dos homens", os descrentes mataram Deus em nome de uma libertação que os tornou feios, ou seja, ainda estiolados e vitalmente degenerados[256]. Isto porque, como vimos no aforismo 84 de *O andarilho e sua sombra* e no 346 de *A gaia ciência*, este assassinato estava condicionado por uma descrença que preservava a presença do antigo Deus acreditado, pois este mantinha-se vigente de um modo paradoxal: ao fazerem de sua descrença uma crença, Deus tornava-se presente através do modo pelo qual o negavam. Dito de outro modo, a sombra de Deus continuava presente, o que o perpetuava como obstáculo[257]. Por isso, o riso dos descrentes em Deus no aforismo 125 de *A gaia ciência* patenteia uma alienação fundamental: os descrentes não assumiram as consequências radicais da experiência da morte de Deus, pois não experimentaram o caráter negativo da presença do niilismo enquanto supressão do suprassensível e dos sentidos estáveis da existência humana. Seus risos são signos da incapacidade de levar o deicídio às suas últimas consequências. Como Diógenes, o cínico, a fala do desvairado não somente retira a segurança da pseudo-felicidade daquele tipo de deicídio, como impõe novos desafios. No que concerne a este desafio, sua gravidade está exposta no aforismo 124 de *A gaia ciência*, que precede o aforismo do homem desvairado:

> No horizonte do infinito – Abandonamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço com a terra que ficou para trás! Agora, calma, naviozinho! Ao seu redor se estende o oceano; é verdade que nem sempre brame, e às vezes se estende como a seda e o ouro e sonhos de bondade. Porém, momentos virão em que você reconhecerá que ele é infinito e que não há nada mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e que agora se choca nas paredes desta gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da "terra', como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais "terra" nenhuma! [258]

O aforismo acima se inicia com o fato de nós, homens do Ocidente, termos abandonado a "terra firme". O abandono da terra firme dá-se com o acontecimento da morte de Deus. Com ele, todos os esteios seguros do homem ocidental foram abandonados. De certo modo, nós embarcamos e abandonamos a terra firma das hipóstases que nos sustentavam.

---

256 Cf. FRANCK, 2005. Neste texto, Franck mostra a relação entre feiura e degeneração vital no "mais feio dos homens".

257 Sobre a sombra de Deus, Cf. FW/GC, §108.

258 FW/GC, §124.

Porém, com a dissolução da metafísica, não há como levar nosso navio para uma nova terra firme. A razão disto se identifica com o fato de que toda estabilidade do homem ocidental sempre esteve relacionada à ideia de "em si", pois este é o elemento ontológico absoluto norteador do conhecimento e da existência. Com a morte de Deus, como vimos, justamente o absoluto tornou-se inacessível. Portanto, embarcamos para lugar fixo, estático – "terra firme". A infinitude agora surge como atributo do mar em que nos movemos[259]. Apesar desta metáfora não poder ser aqui aprofundada, o que nela está em jogo é que o mundo se descerrou com a morte de Deus como destituído de princípios metafísicos para fundamentá-lo, o que o torna infinito porque sem delimitação de qualquer esteio absoluto. Navegar em um horizonte infinito não gera tranquilidade, pois a qualquer momento o "mar revolto" coloca em xeque a segurança do navio. Um desafio, então, torna-se evidente. Deve-se conquistar um modo de mover-se com "segurança" em um mundo sem o Deus cristão. Em outras palavras, deve-se encontrar um fundamento ontológico não metafísico para lidar de modo positivo com o devir que aparece sem qualquer "freio absoluto", pois, como vimos, as categorias de "fim", "unidade" e "verdade" se deterioraram.

Os descrentes em Deus mataram Deus com sua descrença, porém, não assumiram o desafio de conquistarem novas bases ontológicas para lidar com um mundo onde o devir aparece como fundamento de tudo sem ser dominado por princípios metafísicos. O riso na praça, por parte dos descrentes em Deus, acena para a alienação em relação a este desafio. Ora, é justamente o contrário que acontece com o desvairado. Ele está ciente das consequências desafiadoras da morte de Deus. Assumiu o seu barco e entrou no mar sem esperança de voltar para a terra firme que fora suprimida com a morte de Deus. Assim como os descrentes, ele também é deicida. Porém não matou Deus do mesmo modo que os demais. Matou-o através da assunção da impossibilidade de acessar o suprassensível e aquiesceu à dinâmica vital de onde ele emergiu. O desvairado, portanto, matou Deus porque desvelou a experiência de alienação subjacente à sua produção. Deus deve morrer, porque o "em si" em que ele habita é um conceito fictício gerado por um tipo de vida que necessita alienar-se da condição de possibilidade de criação deste mesmo conceito. Assim, o mar aberto, para o desvairado, assume caráter positivo. Ele sinaliza a tarefa da transvaloração e a possível experiência de liberdade experimentada pela assunção de um princípio de interpretação do mundo e de valoração da existência. Neste sentido, o desvairado se diferencia sobremaneira

---

259 A metáfora do "mar infinito" será analisada no próximo capítulo, por ocasião da tematização do "perspectivismo".

do cínico Diógenes. Este orientava, como vimos, sua crítica através da ideia de excelência moral subsidiada, sobretudo, pelos conceitos de razão e natureza. Assim, ele detinha nas mãos critérios seguros para empreender sua crítica. Guiava-se, ainda, por um ideal de "hominidade". Em outras palavras, Diógenes ainda fazia da metafísica o esteio de seu cinismo. Sua lanterna era iluminada pelo "em-si". Já o desvairado não possui "terra firme". Sua lanterna não é iluminada por nenhum princípio metafísico. Sua crítica não visa levar os outros a se despertarem para a necessidade de se identificarem com a "hominidade" do homem, ou seja, com a essência absoluta de todo ser humano. O desvairado sabe que isto não é possível. E mesmo quando outros pensaram que seria possível, isto era somente alienação, pois o acesso ao "em-si" sempre leva o homem a cair no "para-si". Não há, portanto, homem "em si": nenhuma *hominidade* do homem tem lastro assegurado.

O deicídio nietzschiano identifica-se com o do homem desvairado. Ele leva a morte de Deus às últimas consequências porque transforma o niilismo em princípio transcendental para a efetivação da transvaloração dos valores. Esta transformação nada mais é que levar a dissolução da metafísica a descerrar um novo horizonte hermenêutico capaz de permitir ao homem existir sob outros valores ou eixos interpretativos que forneçam ao devir um sentido positivo. Justamente neste novo horizonte, através dos conceitos de dele emergem para caracterizar o mundo, a hierofania torna-se possível.

2 A SEMÂNTICA DO MUNDO E O PROBLEMA DA HIEROFANIA

O percurso percorrido até o presente momento mostrou o caráter positivo do niilismo, a partir da assunção do acontecimento histórico da morte de Deus. Tomando como fio condutor o aforismo de 125 de *A gaia ciência* – "O homem desvairado" –, assinalamos a dupla característica presente na morte de Deus. Esta é, a um só no tempo, a dissolução do poder de estruturação ontológica dos princípios metafísicos da tradição e a derrocada dos sentidos existenciais absolutos conferidos pela tradição metafísica. Porquanto Nietzsche entende a metafísica, segundo o sentido já caracterizado, como todo pensamento que cinde e opõe duas dimensões ontológicas qualitativamente distintas, a saber, o sensível e o suprassenssível, a morte de Deus, por deflagrar a colapso da metafísica, corrói toda possibilidade de acesso ao "em si". Justamente isto engendra a experiência de uma radical crise existencial e, pode-se dizer, epistemológica, pois a corrupção dos esteios metafísico-vitais do homem ocidental descerra o campo de niilização dos valores sólidos e tradicionais de determinação de si e do mundo. Como visto, Nietzsche considera esta experiência como um modo de determinação do niilismo. No entanto, após compreender que toda compreensão metafísica é somente um tipo de *avaliação* ou *interpretação* produzida por *interesses* existenciais humanos, Nietzsche compreende a própria morte de Deus e o niilismo daí decorrente como oportunidades de reinterpretação do mundo e da existência humana. Para dar conta desta experiência positiva, Nietzsche utiliza a metáfora do "mar". Como ele mesmo diz no poema "Rumo a novos mares", inserido no fim de *A gaia ciência:*

> Para lá – eu *quero* ir e doravante
> Confio em mim e no meu pulso.
> Aberto se estende o mar, e para o azul
> Lança-se o meu navio genovês.
>
> Tudo brilha novo e de novo para mim.
> Sobre o espaço e o tempo dorme o meio-dia – :
> Somente o *teu* olho – enorme.
> Me observa, ó infinidade! [260]

Esse poema é paradigmático para se entender a positividade do acontecimento do niilismo a partir da assunção da morte de Deus. Ele é um dos poemas que compõem as

[260] FW/GC, "Rumo a novos mares", Apêndice. Utilizamos aqui a tradução de Paulo César de Souza (Doravante: PCS)

“Canções do príncipe Fogelfrei” (título do Apêndice), que foram adicionados em 1887, por *pássaro livre.* Trata-se portando de um conjunto de poemas acerca da *liberdade.* No que concerne a este conceito, ao menos segundo o poema “Rumo a novos mares”, o que nele está em jogo é a experiência de abertura de um novo campo de interpretação a partir da dissolução das avaliações metafísicas do mundo. O “pássaro” é livre porquanto liberta-se dos grilhões metafísicos que ilusoriamente engendravam a crença de que a linguagem poderia desvencilhar-se dos elementos empíricos de onde provêm as palavras. Se, como dito no fim do último capítulo de modo ainda provisório, os conceitos metafísicos emergem de um condicionamento existencial e se tais conceitos assinalam uma alienação congênita em relação às suas condições de produção, então, com a morte de Deus e com a assunção do modo de produção da linguagem, há uma experiência de liberdade advinda da descoberta do caráter “ilusório” dos conceitos da tradição e dos tipos existenciais por ela condicionados. O “*pássaro-livre”* encaminha-se rumo a novos mares porque fez da dissolução dos “em-si” uma oportunidade de reinterpretação não metafísica do mundo e da singularidade do vidente humano. A *liberdade*, neste sentido, está no novo destino alcançado com a assunção do niilismo e da morte de Deus. É justamente esta liberdade como aquiescimento à incontornabilidade_da morte de Deus que fez com que Nietzsche encaminhasse rumo à transvalorização dos valores, à medida que ele move-se em direção a novos princípios de determinação do mundo. A liberdade do *Fogelfrei* não é o signo somente da libertação de um peso opressor, mas sobretudo o sinal do desafio de conquistar um novo modo de compreensão do real a partir do horizonte hermenêutico aberto através da morte de Deus. Exatamente esta liberdade é assinalada por Zaratustra, no capítulo “Do caminho do criador”:

> Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes quero ouvir e não que escapastes de um jugo.Tu és aquele que tinhas direito a te libertar de um julgo? Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor. Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas, claramente teu olho deve me informar: livre para quê? [261]

O presente capítulo deve caracterizar os principais conceitos nietzschianos que descrevem a semântica do mundo a partir do colapso da metafísica engendrado pela morte de Deus. Além disso, deve-se mostrar como o sagrado se insere neste mundo e quais suas principais características. Apesar de o problema de hierofania ter de ser reconsiderado no próximo capítulo por causa da questão da psicofisiologia nietzschiana, seus principais contornos ontológicos devem ser expostos neste capítulo. Para dar conta de seus objetivos,

---

[261] Za/ZA, “De caminho do criador”.

este capítulo será dividido em cinco tópicos: 2.1 – Da supressão do em-si `a lógica da relação; 2.2 – Considerações iniciais acerca do conceito de vontade em Nietzsche; 2.3 – A polissemia da vontade de poder; 2.4 – O eterno retorno como horizonte temporal do mundo; 2.5 – A reinscrição da hierofania na cosmologia nietzschiana: considerações primárias.

2.1 **Da supressão do em-si à lógica da relação**

O capítulo anterior relacionou propositalmente morte de Deus, niilismo e linguagem. Considerando o aspecto ontológico da morte de Deus como a supressão dos esteios metafísicos, ou seja, como a supressão da perpetuação do pensamento binário, que cinde o mundo em dois âmbitos qualitativamente distintos, onde um deles funciona como fundamento estruturador do outro, a análise da linguagem serviu de razão explicativa paradigmática para a compreensão deste colapso de metafísica. Isto porque a linguagem não é meramente um instrumento de representação do estado de fato dos objetos do mundo. Em *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, a linguagem é o lugar de produção do próprio real. As conformações singulares dos entes não produzidas em meio ao engendramento da linguagem. Neste sentido, toda linguagem é essencialmente empírica, caso se compreenda a *empiria* como a experiência ("material") da relação singular de onde advém o ente nomeado pela linguagem. Por isso, o Ocidente viu-se historicamente impossibilitado de acessar, pela linguagem, o "em-si" dos entes e do mundo. Toda vez que almejou dizer o "em-si" viu-se enredado nas malhas da linguagem e no seu caráter empírico. Consequentemente, o "em-si" passou a ser compreendido como "para-nós". Em outras palavras: todo ente objetivamente considerado, por aparecer através da linguagem, já se conformou "para-nós", ou seja, para aquele que o nomeia e o concebe. Por isso, se o conceito de "Deus", que Nietzsche identifica com o "Deus Cristão", sintetiza em si o plano suprassenssível – que sempre foi considerado "em-si" – e o sentido absoluto da existencia humana, então, com sua morte, não somente interrompe o niilismo como dissolução dos valores até aqui vigentes, como patenteia-se a impossibilidade de se fazer do "em-si" o princípio de estruturação dos entes em geral. Ora, justamente isto abre um novo horizonte de compreensão do real destituído de esteios metaempíricos. Em Nietzsche, este horizonte descerra-se em sintonia plena com a assunção radical das conseqüências ontológicas da morte de Deus. Deve-se agora esclarecer esta

radicalização ontológica da morte de Deus e mostrar como deste acontecimento emerge um novo horizonte hermenêutico de tematização do mundo baseado sobretudo na "lógica da relação". No que concerne à radicalização ontológica da morte de Deus, um fragmento póstumo da primavera de 1888 é-nos aqui extremamente oportuno. Nele, Nietzsche diz:

> Parmênides disse: "não se pensa o que não é" – nós estamos na outra extremidade e dizemos: "o que pode ser pensado há de ser, necessariamente, uma ficção." [262]

Esse fragmento póstumo marca o lugar de articulação do pensamento nietzschiano após a radicalização ontológica do acontecimento da morte de Deus. Ele traz à tona o nome de Parmênides como aquele em relação ao qual o próprio Nietzsche se distingue radicalmente. Sobre o pensamento de Parmênides, a única informação acima dita é que ele afirma que o não-ser não pode ser pensado. Justamente isto é negado por Nietzsche. Para Nietzsche, é o não-ser que é unicamente pensável. A compreensão destas duas sentenças necessita de um esclarecimento prévio. Por um lado, deve-se perguntar pelo modo como Nietzsche compreende Parmênides. Por outro lado, deve-se caracterizar o que Nietzsche entende por não-ser e por que atribui positividade a este conceito negado por Parmênides. Sabendo que a compreensão nietzschiana de Parmênides possui um fio condutor presente desde suas obras de juventude, pode-se analisá-la utilizando sobretudo a obra *A filosofia na idade trágica dos gregos.* Isto porque é nesta obra que se encontra os pormenores de sua abordagem de Parmênides. Nela, Parmênides é concebido como "um profeta de verdade" [263]. No entanto, sua verdade "erradia ao seu redor uma luz fria que queima" [264]. Este diagnóstico inicial provém da ideia de que Parmênides foi um marco para o pensamento antigo, pois ele foi "o menos grego de todos, nos dois séculos de era trágica" [265]. Pois seu pensamento preparou o solo para toda filosofia socrática e pós-socrática, à medida que Parmênides foi o primeiro que "produziu a teoria do ser"[266]. Mas, que teoria é esta? Por que ele é um marco no pensamento antigo? Qual a relação deste pensamento com a oposição já mencionada promovida por Nietzsche? Na seção 10 de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche diz:

> Pode então algo que não é ser uma propriedade? Ou, perguntando mais principialmente: pode então algo que não é ser? A única forma de conhecimento,

---

262 NF/FP 14 [148]

263 PHG/FT, §9.

264 Idem.

265 Idem.

266 Idem

> porém, a que desde logo conferimos uma confiança incondicionada e cuja negação equivale ao desvario, é a tautologia A = A. Mas justamente esse conhecimento tautológico lhe clamava implacavelmente: o que não é, não é! O que é, é! Subitamente ele sentiu um descomunal pecado lógico pesar sobre sua vida: e no entanto ele havia sempre admitido sem escrúpulo que havia propriedades negativas, em geral algo não sendo, e que, portanto, expresso formalmente, A era = não A: o que, no entanto, somente completa perversão do pensamento poderia afirmar. Decerto, como ele se deu conta, toda a grande maioria dos homens julga com perversão: ele mesmo não fez mais do que tomar parte no crime universal contra a lógica. Mas o mesmo instante, que o acusa desse crime, ilumina-o com a glória de uma descoberta: ele encontrou um princípio, a chave para o segredo do mundo, à parte de toda ilusão humana: agora, levado pela firme e terrível mão da verdade tautológica sobre o ser, ele desce ao abismo das coisas[267].

O texto deriva de uma hipótese anteriormente explicitada de Nietzsche: Parmênides teria sido influenciado pela cosmologia de Anaximandro[268]. No entanto, suas conclusões teriam sido diferentes. Para Anaximandro, o principio (arché) dos entes é o *indefinido* (apeiron). Por isso, o esteio dos entes não garante a perpetuação de suas configurações. Consequentemente, as configurações entitativas se corrompem e se encaminham para o indefinido de onde emergiam. Nas palavras de Anaximandro: "Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo" [269]. Segundo Nietzsche, Anaximandro é o primeiro a levantar os impasses do devir, à medida que compreende o *apeiron* como a fonte do devir e como principio dissolutor dos arranjos estáveis dos entes. Estes seriam punidos pelo devir, uma vez que o fundamento do mundo não possui individuação. A multiplicidade dos entes seria punida conforme a necessidade, porquanto é justo que o que se individuou retorne para o abismo ontológico de onde proveio[270]. A *necessidade* de Anaximandro nada mais é que a voz da justiça do Uno-primordial indefinido que sustenta a individuação dos entes. Punir os entes é dissolvê-los e mostrar que a corruptibilidade é mais forte que a estabilidade. Deste problema partiu Parmênides, segundo a interpretação de Nietzsche. Inicialmente, Parmênides teria classificado as qualidades dos entes segundo dois registros: um *positivo* e outro *negativo*. Leve/pesado, claro/escuro, ativo/passivo etc. seriam qualidades onde uma nada mais era que a negação da outra. Esta bipolaridade entre negatividade e positividade foi denominada pelo par ser/não-ser. Se o caráter bipolar das qualidades refere-se aos entes, diferentemente de Anaximandro, Parmênides concebera o ser e o não-ser como pertencentes ao mundo. Na compreensão de

---

267 Ibidem,§10 (Trad. RRTF)

268 Cf. Ibidem, § 9.

269 ANAXIMANDRO,1978, p.16. Frag.1

270 PHG/FT,§4.

Nietzsche, Anaximandro concebera o ser como sendo predicado do *apeiron* e o não-ser como pertencente ao mundo individuado. Mesmo que este quisesse se estabilizar, o *apeiron* subtrai suas intenções e mostra sua falta de densidade ontológica, ou seja, o fato de ele ser marcado essencialmente pelo caráter de não-ser. Já o *apeiron* seria o ser, pois ele seria responsável por fundar e justificar a totalidade do mundo. Ao posicionar o ser e o não-ser como elementos pertencentes à totalidade do ente, Parmênides estaria partindo de um problema posicionado por Anaximandro. No entanto, esta resposta não seria definitiva. Ele mesmo se depararia não com a insuficiência de sua resposta, mas com a necessidade de reposicionar a própria questão. O problema cairia sobre a natureza mesma do ser e do não-ser. Na formulação de Nietzsche, em citação anterior: "pode então algo que não é ser?"

Segundo a interpretação nietzschiana, a separação entre Parmênides e Anaximandro acontece quando o primeiro posiciona a pergunta pelo ser e pelo não-ser a partir de um viés *lógico*. Trata-se da tautologia A=A elevada a princípio de legitimação do discurso filosófico. Se Parmênides estava pensando que ser e não-ser pertenciam ao mundo como qualidades distintas dos entes, agora, este pensamento tornou-se invisível. O ser não pode se coadunar com o não-ser, pois o primeiro é idêntico a si, o que faz rejeitar a existência do segundo. O caráter absoluto do ser alija a possibilidade de se pensar o seu contrário como relativo à sua identidade ontológica. Como diz a deusa ao próprio Parmênides, no poema *Sobre a natureza:* "Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar" [271]. O imperativo da deusa no poema mostra que somente o ser é pensável, o que faz do não-ser um absurdo ou contradição lógica. Dois são os caminhos do pensamento, mas um somente é possível: "o primeiro, que é portanto que não é não ser (...); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser"[272]. O primeiro é acompanhado pela verdade e o segundo "é atalho de todo incrível"[273]. Consequentemente, Parmênides dissolve o problema do não-ser, que, segundo a compreensão logicista de Nietzsche, é uma ilusão a ser suprimida. Neste sentido, para Nietzsche, Parmênides elevou a *lógica* a chave-hermenêutica do próprio mundo. Isto estaria patente, por exemplo, no famoso fragmento 3 de Parmênides: " Pois pensar e ser é o mesmo"[274]. À medida que o ser se identifica com o pensar, o mundo ganha estrutura lógica.

---

271 PARMÊNIDES,1978, p.142, frag.6.

272 Ibidem, frag.2.

273 Idem.

274 PARMÊNIDES, 2000,p. 54, frag.3. Usamos aqui a tradução de Gerd Bornhein, pois ela se coaduna aqui melhor com a interpretação nietzschiana de Parmênides.

Ora, o que Nietzsche entende por pensar e ser diz respeito, sobretudo, aos princípios da identidade e da não-contradição. Aplicando estes dois princípios lógicos ao conceito de ser, Parmênides reduziria o mundo a um elemento absoluto, permanente, eterno, perfeito, incriado, imperecível, imutável etc [275].

A consequência do pensamento de Parmênides, segundo Nietzsche, foi identificar inteiramernte devir, não-ser e ilusão. Após construir sua *ontologia monolítica*, Parmênides teve que se deparar com o devir. Imbuído da força de persuasão da lógica e de sua correspondência com a estrutura do ser, Parmênides passou a relacionar o devir com uma dimensão "não lógica" do homem: os sentidos. Isto porque não é a razão ou o pensar que chega à conclusão que o devir existe: são os sentidos que o intuem. A mudança das qualidades dos entes, seu deslocamento, sua corrupção etc. não são percebidos ou concluídos pela razão, mas vistos, ouvidos, saboreados, tocados e sentidos pelos nossos *sentidos corporais*. Destarte, nossos sentidos tornam-se empecilhos, pois nos fazem crer na existência de uma ilusão. Abstrair-se dos sentidos e do devir por eles intuído passa a ser o preço pago para se conceber a verdade do ser. Nas palavras críticas de Nietzsche:

> Mas quando Parmênides, agora, voltava o olhar para o mundo do devir, cuja existência antes tentara conceber graças a especulações tão engenhosas, irritava-se com os próprios olhos porque viam o devir, contra os próprios ouvidos, porque o ouviam. "Não acreditais nesses olhos estúpidos", ordena agora, "não acrediteis no ouvido barulhento ou na língua, mas examinai tudo com a força do pensamento!" Assim realizou a primeira crítica ao aparelho do conhecimento – crítica extremamente importante, embora insuficiente e nefasta nas suas consequências: ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre "espírito" e "corpo" que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia. Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, fornecem apenas ilusões; e a sua ilusão principal é precisamente fazerem-nos crer que também o não-ser existe, que o devir também tem um ser. Toda multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades em mudança, a ordem que regula o fluxo e o refluxo, tudo isso é rejeitado sem piedade como pura aparência e ilusão; nada há aí para aprender, por isso todo o esforço que se faça por este mundo mentiroso, totalmente fútil, que é pura ilusão dos nossos sentidos, é desperdiçado[276].

O gesto parmenidiano abre espaço para a compreensão metafísica do mundo, que aparecerá paradigmaticamente no pensamento pós-socrático. O que interessa a Nietzsche em seu escrito de 1873 é assinalar que a ideia parmenediana de ser não advém da intuição, mas de abstração dos dados fornecidos pelos sentidos promovida pela razão. O ser torna-se uma simples verdade lógica derivada de um conjunto de representações racionais. Justamente isto impõe uma questão: pode a linguagem dizer o ser parmenidiano? Em conformidade com o

---

275 Cf. Ibidem, frag.8.

276 PHG/FT,§10, (Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade).

escrito *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche concebe a linguagem a partir das relações singulares entre os homens e os entes. Toda palavra emerge como símbolo que designa somente um modo determinado de relação entre o homem e o ente. Se o conceito de ser parmenidiano abstrai-se desta relação, então, ele é destituído de sentido, pois provém da alienação de sua condição de possibilidade. Nas palavras de Nietzsche:

> As palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta; e a palavra 'ser' só designa a relação mais geral que liga todas as coisas entre si, como a palavra 'não-ser'. Mas se é impossível demonstrar até a existência das coisas, à relação das coisas entre si, o que se designa por 'ser' e por 'não-ser', não pode sequer fazer-nos avançar um passo para a região da verdade.[277]

A desconsideração do caráter empírico da linguagem levou Parmênides a construir sua ideia de ser e a anular todo tipo de verdade ligado à intuição. Se Nietzsche assume a linguagem como lugar de articulação das múltiplas conformações do mundo – ao menos segundo o sentido que ela tem nesta fase de sua obra e que de algum modo atravessa todo seu pensamento[278] -, então, ela não pode designar o ser parmenidiano aquiescendo plenamente a seu modo próprio de estruturação. Por isso, a sentença nietzschiana em fragmento póstumo de 1888, que abriu o presente tópico: "Parmênides disse: 'não se pensa o que não é' – nós estamos na outra extremidade e dizemos: 'o que pode ser pensado há de ser, necessariamente, uma ficção' ". Se Nietzsche descobre a impossibilidade de se pensar o ser, então, deve-se perguntar: o que Nietzsche entende aqui por *ficção*? O escrito de juventude sobre os pré-socráticos, que aqui está sendo considerado, de algum modo nos possibilita compreender o que está em jogo com a ideia de ficção. Trata-se da oposição empreendida por Nietzsche entre Parmênides e Heráclito. Se o primeiro foi caracterizado como aquele que sobrepôs a lógica à empiria, o segundo será concebido como o pensador que tematiza o saber da intuição. Ao mesmo tempo, Nietzsche aproxima-se de Heráclito[279], considerando seu saber mais próximo ao seu. Desta oposição, portanto, pode-se ao menos vislumbrar o horizonte de determinação da sua ideia positiva de ficção. Deve-se agora perguntar: como Nietzsche caracteriza o pensamento de Heráclito? Qual a sua relação com a ideia de ficção?

Se Anaximandro pensou o *indeterminado* (apeiron) como fundamento imutável do qual emerge a individuação e ao qual retornam os entes corrompidos pelo devir e se

---

277 Ibidem,§11.

278 Exemplo disto é a importância da linguagem para o projeto genealógico. Como ainda será visto, neste projeto, a palavra é sintoma de um jogo interpretativo proveniente da vontade de poder do vivente humano. CF. GM/GM,I,2.

279 Sobre a aproximação entre Nietzsche e Heráclito, Cf. MARTON, 2001, p.119-142.

Parmênides pensou o ser como conceito absoluto, chegando mesmo a suprir o devir por ser ente não-ser, com Heráclito, Nietzsche concebe um verdadeiro salto qualitativo, pois seu pensamento se perfaz em sintonia plena com a intuição da co-pertença originária de ser e devir. De certo modo, Anaximandro e Parmênides priorizaram, de modos diversos, o ser em detrimento do devir. Com Heráclito, é o ser do devir que é pensado com radicalidade, sem que a ele seja atribuído qualquer inferioridade em relação a outra dimensão ontológica, até porque fora do ser do devir o mundo não poderá mais ser pensado. A razão desta radicalidade do pensamento está no fato de que Heráclito, em relação à lógica e à razão, "se mostra frio, insensível e mesmo hostil, e parece sentir prazer quando pode contradizê-lo com uma verdade adquirida intuitivamente (...)" [280]. Como já mencionado, para Nietzsche, Heráclito é aquele que dá voz aos contornos ontológicos presentes na intuição. Antes desta ser a mera receptividade passiva dos estímulos sensíveis advindos dos entes mundanos, a intuição diz respeito à transposição metafórica dos fenômenos em linguagem, como ficou evidenciado no último capítulo. É a esta produção de contornos fenomênicos que se refere o pensamento intuitivo de Heráclito.

Pensador plenamente intuitivo, Heráclito "negou a dualidade de mundos inteiramente diversos", pois "não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível"[281]. Consequência: Heráclito "negou, em geral, o ser" [282]. Sem ser e destituído de mundos metafísicos, o devir tornou-se semantema primário dos entes. O mundo passou a ser destituído de pressupostos ontológicos permanentes. Em outras palavras, não há lugar no mundo para o princípio de identidade e de não-contradição, pois não há esteios metafísicos que perpetuem os entes em uma configuração constante e assim justifique a fixidez de sua identidade. Por isso, a sentença de Heráclito: "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos"[283]. Apesar de paradoxal, o pensamento de Heráclito diz o mundo segundo sua aparição para a intuição, afirmando o ser do devir e assinalando a ilusão do ser. Se o real é deveniente, suas conformações são engendradas por um processo cujo motor é justamente o conflito entre os elementos ontológicos opostos. Como diz Heráclito: "É necessário saber que a guerra é o

---

280 PHG/FT,§5 (trad. RRTF)

281 Idem

282 Idem

283 HERÁCLITO, 1978, frag.49ª, p.84.

comum; e a justiça, discórdia; e que tudo acontece segundo discórdia e necessidade” [284]. Discórdia e guerra (polemós) acontecem por causa do conflito entre elementos antagônicos. No entanto, a agonística que determina o devir não extermina ou anula o jogo de oposições. *Desta* conflitividade a efetividade conquista seu espaço de determinação, o que equivale a dizer que experimenta a harmonia de sua constituição. O fragmento 8 de Heráclito chega a dizer: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”[285]. A positividade da agonística heraclitiana é interpretada como “a boa Éris de Hesíodo transfigurada em princípio do mundo”[286]. Esta observação é de suma importância para se compreender a ideia de ficção em Nietzsche.

Se Nietzsche relaciona a agonística de Heráclito com a boa Éris (luta, disputa) de Hesíodo, é porque ele percebe uma interrelação entre cosmologia e teogonia no pensamento grego pré-socrático. No que concerne `a boa Éris, Hesíodo a compreende como imagem mitológica que justifica a agonística das relações humanas. Diferentemente da *Teogonia*, onde a Éris aparece como um dos filhos da Noite[287], em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo concebe uma dupla origem das Érides (lutas). Uma é má e destrutiva; a outra é boa, “desperta até o indolente para o trabalho”[288]. A boa Éris aparece como estímulo para os mortais. Estes são incitados à emulação e `a competição saudável, com o fito de potencializar sua produtividade, sobretudo no trabalho. Os homens passam a experimentar uma saudável inveja dos demais. Cada qual passa a cobiçar o que o outro produziu, gerando estímulo para o empreendimento de novas ações, com o objetivo de produzir o mesmo e superar o estado anterior de carência daquilo que fora desejado. Como diz Hesíodo:

> A outra (Hesíodo refere-se à boa Éris - nossa observação) nasceu primeira da Noite Tenebrosa e a pôs o Cronida altivigente no éter, nas raízes da terra e para homens ela é melhor. Esta desperta até o indolente para o trabalho: pois um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar, o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é; o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo [289].

O que interessa a Nietzsche na boa Éris é que ela estimula “a ação da disputa” [290]. A disputa portanto não é aniquiladora, pois ela é justamente o espaço de conquista do

---

284 Ibidem, frag.80.

285 HERÁCLITO, 1999, frag. 8,p.36.

286 PHG/FT,§5 (trad. RRTF)

287 HESÍODO, 2007, vv.225-232, p.115.

288 HESÍODO, 2008, v20, p.21.

289 Ibidem, vv.17-26, p. 21 e22

290 CV/CP, “A disputa de Homero”. (trad. Pedro Süssekind)

aperfeiçoamento daqueles que se relacionam no conflito. Nas palavras de Nietzsche: “Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica, enquanto os educadores atuais não conhecem nenhum medo maior do que o do desencadeamento da assim chamada ambição” [291]. Desdobrar o talento significa deixar aflorar na existência uma conformação que potencializa maximamente a especificidade de sua singularidade. Em outras palavras, o que está em jogo na disputa grega estimulada pela boa Éris é a conquista do espaço de desdobramento da singularidade do vivente humano. Justamente isto Nietzsche percebe existir no pensamento de Heráclito. Transpondo a questão da agonística para o âmbito cosmológico, a boa Éris possibilita ao mundo engendrar a singularidade dos entes a partir de uma disputa ontológica. O devir, portanto, não é, em Heráclito, meramente o elemento de dissolução das conformações entitativas, mas sobretudo o sinal de uma disputa entre elementos antagônicos que possibilita a abertura do espaço onde os entes do mundo desdobram suas singularidades. A boa Éris, portanto, na compreensão de Nietzsche, identifica-se com o *pólemos* (combate, disputa) heraclitiano, como deixa claro o fragmento 53 do pensador de Éfeso: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de um fez escravos, de outros livres”[292].

Se o mundo heraclitiano, segundo Nietzsche, transpõe a boa Éris de Hesíodo para a dinâmica de realização do mundo; se a singularidade dos entes emerge da relação agonística entre princípios ontológicos antagônicos; se o devir não assinala meramente a corrosão dos entes, mas sobretudo o movimento de emergência de diversas singularidades em meio ao embate agonístico entre as diferenças; se não há qualquer mundo do ser fundamentando a cosmologia heraclitiana; então, a unidade do mundo permeia a gênese do múltiplo. Por isso diz Nietzsche acerca de Heráclito: “O um é o múltiplo”[293]. O símbolo criado por Heráclito para dar conta deste pensamento é o fogo, elemento permanentemente em devir, transformador dos diversos entes que com ele entram em contato, mas preservador de sua natureza (physis) em meio ao próprio devir. Ao mesmo tempo, o fogo assinala o caráter de jogo inerente ao mundo, pois o que o mundo é é decidido no pôr-se-em-jogo de si mesmo através do devir[294]. Sendo jogo, o mundo heraclitiano é o lugar de aparição do múltiplo a partir de uma pérpetua relação agonística empreendida entre elementos antagônicos que co-

---

291 Idem.

292 HERÁCLITO, 1978, frag. 53,p. 84.

293 PHG/FT, §6 (trad. RRTF)

294 Ibidem,§§6 e 8.

pertencem. O que a totalidade do mundo é, sua unidade, aparece através da própria agonística assinalada.

As informações precedentes nos auxiliam a compreender por que Nietzsche entende que o pensamento só pode pensar o real fictício ou ilusório. Ao contrapor-se a Parmênides, a partir da assunção do caráter empírico da linguagem, Nietzsche mostra a ilusão de se colocar o ser como o objeto próprio do pensamento. O ser nada mais é que uma palavra alienada de sua própria dinâmica de produção. Por isso, a *efetividade* só pode aparecer para um pensamento que se perfaz uma sintonia plena com o modo de ser da linguagem. Neste sentido, o pensamento de Heráclito é paradigmático. Ele é a voz dos contornos ontológicos que emergem da intuição, que nada mais é do que o lugar onde o real conforma-se como tal e a linguagem salvaguarda sua gênese. Para a intuição, como percebeu Heráclito, não há instâncias "em si"; não há ser. O que o mundo é já é o resultado de um *processo* constituído através do embate entre princípios ontológicos antagônicos. Assim, cada ente aparece como tal através deste embate. Não há portanto identidade entitativa para além ou aquém desta agonística. Consequentemente, se o pensamento que tem o ser como objeto é pensamento alienado, o pensamento sintonizado com a intuição não tem como correlato o ser, mas a ficção. Por quê? Porque a ficção é a textura ontológica da identidade não metafísica do ente. O que o ente é – seu ser – não corresponde a nenhuma essência *a priori* constituída, mas é somente o resultado de um processo produtivo destituído de instâncias metafísicas. O mundo se torna ficção porque ele é resultante de um processo de autoprodução marcado inteiramente pelo devir. Neste sentido, a ficção não se opõe à verdade, mas a verdade aparece como aquiescimento ao caráter fictício das identidades dos entes em geral. O que Nietzsche viu em Heráclito, por oposição a Parmênides, torna-se essencial em seu pensamento. No entanto, o caráter fictício do mundo não será pensado através tão-somente dos conceitos heraclitianos. Antes, as características do pensamento de Heráclito serão reapropriadas a partir do acirramento e desdobramento das consequências ontológicas da morte de Deus. Através desta, as características do mundo pensado por Heráclito ganharão outros contornos. Estes aparecerão através da pluralização da ideia de *relação* como princípio de determinação do mundo. Mas, por que *relação*? Por que este conceito tornou-se central para Nietzsche? Até que ponto ele reapropria a caracterização nietzschiana de Heráclito? E como o conceito de relação passa a justificar o caráter ficcional do mundo? A resposta a estas questões depende de um aprofundamento das consequências ontológicas da morte de Deus.

Considerando a morte de Deus sob a perspectiva tão-somente *metafísica* - ou seja, relacionada a um saber teórico que visa descrever fundamentos últimos do ente na totalidade - este acontecimento histórico subtrai a possibilidade de se acessar instâncias ontológicas não devenientes. O caráter não deveniente destas instâncias posiciona-as como fundamento do devir. Ora, tal devir é aquilo que aparece, para o homem, como dotado de instabilidade. Porque esta dimensão do ente é acessível ao homem por meio de sua aparição, a tradição a denominou de *fenômeno*. Pertence, então, ao âmbito fenomênico o devir, ou seja, a irritabilidade. Porquanto o devir, segundo a análise nietzschiana de Parmênides já caracterizada, não pode fundamentar a si mesmo, ele mesmo acena para uma dimensão fundadora não-deveniente e não-fenomênica: *a coisa em si*. A coisa em si, portanto, funciona como causa explicativa dos fenômenos[295]. Ora, se Deus morreu, então, como já mencionado, toda instância "em si" se desenvolveu. O mundo que restou da supressão do "em si" refere-se às injunções do mundo fenomênico. O caráter polimórfico dos entes, a identidade e diferença relativa à individuação e pluralidade entitativas não poderão ser explicados por nenhum fundamento último. Somente as articulações dos diversos elementos pertencentes ao mundo fenomênico poderá explicar a dinâmica de realização do mundo. Em outras palavras, sem instâncias "em si" que fundamentem a identidade, a diferença e o devir dos entes, o mundo passa a estruturar-se através dos arranjos instáveis configuradores dos múltiplos elementos pertencentes ao âmbito fenomênico. Se as conformações dos entes dependem destes arranjos, então, o conceito de *relação* torna-se essencial para se compreender o modo de estruturação do mundo. Entretanto, deve-se perguntar como o conceito de relação dá conta das injunções do plano fenomênico. Isto porque toda relação parece conectar dois entes previamente dados, o que suporia a presença de instâncias ontológicas "em si" como fundamentadoras das relações entitativas.

No que concerne à compreensão tradicional de *relação*, as considerações aristotélico-tomistas deste conceito são paradigmáticas. Pode-se até afirmar que o problema nietzschiano da relação proveniente do acontecimento da morte de Deus depende de uma transformação ontológica da ideia aristotélico-tomista de relação. Somente a partir da desconstrução da ideia tradicional de relação, este conceito pôde ser apropriado por Nietzsche. Mas, como isto se deu? Primeiramente, a *relação* aparece em Aristóteles como uma *categoria*. Esta, por sua vez, não surge despropositalmente na obra aristotélica. Levando em consideração sobretudo a obra

---

295 Cf. MAM/HDH,I,§16.

Metafísica, o problema das categorias aparece dentro do projeto de uma *filosofia primeira,* entendida sobretudo como ciência que indaga os princípios supremos do ente ou ciência que investiga o ser enquanto ser [296]. Não se atendo a um campo específico dos entes - entes físicos, entes matemáticos, ação humana etc. – a metafísica aristotélica tem como objetivo esclarecer os princípios estruturadores de todo e qualquer ente. Neste sentido, Aristóteles enumerou quatro acepções do ente, três delas divididas em pares conceituais: 1- ser por *essência* e por *acidente;* 2- ente segundo as *categorias*; 3- ente como verdadeiro e falso; 4- ente segundo a potência e o ato[297]. Entretanto, estas acepções ou significados do ente dependem de uma *natureza determinada*, ou seja, todas as quatro significações do ente assinaladas convergem para a presença de um determinado elemento ontológico.

O ser pensado como essência nada mais é que "o ser por si mesmo (ou seja, por sua própria natureza)" [298]. Somente esta acepção do ente pode ser predicada pelas diversas categorias do ente. Apesar da variação do número de categorias, na obra aristotélica encontram-se formulados o máximo de dez. Todas as categorias são essenciais na constituição do ente. No entanto, entre elas somente uma não pode tornar-se predicamento: a *ousía* (entidade ou substância). A *ousía* portanto identifica-se com a noção conceitual de essência, pois ela constitui o elemento ontológico que é *por si* e *em si* no ente. Por isso, ela funciona como suporte e fundamento das múltiplas predicações possíveis do ente. Ela possui a característica de *hypokeimenon*, pois a ousía é aquilo que subjaz ao ente, sustentando suas diversas características e elementos. Sendo singular, ela serve de condição de possibilidade para a universalidade do discurso baseado nos *gêneros* condicionados pelas categorias[299]. Por isso, afirma Aristóteles: "Fica claro, portanto, que é em função da ousía que cada uma das categorias existe. Por conseguinte, a ousía é necessariamente aquilo que é primariamente, não um sentido classificado, mas simples e absolutamente" [300]. Da primazia ontológica da *ousía* advém os quatro significados do ente. Ora, se a *relação* é uma *categoria,* ela mesma depende de um núcleo ontológico "autônomo" (ou "em si"). Toda relação, portanto, tem como condição de possibilidade a *ousía* como elemento "em si" do ente. Apesar de Aristóteles ter tratado da categoria da relação no capítulo 15 do livro V da *Metafísica*, foi com a apropriação

---

296 Cf. *Met*, livros I, II e IV.

297 CF. Ibidem, livro V, cap.7.

298 Ibidem, V, cap.7. 1017 a 1-7.

299 Cf. Ibidem livro VII.

300 Ibidem livro VII, 1028 a 1,28-30.

tomista (sobretudo neo-tomista) deste conceito que apareceu os principais desdobramentos ontológicos necessários para a compreensão nietzschiana da ideia de relação.

Para o (neo) tomismo, o problema aristotélico da relação foi inserido na temática cristã da finitude das criaturas. Não sendo ato puro, toda criatura, dotada ou não de materialidade, possui potência ativa e passiva. Neste sentido ela é dotada de algum tipo de privação, o que a isenta de perfeição ilimitada. Entretanto, a criação não é destituída de ordem. Todos os entres criados participam de uma hierarquia ontológica projetada por Deus no momento da criação. Ora, tal hierarquia relaciona entre si as criaturas, segundo a sua dignidade ontológica e segundo a ordem almejada por Deus. Dotado de racionalidade, o homem pode apreender tal ordem e consentir em sua existência com ela. Por isso, o tomismo pressupõe que as múltiplas relações hierárquicas entre os entes possuam caráter lógico e ontológico. Destarte, a ordem relacional dos entes finitos pode ser apreendida pelo intelecto humano. Ora, tal compreensão posiciona a ousía aristotélica como princípio constitutivo de cada ente, promotor de sua autonomia, singularidade e subsistência ante os demais. Por outro lado, como cada *ousía* corresponde ao projeto divino da criação, seu modo de ser a insere em um lugar na "rede relacional" que estrutura a hierarquia dos entes criados. Destarte**,** a relação entre os entes criados pressupõe uma instância "em si" que garanta a identidade de cada ente, apesar da interação entre eles. Como disse o neo-tomista Raeymaeker:

> Na realidade há igualmente unidades distintas que constituem uma ordem graças as relações que realmente as entrelaçam. Os indivíduos materiais, por exemplo, então unidos em uma mesma espécie, e todos os seres, juntos, formam uma ordem do ser. É na atividade dos seres que vemos manifestarem-se essas relações.
> Cada ser particular possui em si mesmo existência: é um em si. Mas, como é finito, refere-se a uma realidade situada além de seus limites. Essa relação com um além de si mesmo não suprimi a sua realidade subsistente, seu em si, ao contrário, toda relação supõe necessariamente a subsistência. O ser particular é, por inteiro, marcado com essa relatividade, pois que todo ele é finito, e sua atividade a atesta por toda a sua estrutura[301].

Em continuidade com Aristóteles, a relação é concebida pelo tomismo como uma categoria, portanto, ela depende da *ousía* (substância). Entretanto, a partir de uma cosmovisão cristã, baseada na ideia de *creatio ex nihilo*, o tomismo pensa o mundo como uma rede relacional. Isto parece posicionar a categoria da relação como sendo idêntica à dignidade da ousía ou da essência. No entanto, o que ocorre é o contrário. *A relação* é sinal de uma carência ontológica da *ousía* dos seres finitos. Por serem finitos, eles referem-se aos demais entes, porém, a relação daí decorrente é condicionada pela especificidade dos tipos de substâncias em jogo na relação. São os *relata* que condicionam a relação. Apesar da relação

---

[301] RAEYMAEKER,1967,p.209-210. O problema da criação mencionado por nós pode ser encontrado no capítulo III da terceira parte deste livro.

ser necessária para as criaturas, ela não lhe é essencial, pois sua *ousía* já está previamente constituída antes de toda e qualquer relação. Nas palavras de Steenberghen: "*a relação é um acidente* 'sui generis', um *ser para* (esse ad), que não se identifica com o seu fundamento."[302] Em outras palavras, o tomismo concebe a *relação* como uma categoria acidental necessária às criaturas; por isso, toda relação depende de um suporte ontológico previamente dado (*ousía*, substância).

Se Nietzsche apropriou-se da ideia de relação, isso não quer dizer que ele reproduziu os pressupostos metafísicos que afiançaram ente conceito no aristotelismo-tomista. Isto porque, como já dito, a questão de relação em Nietzsche advém diretamente da assunção da morte de Deus. Se esta suprimi a ideia de "em si", então, em Nietzsche, o conceito de relação aparece desconectado da ideia metafísica de *ousía* ou substância. Tampouco a relação refere-se a qualquer tipo de gênero supremo do ente, já que a ideia aristotélico-tomista de *predicamentum* pressupõe a diferença entre *natureza determinada* (*ousía* primeira) e universalidade do gênero. O conceito de relação nietzschiano atravessa, como no tomismo, a totalidade do mundo, porém, nada sustenta a totalidade das relações. Todo real é relacional. Entretanto, nada do real situa-se aquém ou além deste jogo relacional. Usando a linguagem da tradição, pode-se dizer que a relação aparece, em Nietzsche, como princípio essencial, e não mais como acidente. É a partir dela que as múltiplas conformações dos entes são engendradas. Por isso, as identidades e diferenças dos entes em geral são produzidas pelo jogo relacional que o mundo é. Ora, se nada substancial sustenta esse jogo, então, a ele pertence o devir como caráter ontológico, pois todas as conformações entitativas estão abertas a reconfigurações de si mesmas, caso as relações se reestruturem. Isto confere ao mundo caráter ficcional, pois a textura do real não mais possui a antiga densidade ontológica do "em si". Se este sempre fora considerado verdadeiro, então, por oposição, o mundo produzido por um jogo de múltiplas relações transitórias nada mais é que *ficção.* Esta refere-se sobretudo ao caráter de *produção de conformações* que determina o mundo sem instâncias metafísicas. Se toda conformação entitativa não possui fixidez, então, a ela pertence o caráter de ficção. Ficção ou ilusão, portanto, indica o modo de ser do mundo que se determina por um jogo deveniente de múltiplas relações destituídas de suportes metafísicos. Ao mesmo tempo, se as relações configuradas do real são instáveis, a elas pertence certa agonística, pois somente o caráter conflitivo das relações explica as reconfigurações possíveis do mundo.

---

302 STEENBERGHEN, 1990, p.102.

Essas informações apresentam primariamente os principais elementos da chamada *lógica da relação* nietzschiana. Tal "lógica" assinala o novo horizonte hermenêutico emergente da assunção do acontecimento da morte de Deus. É da "lógica da relação" que advém múltiplos conceitos nietzschianos em sua obra tardia. Se dissemos, no início deste tópico, que o lugar do pensamento nietzschiano perfaz-se em oposição plena ao pensamento lógico-ontológico de Parmênides e se mostramos que este lugar relaciona-se plenamente com a compreensão nietzschiana de Heráclito, então, com a "lógica da relação" primariamente descrita acima, fica claro o porquê destas afirmações anteriores. Diferentemente de Parmênides, Nietzsche percebe que a ficção (ilusão) é o "objeto" próprio do pensamento, pois a " lógica de relação" pressupõe a dissolução do "em si", que se coadunava com a noção parmenidiana de ser, e a assunção do caráter autocriativo do mundo, o que lhe confere caráter fictício. Semelhante a Heráclito, a assunção da *relação* enquanto conceito essencial na compreensão do real, fez com que Nietzsche enxergasse o mundo como dotado de pluralidade, devir, agonística, identidades, diferenças e unidade. No entanto, estes termos passam a ter sentido somente a partir da radicalização da "lógica da relação", que engendrará diversos conceitos desconsiderados por Heráclito. O pensamento nietzschiano tardio é todo ele debitário da "lógica de relação". É esta que fornece o horizonte de desdobramento de seu pensamento. Trata-se, agora, de perguntar que conceitos são estes que esclarecem a própria "lógica de relação" mencionada.

2.2 **Considerações iniciais acerca do conceito de vontade em Nietzsche**

Se a morte de Deus descerra um novo horizonte interpretativo marcado pela "lógica da relação", o conceito de *vontade de poder* (Wille zur Macht) será engendrado por Nietzsche para dar conta da explicação dos contornos ontológicos desta lógica. Ele aparece, em sua obra, como chave hermenêutica para se compreender o caráter desfundamentado, agonístico, simultaneamente uno, plural e autocriativo da totalidade do mundo. Aparecendo em obra publicada primeiramente em *Assim falou Zaratustra***,** a vontade de poder será cada vez mais determinante no desdobramento de outros conceitos e outras questões relevantes para Nietzsche. Como diz Nietzsche pela boca de Zaratustra: "Onde encontrei vida encontrei vontade de poder (...)" [303]. Se em um primeiro momento este conceito parece referir-se

[303] Za/ZA, II "Da superação de si". (Tradução: Mário da Silva. Doravante M.S)

somente aos seres orgânicos, aos poucos, ela vai transcendendo este âmbito e se disseminando por todo real. Em conhecido fragmento póstumo de junho a julho de 1885, Nietzsche diz explicitamente:

> Quer uma *solução* para todos os seus [do *mundo*, nossa observação] enigmas? Quereis uma luz também para vós, ó mais esconsos mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos `a meia-noite? *Este mundo é vontade de poder – e nada além disso*! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso![304]

A *vontade de poder* é um conceito, portanto, cosmológico, reproduzido singularmente no vivente humano. Isto rompe portanto a ideia tradicional de vontade como ímpeto subjetivo mobilizador das ações humanas. Ora, mas se o homem reproduz a vontade de poder singularizada no tipo de ente que ele é, então, parece que o conceito de vontade de poder não suprimiu a ideia tradicional de *vontade*, mas somente a disseminou por todo o mundo. Tratar-se-ia de um antropomorfismo generalizado. Todos os recantos do real receberiam sua marca. Entretanto, isto não levaria em conta o acontecimento da morte de Deus, pois suportaria a disseminação de um tipo de subjetividade, para a totalidade dos entes. Ao mesmo tempo, suportaria o caráter simples da vontade em todo e qualquer ente do mundo, pois, tradicionalmente, como será visto, `a vontade concebe-se a unidade de um núcleo suprassensível de onde emana a mobilização das ações. Justamente isto é suprimido na ideia de vontade de poder. Uma unidade subjacente e fundamentadora de uma miríade de fenômenos devenientes não pode dar conta do caráter agonístico e múltiplo da "lógica da relação" decorrente da morte de Deus. Por isso, afirma Nietzsche: "não há nenhuma vontade: o que há são pontuações de vontade, que constantemente aumentam o seu poder ou o perdem".[305] Ao mesmo tempo, a ideia de poder, que parece ser atribuída `a vontade, parece evidenciar uma contradição em relação à "lógica da relação". Se esta apropria-se dos elementos pertencentes à compreensão nietzschiana de Heráclito, então, ela deve perfazer-se segundo a ideia de boa Éris em Hesíodo**,** já que esta serviu de chave interpretativa para Nietzsche compreender a agonística pertencente à comissão heraclitiana. Ora, como visto, a boa Éris faz da luta ou conflito o lugar de desdobramento da singularidade do ente, sobretudo do homem. Por isso, o embate não pode ser aí fonte de aniquilação; a contenda deve perpetuar-se sem anular os antagonismos que a engendraram. Se a ideia de vontade de poder compreender o poder como simples controle, subjugação ou anulação, então, ela estará

---

304 NF/FP 38 [12] de junho a julho de 1885.

305 NF/FP 11 [73] de novembro de 1887 a março de 1888.

contradizendo juntamente a “lógica da relação”. Consequentemente, o conceito de vontade de poder, sendo chave hermenêutica para se compreender os contornos ontológicos da “ lógica da relação”, precisa ser esclarecido em seus pormenores. Caso contrário, sua compreensão tenderá a repetir diversos elementos que foram dissolvidos com a morte de Deus.

No que concerne à caracterização da vontade de poder, a própria expressão alemã *Wille zur Macht* já nos abre uma via de acesso ao que está em jogo neste conceito. Ao traduzir Wille zur Macht por vontade de poder, perdemos geralmente de vista o duplo sentido da preposição alemã *zur* presente nesta expressão. Se traduzirmos o *zur* pela preposição portuguesa *de*, tendemos a pensar que o poder é o “objeto de desejo” da vontade, que assimilaria uma falta ou carência ontológica no elemento volitivo presente neste conceito. A vontade, portanto, seria o sujeito e o poder tornar-se-ia o objeto necessário para suprimir esta pendência. Porquanto o conceito de vontade de poder estrutura não só uma região de entes mas a totalidade do mundo, nesta compreensão, pertenceria ao mundo uma carência congênita. Por um lado, parece que esta carência é plausível, pois se Deus morreu e ele mesmo justificava o caráter deveniente do mundo fenomênico, então, sua subtração parece ter desvelado uma carência radical no mundo. No entanto, por outro lado, como vimos na análise do modo de ser do “homem desvairado” e do modo como Nietzsche mesmo encara a questão da morte de Deus, se considerarmos a carência como uma marca ontológica do mundo após a morte de Deus, então, ainda estamos sob a própria *sombra* de Deus. Isto porque somente a partir da dicotomia metafísica do real podemos considerar o mundo do devir como carente. Sua dissolução, que se dá na morte de Deus, impossibilita a perpetuação da ideia de “mundo carente”. Como disse Nietzsche: “Deus esta morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” [306]. A assunção das consequências ontológicas da morte de Deus equivale `a superação de sua sombra. Por isso, o conceito de vontade de poder daí derivado não pode fazer do poder o objeto de aspiração da vontade. Neste sentido, ao reconsiderar a preposição alemã *zur*, um novo horizonte interpretativo é desvelado. É que *zur* significa também, em português, a preposição *para*, ou seja, “em direção a ...” A vontade direciona-se para o poder, isto é, ela tem o poder como aquilo para qual ela se encaminha. Ora, tal encaminhamento não pode ser uma ponte para o poder, pois o poder não pode ser uma meta para além ou aquém da vontade. Por isso, o poder tem de ser compreendido como o

[306] FW/GC,§108 (trad. PCS)

próprio modo como a vontade encaminha-se, expõe-se, determina-se. A vontade, então, determina-se *como* poder. Sua atividade já pressupõe o exercício de poder. Simultaneamente, o poder não se estabelece para fora do exercício da vontade. Trata-se, portanto, de uma co-pertença ontológica: vontade e poder são conceitos que se determinam um através do significado do outro. Isto porque o que um é aparece através do outro. Por causa deste circuito significativo, Volker Gehardt chegou a dizer que a expressão vontade de poder nada mais é que uma tautologia. Nas suas palavras:

> O circuito fecha-se, assim, duas vezes: *em todo poder existe* a priori *o impulso de uma vontade de poder, e toda a vontade é* a priori *uma vontade de poder*. Um pleonasmo total, em que cada parte contém em si já o todo.
>
> A célebre fórmula de Nietzsche é, pois, uma *tautologia*: na vontade está já contida uma orientação para o poder, e não há poder concebível sem uma vontade reguladora. Não é possível, creio, acentuar de forma mais marcante a unidade interna de ambos os conceitos. *Um é a interpretação do outro*.[307]

A "lógica da relação" explicita-se, portanto, na dinâmica da vontade de poder. Entretanto, a resignificação não metafísica do conceito de vontade não se deu sem dificuldade. Nietzsche viu-se confrontado, primeiramente, com a necessidade de *desantropologiza*r este conceito. Posteriormente, precisou *des-substancializá-lo*. Isto equivale a dizer que Nietzsche teve de enfrentar uma longa tradição através do problema da *relação* aberto com a morte de Deus. Somente a partir deste embate interpretativo, Nietzsche pôde conectar a ideia de vontade à ideia de poder. Trata-se, portanto, de um exercício de *desconstrução.* A tradição do conceito metafísico de vontade teve de passar pelo esmeril desconstrutivo das implicações ontológicas da morte de Deus presente na "lógica da relação". Porquanto o presente tópico deve preparar o horizonte de compreensão do conceito de vontade de poder, o caminho aqui intentado não é outro senão o da tematização do exercício nietzschiano de desconstrução do conceito metafísico de vontade. Trata-se, de um lado, de mostrar sua "desconstrução desantropologizadora" deste conceito. Para isto, iremos aqui mostrar como Nietzsche tematiza a questão do livre-arbítrio através de sua crítica ao modo como este conceito foi desenvolvido moralmente pelo cristianismo, além de sua crítica `a ideia de vontade kantiana, que perpetua de algum modo na modernidade a ideia cristã de livre-arbítrio. Por outro lado, a crítica nietzschiana da ideia schopenhauriana de vontade nos possibilitará entender como ocorre a transposição da ideia de vontade antropológica para o plano cosmológico, sem que esta incorra a reinscrição ontológica da ideia de "em si". O fio

---

[307] GERHARDT, 1989, p.26.

condutor das considerações especulativas a seguir é a morte de Deus, além de suas consequências ontológicas, pois são estas os pressupostos radicais da desconstrução nietzschiana das ideias metafísicas de vontade.

Dentre as diversas investidas de Nietzsche contra o cristianismo, sua crítica à ideia de livre-arbítrio possui um papel fundamental. Ela possui como objetivo primário dissolver o problema da culpa engendrada pela ideia de castigo divino. Trata-se, portanto, de uma crítica aos pressupostos metafísicos da soteriologia cristã, pois nesta tradição o problema do livre-arbítrio não aparece isoladamente. Antes, o livre-arbítrio é um elemento necessário para a justificação da possibilidade de um homem ser condenado por sua responsabilidade de não consentir com as leis de Deus. No que concerne a esta compreensão nietzschiana do livre-arbítrio cristão, um aforismo *de Crepúsculo dos ídolos* é-nos esclarecedor:

> *Erro da vontade livre* - Hoje já não temos mais nenhuma compaixão pelo conceito de "vontade livre": sabemos muito bem o que ele é – o mais suspeito artifício dos teólogos que existe; um artifício que tem por objetivo fazer com que a humanidade se torne "responsável" `a moda dos teólogos, isto é, visa fazer com que a humanidade seja dependente deles... Eu ofereço aqui apenas a psicologia de toda e qualquer atribuição de responsabilidade. – Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto *querer punir e julgar*. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, `as intenções, aos atos de responsabilidade. A doutrina da vontade é invertida essencialmente em função das punições, isto é, um função do *querer-estabelecer-a-culpa*. Toda a psicologia antiga, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de seus autores, o sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um *direito* de infligir penas - ou queriam ao menos criar um direito para que Deus fizesse... Os homens foram pensados como "livres", para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser *culpados* (...) [308]

Esse aforismo pertence a um capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* intitulado "os quatro grandes erros". Todos os erros referem-se a diversos conceitos metafísicos da tradição: eu, sujeito, causalidade, vontade livre, Deus etc. Por isso, o aforismo acima se perfaz em sintonia plena com a morte de Deus e com diversos elementos provenientes da psicofisiologia derivada da semântica da vontade de poder. Não se trata neste momento de considerar estes últimos, já que carecem de um esclarecimento prévio que só poderá ser efetivado posteriormente. Trata-se de assinalar que a crítica nietzschiana do livre-arbítrio (ou vontade livre) presente na tradição cristã se perfaz no interior de uma longa tradição, que considera o livre-arbítrio como essencialmente relacionado com a ideia de responsabilidade e com a ideia de Deus. Deste modo, a vontade contrapôs-se ao vir-a-ser, ao mesmo tempo que coadunou-se com a ideia de intenção e culpa. Consequentemente, para Nietzsche, a ideia de "vontade livre" pressupõe que o conceito de vontade está "livre" do vir-a-ser do mundo e responde pelos atos da criatura humana, responsabilizando-a perante Deus. A questão, então, é saber por que

---

[308] GD/CI, "Os quatro grandes erros", §7. (tradução: Marco Antônio Casanova. Doravante M.A.C)

Nietzsche conectou o livre-arbítrio a estes conceitos e qual o motivo deste conceito ser impertinente para a sua problematização da vontade.

O problema cristão do livre-arbítrio não surge como uma mera curiosidade filosófica. Ela emerge diretamente conectado com o *problema do mal*, pois sem o livre-arbítrio o mal moral não pode ser justificado. Sendo Deus o sumo bem e sendo a criação obra de um ser perfeito, como poderia a bondade e perfeição plenas engendrar o mal, sinal evidente da imperfeição? Não pode Deus ser o responsável direto por sua existência. No âmbito ontológico, Agostinho compreendeu o mal a partir da ideia de que toda a substância (*substantia*) possui *medida*, *forma* e *ordem* (modus, species et ordo). A bondade de cada criatura está justamente relacionada com a intensidade de medida, forma e ordem por ela possuída. Como todo ente possui medida, forma e ordem, o fato de ele existir significa que ele mesmo sempre é um bem. O pressuposto desta concepção ontológica é a ideia de que Deus é a forma, o uno e o bem supremos[309]. Sob influência do platonismo, para Agostinho, como toda criatura participa da forma, da unidade, e do bem, sua perfeição é medida pelo grau de participação em Deus. Ora, se todo ente criado possui medida, forma e ordem, ele possui algum bem. Nas palavras de Agostinho:

> - Para que [Deus] as [criaturas] fez? – para que fossem. Por que todo ser, em qualquer grau em que se encontre, é algo de bom, visto que o sumo Bem é o sumo Ser.
> - De que as fez? – Do nada. Pois tudo que é, há de ter, necessariamente certa forma, por ínfima que seja. Ainda que seja um bem mínimo, sempre é bem e procede de Deus. Deus, por ser a suma forma, é o sumo Bem. E a criatura por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus.[310]

Se tudo que é participa da bondade suprema, por que o mal existe? Se as criaturas não são o criador e se elas foram criadas "do nada" (*ex nihilo*), então, de algum modo elas são atravessadas pelo não-ser. Tiradas na nulidade do não-ser, elas vieram a ser, portanto, não são plenamente ser, o que as faria incorruptíveis e incriadas. Marcadas por certa perfeição, esta não é absoluta, mas relativa à sua finitude constitutiva. Sendo portadoras de perfeição relativa, as criaturas são permeadas pela possibilidade congênita de deteriorarem a medida, a forma e a ordem que a elas conferem alguma perfeição. Consequentemente, as criaturas são possuidoras de *bens relativos.* Por isso, elas podem perder a harmonia engendrada pelo seu bem e experimentar sua deterioração. Esta experiência chamada por Agostinho de *corrupção*, nada mais é que mal natural. Toda criatura está suscetível a ele. No caso das criaturas sensíveis,

---

309 Cf. AGOSTINHO, 1987, p.117.

310 Ibidem, p.67.

este mal aparece por exemplo como mal físico, assinalando alguma deformação material. Como definiu Gilson: “ o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção”.[311] Trata-se, portanto, de uma privação. Ora, esta privação pode dizer respeito a uma má formação, por exemplo, orgânica em diversos seres vivos. Os problemas “genéticos” pesquisados pela atual medicina podem ser assim considerados. Entretanto, eles nada têm a ver com o problema da vontade, a não ser se Deus *voluntariamente* quis criá-los assim. No entanto, Deus, o sumo Bem, não pode ter querido criar o mal natural ou físico, apesar de ele ser uma possibilidade potencialmente ou patentemente vigente nas criaturas. À medida que Deus é absoluto, ele não pode criar nada que seja absolutamente perfeito como ele é. A razão disto é simples: se o absoluto cria outro absoluto, ele deixa de ser absoluto e torna-se relativo àquele que fora por ele criado. Por isso, se só pode haver um absoluto, toda outra perfeição é relativa. A relatividade da perfeição é um bem nas criaturas. Ora, ao criar, Deus plasmou *este* bem, o que o isenta da responsabilidade de ser o autor o do mal. Se Deus não criou o mal, este não pode existir autonomamente. Ele acontece sempre na deterioração do bem relativo da criatura. Como as criaturas são finitas, elas são passíveis de corrupção. No caso das criaturas sensíveis, o mal é inevitável. Ele sempre acontece sobretudo na deterioração física das criaturas ou má formação das mesmas. Assim, cabe perguntar: como e por que o pensamento cristão conecta a vontade e mal?

Se Deus não é responsável direto pela criação do *mal natural*, ele também não pode ser o autor do *mal moral*. Este parece ser o principal foco da tematização cristã do mal. A razão disto não é difícil de compreender. Os males naturais parecem acontecer sem a consciência de diversas criaturas. Uma deformação do tecido ósseo que acomete o nascimento de um animal, não foi produzido conscientemente pelo animal que vem ao mundo. Entretanto, a experiência do mal parece ser mais patente onde ele é de algum modo produzido pelos homens. Neste sentido, o mal é fruto de um certo conjunto de ações e é por causa destas que muito lamenta-se na vida. Nesta perspectiva, como o mal é produzido? Se Deus criou o homem capaz de produzir o mal, não é ele responsável em última instância pelo próprio mal moral? Se o homem produz o mal, então, o mal possui alguma substancialidade? Um primeiro

---

311 GILSON, 2007, p.273.

encaminhamento destas questões pode ser encontrado em uma parte do diálogo de abertura do livro *O livre-arbítrio*, de Santo Agostinho, instaurado entre Evódio e o próprio Agostinho. O capítulo se intitula juntamente "É Deus o autor do mal?":

> Ag. Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom - e não nos é permitido pensar de outro modo - , Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo - e negá-lo seria blasfêmia - , Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigo aos maus. E por certo, tais castigos parecem males `aqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo - , Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo.
> Ev. Haverá então algum outro autor do primeiro gênero do mal, uma vez estar claro não ser Deus?
> Ag. Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, refletes no que dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário.[312]

Esse texto trata explicitamente do mal moral. Partindo do pressuposto de que "Deus é bom", ele "não pode praticar o mal". Deus portanto não é livre para deixar de ser o bem supremo que ele é. Por isso, sua liberdade é sempre expressão de sua bondade. Por isso, o único mal que ele pode causar refere-se à dor sofrida pela punição por ele aplicada à vida de todos aqueles que não agiram retamente. Ora, esses são justamente os seres humanos, que podem praticar o mal "de modo voluntário". Consequentemente, o mal moral é sempre produto da vontade, mas não da vontade divina, o que seria um absurdo, senão da vontade humana. A imputabilidade moral decorre portanto do modo de determinação da vontade humana em relação à lei divina. Por isso, o problema do mal moral volta-se para a caracterização da vontade humana. Esta, para ser moralmente julgada por Deus e para absorver Deus da autoria do mal moral, não pode ser determinada *a priori* por fatores externos ao próprio homem. Qualquer determinismo, seja provindo de Deus ou da natureza criada, isentaria o homem da responsabilidade moral, o que o faria indiferente quanto à gênese do mal moral. Por isso, a vontade humana não pode ser norteada por leis naturais, nem determinada diretamente pela ação de Deus – nem a sua graça obriga a vontade humana a determinar-se de tal ou qual modo –, mas ela mesma determina o seu destino e estrutura as ações. Deste modo, conclui Evódio: "Ora, não encontro, realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero".[313] Consequentemente, "quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por

---

312 AGOSTINHO, 2008, p.25-26.

313 Ibidem,p.150.

esse Deus tão bom."[314] A vontade é *minha*, o que significa que ela não é determinada por nenhum princípio extrínseco. Antes disto, ela é o princípio de determinação de si mesma. A vontade, portanto, "serve-se de si mesma"[315] para mobilizar as diversas ações humanas. Por ter sido criada – portanto, *querida* por Deus -, a vontade é um bem. Porém, ela é um bem mediano ou relativo ao modo como ela se efetiva ou se destina.[316] Não sendo determinada por aquilo que ela quer, ela é livre para afirmar-se ou negar-se. Ela identifica-se, portanto, consigo mesma.[317]

A ideia de livre-arbítrio deriva-se da necessidade de autonomizar a dinâmica autoafirmativa da vontade. Não sendo coagida, ela é o princípio de determinação de si. O querer e o ato da vontade identificam-se. Por isso, ninguém pode obrigar o outro a querer, mesmo que o coaja a fazer algo. Toda ação, então, determina-se pela vontade, seja em seus meios ou mesmo em seus fins. Assim, a escolha – *arbitrium* – que segue a vontade é livre – *liberum* –, o que faz do móvel da ação um princípio dotado de liberdade. Por conseguinte, a vontade passa a referir-se a um ser cuja ação não é pré-determinada por nenhum fator ou força exterior a ela mesma. Neste sentido, no pensamento agostiniano e também tomista, somente o homem, os anjos e Deus possuem livre-arbítrio. Suas ações advêm de uma vontade livre. Como disse Gilson acerca da compreensão agostiniana da vontade livre:

> A vontade é "dona de si mesma", está sempre "em seu poder" querer ou não querer; nada está "mais imediatamente `a disposição da vontade do que ela mesma": são fórmulas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela é exprimi-la que o ato da vontade e sempre livre.
> Estamos aqui na origem de uma das noções medievais mais importantes, a da liberdade de exercício. Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes, mas ela o é antes de mais nada pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre-arbítrio com a vontade, ou melhor, com o ato de escolher que a vontade exerce, porque quando ela escolhe, ela quer; se ela quer, é ela que quer, mas também poderia não quer.[318]

Se a vontade é livre, então, pode haver imputabilidade moral, o que equivale a dizer que o homem pode ser culpabilizado. O critério deste ajuizamento não é outro, no cristianismo, senão a vontade e a lei divinas. Estas servem de parâmetro de medição da bondade ou maldade de um ato. O mal, neste sentido, preserva-se sendo a corrupção de um bem, ou seja, a degradação da medida, da forma e da ordem do ente criadas por Deus. No

---

314 Ibidem,p.151.

315 Ibidem,p.140.

316 Cf.Ibidem,p.138-139.

317 Cf.AGOSTINHO,1999, Livro VIII, cap.8.

318 GILSON,2006,p.372-373. Em *O livre arbítrio*, Agostinho pergunta: "Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?" AGOSTINHO, 2008, p.56-57.

caso do mal moral, esta corrupção diz respeito `a má orientação da vontade. Esta deixa de querer o bem supremo e passa a querer os bens inferiores. Assim, Deus deixa de ser o sentido da ação e é rebaixado em sua dignidade de fim último da existência. Como diz Agostinho nas suas *Confissões*: "Procurei o que era maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência".[319] O mal, portanto, não possui substancialidade. Porém, vige sempre, no caso moral, quando a vontade humana livremente determina-se de forma pervertida e escolhe bens inferiores em detrimento do bem supremo.[320]

A crítica nietzschiana da vontade livre (livre-arbítrio), que parte das consequências ontológicas da morte de Deus, segundo o aforismo exposto de *Crepúsculos dos ídolos*, possui como fio condutor a moral. No entanto, o pressuposto desta crítica não é outro senão a dissolução de todo e qualquer plano ontológico suprassensível. Neste caso, a compreensão ontológica do livre-arbítrio assenta-se em duas grandes noções conceituais metafísicas impertinentes. A primeira refere-se a Deus, pois o conceito cristão de livre-arbítrio, como visto, surge com o intuito de isentar Deus da autoria do mal. Se o mal também é prejudicado pelas ações de certas criaturas, então, o móvel destas ações não pode ser naturalmente determinado. Ele deve ser livre de todo tipo de coação. Neste sentido, o mal moral não é causado por Deus, que, como visto em nossa consideração anterior sobre a ideia cristã de Deus,[321] sintetiza em si o plano suprassensível, seja como causa do mesmo, seja como dimensão ontológica transcendente onde ele "habita". O livre-arbítrio, portanto, protege o suprassensível de ser acusado como o responsável pelos males advindos das ações humanas. Ao mesmo tempo, o livre-arbítrio hipostasia a vontade na alma humana. Não sendo coagida, a vontade fixa-se no ser humano, não sendo pré-determinanda por nada no plano sensível. Consequentemente, a vontade é suprassensível, por mais que o homem seja uma criatura dotada de materialidade. Destarte, ela mesma só pode ser concebida como autônoma, se não for considerada um princípio corpóreo, mas presente na alma como uma faculdade. Ora, "se", como diz Tomás de Aquino, "o apetite da substância inteligente não está obrigado a desejar

---

319 AGOSTINHO, 1999, Livro VII, 16,P.190.

320 A questão da vontade em Agostinho é mais complexa do que foi exposto. Ela abarca um certo embate causado sobretudo pela relação dissonante entre querer e poder decorrente do pecado. Além disso, esta noção consuma-se na experiência do amor e de sua ordem (*ordo amoris*) determinada pelos conceitos de *uti* e *frui*. No que concerne ao problema nietzschiano da vontade, o que foi até aqui exposto nos basta. Sobre a complexidade da noção de vontade em Agostinho, Cf. ARENDT, 1991,p.248-267.

321 Cf. capítulo I

um só bem determinado, porque segue a apreensão do bem universal, que é feita pela inteligência", o que equivale a dizer que "o apetite da substância inteligente é livre"[322] e se o corpo está sujeito a uma multiplicidade de ações de ordem natural, então, a liberdade da vontade só pode pertencer ao que no homem é suprassensível: a alma. Neste sentido, por mais que a alma encontre impasses em suas resoluções – por exemplo, na *indecisão* – ela é um princípio possuidor de unicidade no homem e nos demais seres dotados de inteligência. Assim, a vontade pertence ao suprassensível. Justamente estes pressupostos se esvaíram com a morte de Deus. Não é possível pensar a vontade como uma faculdade suprassensível do homem e/ou dos seres dotados de inteligência. Ao mesmo tempo, a vontade não pode ser afiançada por Deus, mesmo para isentá-lo da responsabilidade moral, pois "Deus morreu". Isto assinala que a critica nietzschiana ao problema moral da culpa, justificado teologicamente pelo livre-arbítrio, assenta-se juntamente na impertinência de fundar a culpa em noções metaempíricas, o que significa dizer que a vontade não pode "localizar-se" além do devir.

Se o problema do livre-arbítrio cristão chamou a atenção da critica nietzschiana, não menos importante foi para Nietzsche a relação kantiana entre vontade e liberdade. Apesar de na juventude Kant ter arrancado elogios de Nietzsche, sobretudo por causa da questão dos limites ao conhecimento, reduzindo-o ao mundo fenomênico, o que abriria espaço para um conhecimento trágico na modernidade[323], com o desenvolvimento de sua obra, Kant sofrerá diversas análises, todas elas de caráter crítico-desconstrutivo. No que tange ao objetivo deste tópico, cabe ressaltar que, para Nietzsche, a questão kantiana da liberdade da vontade reproduz na modernidade o problema do livre-arbítrio cristão, já que reinscreve na subjetividade humana a presença do mundo suprassensível como causa do agir e como sentido último da existência. Justamente isto revalida a metafísica cristã no âmbito moral, mesmo que tal pensamento esteja disfarçado sob o ideário moderno da autonomia da subjetividade. Como afirmou Nietzsche explicitamente em *O anticristo*:

> A que se deve o júbilo que o aparecimento de Kant provocou no mundo erudito alemão, três quartos do qual é composto de filhos de pastores e professores – e a convicção alemã, que ainda hoje ecoa, de Kant deu início a uma vida *melho*r? O instinto de teólogo de erudito alemão adivinhou *o que* se tornara novamente possível... Estava aberta uma trilha oculta para o velho ideal, o conceito de "mundo *verdadeiro*", o conceito da moral como *essência* do mundo (- os dois erros mais malignos que existem!) eram novamente, graças a um sagaz e manhoso ceticismo, se não demonstráveis, não mais *refutáve*is pelo menos...[324]

A questão que aqui se impõe é: como Kant reinscreve no pensamento moderno a

---

322 AQUINO, 1977, cap. LXXVI,p.83.

323 CF. GT/NT, §§18 e 19.

324 AC/AC, §10 (trad. PCS).

noção metafísica de suprassensível a partir da relação entre vontade e liberdade? Trata-se de investigar primeiramente como Kant pensa a liberdade da vontade. Desta análise surgirá automaticamente a resposta para a primeira pergunta. No que concerne ao problema da vontade livre em Kant, uma passagem da *Critica da razão prática* nos permite entrar em seu próprio universo e alcançar bases para uma reta compreensão do problema:

> O uso teórico da razão ocupa-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma critica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só a faculdade de conhecer pura, porque esta provocava suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com os fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes `as representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade. Pois neste caso a razão pode pelo menos bastar para a determinação da vontade e, na medida em que se trata somente do querer, possuir sempre a realidade objetiva. Aqui, portanto, a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma.[325]

O texto acima começa com uma referência explicita ao modo de colocação do problema central da primeira critica kantiana: a delimitação dos limites de todo conhecimento teórico possível. Para realizar este projeto, Kant efetiva o que chamou no prefácio à primeira edição desta obra de "um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure com pretensões legitimas e, em contrapartida, passa condenar-lhe todas as presunções infundadas",[326] o que gerou um saber transcendental acerca do conhecimento, já que a crítica buscou elucidar as condições de possibilidade de todo conhecimento objetivo dos entes. A *crítica*, portanto, não significa a dissolução da possibilidade de efetivação do conhecimento, gerando qualquer tipo de ceticismo gnosiológico. Como disse Kant: "Por uma critica, assim, não entendo uma critica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda experiência*". [327] Parece, então, que Kant está interessado em inquirir a razão para nela descobrir algum tipo de verdade inata, já que não quer ater-se à experiência. Isto levaria a recair naquilo que ele compreende como metafísica, no sentido de um saber cujos conceitos referem-se a instância do real situado para além da experiência. Entretanto, o projeto da critica não busca justificar o acesso cognitivo a entes transcendentes. Ele objetiva descrever a

---

325 KANT, 2002, p.25.

326 KANT, 2001, p.5

327 Ibidem, p.5-6.

estrutura transcendental do conhecimento e o modo como esta se articula na própria produção do conhecimento. Tal estrutura não se encontra dada nos objetos que circundam o sujeito cognoscente. Antes, ela está *a priori* presente no próprio sujeito cognoscente, condicionando o modo como ele conhece e os limites do conhecimento em geral. O caráter transcendental do projeto critico kantiano não se identifica portanto com a ideia metafísica de transcendência, ou seja, não se refere a nenhum objeto meta-empírico. No entanto, a estrutura *a priori* do conhecimento não se confunde com a experiência empírica dos entes. O *transcendental* diz respeito a esta não identificação da estrutura *a priori* do conhecimento com a experiência singulares dos entes. Ele caracteriza o modo universal e necessário como esta estrutura atua condicionando a aparição de objetos e o conhecimento dos mesmos. À medida que um dos objetivos da critica do conhecimento é a delimitação do espaço de realização deste último, o limite do conhecimento teórico estará diretamente relacionado com o modo de atuação desta estrutura transcendental gnosiológica presente *a priori* na subjetividade humana. É justamente do resultado desta delimitação gnosiológica que parte a citação acima acerca do uso prático da razão humana.

Sendo uma só razão, o homem pode utilizá-la com finalidades diferentes. No que concerne à razão prática, sua compreensão depende de um esclarecimento prévio do seu uso teórico. Neste sentido, o conhecimento só acontece circunscrito ao âmbito da experiência possível. A razão disto não é difícil de ser entendida. Duas são as faculdades *a priori* que estruturam o conhecimento objetivo dos entes: a *sensibilidade* e o *entendimento.* A primeira diz respeito às formas transcendentais do *espaço* e do *tempo*. Já a segunda é a faculdade dos *conceitos*. A primeira responde pela parcela de passividade inerente ao conhecimento, já que, por intuir os fenômenos, a faculdade da sensibilidade meramente recebe os dados empíricos advindos dos entes. Esta recepção primária chama-se *sensação*. Matéria-prima do conhecimento, o fenômeno intuído precisa ser conformado pelos conceitos do entendimento. Neste sentido, o entendimento pensa os fenômenos intuídos, constituindo os objetos do conhecimento. Por isso, o entendimento não possui passividade, ele participa ativamente do processo de subsunção dos dados advindos da sensibilidade pelas categorias que lhe são inerentes. Como diz Kant: "por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições;* mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos". [328] A validade do conhecimento depende portanto da aplicação dos conceitos

[328] Ibdem, p. 61.

do entendimento aos fenômenos espaço-temporalizados ou às formas puras da própria sensibilidade, como no caso da matemática. Consequentemente, o conhecimento está circunscrito às formas espaço-temporais da sensibilidade. Em outras palavras, todo objeto de conhecimento deve referir-se à experiência ou às formas que a condicionam. Ora, se tanto a sensibilidade quanto o entendimento são faculdades subjetivas, todo conhecimento é sempre representação, ou seja, é fruto de um ato de posicionamento da estrutura gnosiológica presente transcendentalmente no sujeito como condicionante do ser dos objetos. Por isso, não conhecemos as coisas em si mesmas, ou seja, o que os entes são para além da nossa estrutura transcendental gnosiológica. Destarte, todo conhecimento está condicionado ao plano fenomênico, por ser sempre representação. Como diz Kant, no segundo prefácio da primeira crítica:

> Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições de existência das coisas com fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição corresponde a esses conceitos: daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*.[329]

À medida que Kant delimita o conhecimento ao âmbito da experiência, ele não permite dotar de objetividade os conceitos da metafísica. Isto refere-se, no entanto, somente ao uso teórico da razão. Em contrapartida, no que concerne ao uso prático, os conceitos metafísicos, simples ideias provenientes da razão sem correspondência objetiva, ganham novo estatuto e lugar. Segundo a passagem anteriormente citada da *Crítica da razão prática*, ao ser utilizada com finalidades práticas, a "razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade (...)" O tema da vontade ficará alijado do problema do conhecimento. No entanto, ele reaparece na *Crítica da razão prática*, à medida que a ação humana não é mobilizada pelo uso teórico da razão, porém, desempenha papel fundamental na existência humana. No que tange à analise kantiana da vontade, ela contrapõe-se aos resultados principais da *Crítica da razão pura*, uma vez que ela reabilita a presença do plano noumênico não como conceito-limite do conhecimento, mas como fundamento último da ação. Neste sentido, as informações precedentes sobre a vontade carecem de uma explicitação. A vontade é caracterizada como "uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, determinar a sua causalidade". Como fica evidente, a vontade refere-se a uma faculdade

---

329 Ibidem ,p. 25.

transcendental dos sujeitos. Embora a vontade não se relacione com objetos da experiência, ela produz representações. Estas representações não são meros entes de razão (*ens rationis*). A representação da vontade diz respeito aos objetos norteadores das ações. Ao querer, o sujeito de algum modo sai de si mesmo, não para reproduzir o mundo, mas para conectar-se com diversos objetos do mundo fenomênico. Se quero tornar-me médico, a simples representação do que é um medico não me faz torna-me o que quis. A conexão desta representação comigo, que sou o sujeito que a produziu, depende de uma determinada faculdade: a *vontade*. A vontade portanto é responsável pela representação de certos objetos, além de viabilizar a construção das condições circunstanciais onde ela realiza a si mesma. Nesta última característica da vontade, aparece sua ligação com a causalidade. A vontade aparece como ímpeto ou poder da geração de determinados efeitos que produzem os objetos correlatos à representação. Querer ser médico implica na geração de uma pluralidade de efeitos que criam as circunstâncias favoráveis para a aquisição do objeto aí representado. Neste exemplo, é muito provável que o sujeito separe horas de estudos para poder ingressar na faculdade de medicina por meio das provas de vestibular. Ao mesmo tempo, uma profusão de atividades anteriores são deixadas de lado para que o estudo necessário seja viabilizado. Por outro lado, ao ingressar na faculdade de medicina, novos comportamentos se tornam necessários. Um novo acúmulo de estudos aí se efetiva e os estágios hospitalares tornam-se necessários. Depois de alguns anos neste desempenho, alguém torna-se médico. Isto só foi possível por causa da criação, através da vontade, de circunstâncias favoráveis à consumação da conexão entre sujeito e o objeto por ele representado. Destarte, a vontade aparece como o tipo de causalidade responsável pela aquisição do objeto representado pelo sujeito. A questão é saber que tipo de causalidade aí se efetiva. Levando em conta as considerações da *Crítica da razão pura*, a causalidade aparece aí como um conceito presente no entendimento, responsável pelo nosso conhecimento dos fenômenos em geral. A *natureza* regula-se pela causalidade porque o entendimento subsume os dados espaço-temporais advindos da sensibilidade apresentando seu vir-a-ser como dotado de necessidade causal. Tudo na natureza é necessário porque todas as suas transformações espaço-temporais são reguladas rigidamente por relações entre causas e efeitos. Ora, a vontade é uma faculdade causal. Porém, se ela não possui fenomenalidade como nela a causalidade se caracteriza? Na "Dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*, Kant diz:

> Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou causalidade segundo liberdade. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um segue ao outro segundo uma

> regra. Ora, como a causalidade dos fenômenos repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também começou e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa.
> Em contrapartida, entendo por liberdade, sem sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si, um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que determine quanto ao tempo.[330]

A causalidade da vontade, no sentido descrito na primeira *Crítica*, não é outra senão a capacidade de, por si só, engendrar uma nova cadeia causal não disposta anteriormente na natureza. Como a natureza é regulada espaço-temporalmente, a causalidade referente à vontade não pode situar-se neste âmbito, consequentemente, não está presente no plano fenomênico. Justamente isto a torna livre. No entanto, o noção kantiana de vontade não se reduz a esta compreensão. Kant a inscreve em sua investigação moral, como fica evidente na seguinte passagem da *Critica da razão prática*: " Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre".[331] Ainda que não se saiba até o momento qual é a relação entre vontade e lei moral, o que importa destacar agora é que à vontade pertence a liberdade primeiramente enquanto esta não se reduz à necessidade que regula a natureza. Além disso, a vontade é livre porquanto não está necessariamente subjugada às inclinações sensíveis do homem, que, semelhante aos animais, regula-se pelo prazer (felicidade) e almeja fugir da dor. No primeiro caso, a vontade é livre enquanto ela é autônoma e consegue, a partir de si, engendrar uma nova rede causal no mundo fenomênico. Destarte, a causalidade que lhe é inerente nada tem a ver com a necessidade que regula os fenômenos em geral. Se esta causalidade não refere-se ao plano fenomênico, então, ela deriva do plano noumênico, ou seja, do "em si" que aparece como um fato, não podendo ser conhecido, porém, tornando-se normativo para as ações morais do sujeito. Para Kant, como dito, o exercício desta liberdade da vontade é acompanhada pela geração de leis universais para a ação.[332] Dito de modo mais explicito, a razão prática (vontade) é sempre legisladora. As leis engendradas pela vontade são universais porque são livres dos interesses particulares do sujeito, sempre orientadas pela busca do prazer e fuga da dor, o que nada mais é que um rebaixamento de sua dignidade, já que a relação entre ação, prazer e dor deflagra a presença da animalidade no homem, não podendo, portanto, tornar-se critério para suas ações.

---

330 Ibidem, p.462-463.

331 KANT, 2002, p.48. Uma excelente análise do problema da vontade em Kant e sua relação com Nietzsche encontra-se em CASANOVA, 2003, §21.

332 Cf. Ibidem, p.51-56.

À medida que o sujeito regula-se pela “lógica do prazer”, ele é conduzido pelos “impulsos da sensibilidade”[333] que o tornam “patologicamente afetado”.[334] Quando os impulsos da sensibilidade, que buscam o prazer e geram ações reguladas por interesses pessoais, não conduzem o sujeito, o seu arbítrio é livre. Neste sentido, o livre-arbítrio patenteia-se quando a ação do sujeito é regulada por leis universais instituídas autonomamente pela vontade.

Com essas informações, pode-se perceber que Kant reintroduz na moral o mundo suprassensível, que fora destronado do conhecimento humano. A liberdade da vontade, que servira de fundamento e também de critério geral para as ações, não se reduz ao plano fenomênico do real. Antes, ela refere-se diretamente ao mundo metafísico. Deste plano, chamado também noumênico ou de “em si”, advém as leis universais reguladoras das ações, que se transformam em princípio suprassensível gerador de novas cadeias causais , se vistas somente na perspectiva do plano fenomênico. Mesmo que não possa ser conhecido, ele se torna imperativo e normativo. O valor das ações morais passa a ser doado pelo suprassensível no homem. Por isso, Nietzsche, na citação anterior de *O anticristo*, percebe em Kant o filósofo que reabilitou a normatividade do suprassensível e que justificou moralmente o mundo. Neste sentido, Kant deixou intocável os valores cristãos e os afastou da possibilidade de a razão teórica refutá-los. Tudo isso, como visto, legitimado pela ideia da vontade livre responsável pela representação de leis universais e pela consecução das ações orientadas por esta representação.

De acordo com o que foi anteriormente mostrado, Agostinho e Kant regula-se por uma semelhante ideia de vontade. Ambos a consideram como princípio de determinação das ações humanas. Não coagida por qualquer determinismo natural, Agostinho e Kant a entenderam como portadora de livre-arbítrio. Por este motivo, as ações podem ser moralmente imputadas. Devido a esta liberdade da vontade, ambos pressupõem elementos metafísicos para explicar seu funcionamento. Como visto, Agostinho pensa o livre-arbítrio para isentar Deus da responsabilidade pela criação do mal moral, além de tê-la pensado como elemento metafísico, já que ela não se reduz à corporeidade humana, mas abriga-se um sua alma. Por outras vias, Kant pensará a vontade metafísica e moralmente, recolocando o suprassensível como agente regulador das ações humanas. No entanto, situando-se na modernidade, que tem como tema privilegiado o problema da autonomia da subjetividade, Kant pensará a emancipação do

---

333 KANT, 2001, p.463.

334 Idem.

homem através da preservação do suprassensível no âmbito moral. A liberdade da vontade tornou-se nele a chave explicativa desta autonomia, o que preserva viva a presença de Deus, no sentido nietzschiano na adjunção de mundo suprassensível e sentido absoluto da existência humana. A pluralidade de criticas nietzschiana a Kant depende justamente da assunção da morte de Deus. Se o conceito de vontade de poder dará conta da lógica da relação, então, como já foi mencionado e agora torna-se compreensível, a ideia de vontade em Nietzsche não pode se reduzir a uma faculdade subjetiva mobilizadora das ações não coagida por quaisquer instancias internas e/ou externas. Isto equivale a dizer que por vontade Nietzsche não compreende um princípio antropológico. Como já dito, trata-se de um princípio cosmológico que é reproduzido singularmente no vivente humano. Ora, isto poderia nos levar a pensar que o que Nietzsche tem em mente com sua ideia de vontade identifica-se com o que este conceito significa na obra de Schopenhauer, já que este transportou a ideia da vontade para a essência do mundo, superando sua compreensão meramente antropológica. No entanto, justamente isto é rejeitado por Nietzsche. Interessa aqui destacar somente um aspecto deste conceito schopenhauriano: sua identificação como núcleo ("em si") do mundo. A partir desta sintética exposição, deve-se mostrar como Nietzsche critica a ideia schopenhauriana de vontade e como esta crítica descerra o campo de compreensão da especificidade da ideia nietzschiana de vontade.

É em *O mundo como vontade e como representação* que Schopenhauer explicita o seu conceito de vontade com radicalidade. Como está expresso no título da obra, a vontade é um aspecto ou dimensão do mundo. Isto mostra a transposição do conceito de vontade da subjetividade humana para o mundo. À medida que esta obra, como diz Schopennhauer no prefacio a sua primeira edição, possui "UM PENSAMENTO ÚNICO" [335] e este pensamento é concebido como uma totalidade orgânica, "em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada"[336], então, a ideia cosmológica de vontade relaciona-se diretamente com a ideia de representação. No que concerne a este conceito, a primeira frase da obra é essencialmente relevante: "O mundo é minha representação"[337]. Todos os seres estão orientados pela dinâmica da representação, porém, é somente através do homem que ela vem à consciência. Em um primeiro sentido, se o mundo é *minha representação*, todo objeto só existe na representação do sujeito. A representação pressupõe, portanto, a relação primária

---

335 SCHOPENHAUER, 2005, p.19.

336 Idem.

337 Ibidem,p.43.

entre sujeito e objeto. Entretanto, seguindo o pensamento transcendental kantiano, a aparição do objeto na representação do sujeito pressupõe a estrutura *a priori* de conhecimento inerente ao sujeito e não ao objeto. É essa estrutura que condiciona o modo de determinação do objeto. Esta relação, por não ser dotada de historicidade, "vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante"[338], o que a faz atemporal. Assim como Kant, a pergunta schopenhauriana, no que tange à representação, acaba centrando-se na estrutura transcendental da subjetividade responsável pelos objetos representados. Influenciado por Kant e pelo pensamento medieval escolástico, Schopenhauer considera o espaço, o tempo e a causalidade, como as condições formais *a priori* dos objetos em geral. Todo objeto aparece espaço-temporalmente determinado pelas noções de causa e efeito. No entanto, a singularização do objeto representado depende sobretudo do espaço e do tempo. Estas duas condições da representação foram chamadas de *princípio de individuação*, pois a singularidade do ente depende do espaço e do tempo. Este princípio, entretanto, é somente um subconjunto do *princípio de razão*, que abarca o espaço, o tempo e a causalidade. Schopenhauer ainda concebe a matéria com um princípio determinante dos objetos da representação. Ela, no entanto, é condicionada pelas categorias do espaço e do tempo. Apesar destes princípios encontrarem-se no sujeito, este mesmo subtrai-se a eles[339].

Embora o mundo apareça como representação, ele não se reduz a este aspecto. Como dito acima, o mundo também é vontade. Porquanto somente a representação aparece condicionada pelo principio da razão, a vontade não se encarcera nem no espaço, nem no tempo, tampouco na matéria ou na causalidade. Para chegar ao conhecimento da vontade, Schopenhauer parte da noção do corpo humano. Este é para o homem a sua dimensão individualizada e conduzida pelo princípio da razão. Vemos nosso corpo e sentimos que ele obedece a múltiplas relações causais. No entanto, diversas ações se realizam sem que o indivíduo humano que as efetiva perceba-se encarcerado nas cadeias causais que determinam os objetos. Por um lado, então, a corporeidade humana estrutura-se e determina-se pela necessidade causal que acomete essencialmente toda representação. Por outro, o corpo humano age determinado por um principio que não se identifica com o princípio de razão. Exatamente como pensou Kant, a causalidade responsável pela mobilização das ações humanas, que não está previamente determinada pela causalidade inerente ao principio de

---

338 Idem.

339 Cf.Ibidem, §2.

razão, chama-se vontade. Nas palavras de Schopenhauer:

> Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como individuo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido `as leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultaneamente e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculado pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dado de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, o que apareceu na intuição.[340]

O corpo aparece portanto como "OBJETIDADE" (*Objektitat*) da minha vontade.[341] Pois toda ação do corpo nada mais é que uma objetivação imediata da minha vontade. A relação corpo-vontade torna-se extremamente importante para Schopenhauer. Isto porque vontade não se mostra à consciência somente a partir do principio de razão. A percepção imediata do corpo, que ocorre na ação, subtrai-se à representação. Isto apresenta a vontade como instância ontológica diferenciada. Se a representação apresenta os entes como plurais, devenientes, regidos pela causalidade, temporais e espacializados, a vontade rompe com a dicotomia sujeito-objeto e com todas as características inerentes a esta relação. O vontade aparece, então, como "coisa em si" em contraposição aos fenômenos, sempre marcados pelo principio de razão.[342] Sendo "coisa em si", a vontade não pode ser plural, pois a pluralidade pertence à representação; também não pode ser temporal, pois o tempo condiciona somente os objetos; não pode ser racional, pois a razão é responsável pelo conhecimento representativo; não é divisível, pois a divisão pressupõe o principio de individuação. Consequentemente, a vontade não pode ser redutível à subjetividade humana. Transpondo analogicamente a relação corpo-vontade do homem para a totalidade dos entes, Schopenhauer compreendera a vontade como núcleo metafisico do mundo. Se a relação do corpo-vontade repete-se em todo ente, então, a vontade determina a particularidade dos objetos, mas não se reduz a ela. Como disse Schopenhauer, a vontade "é o mais intimo, o núcleo de todo particular, bem como do todo".[343] Por isso, a vontade possui alguns atributos: coisa em si, substancialidade, essencialidade, fundamento sem fundamento (*Grundlos*), unidade, eternidade, unicidade etc. Agindo cegamente, já que destituída de razão, a vontade se objetiva na multiplicidade dos

---

340 Ibidem,§18, p.157

341 Ibdem, p.160.

342 Cf. Ibidem §§21-22.

343 Ibidem, §21,p.168-169.

entes. Na objetividade da vontade, sua unicidade se pluraliza nos diversos entes da representação. Mesmo sendo eterna, a vontade se temporaliza nos entes espaço-temporalizados. Como disse Schopenhauer no parágrafo 23 de sua principal obra:

> De tudo o que já foi dito se segue que a Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem-fundamento (Grundlos), embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda PLURALIDADE, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis. Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuations*, isto é, da possibilidade da pluralidade.[344]

Se a vontade é o fundamento não fundamentado do mundo e se ela objetiva-se em cada ente, a vontade humana não pode possuir autonomia. Isto porque todo ato humano traduz fenomenicamente a vontade como núcleo ontológico do mundo. Se por um lado a vontade humana aparece na ação corporal como livre dos condicionamentos do princípio de razão, por outro, somente depois da ação – já submetida à necessidade causal – o indivíduo humano pode conceber-se livre. A liberdade já é portanto reconhecida no plano fenomênico e já condicionada pela vontade como essência do mundo. A ideia, portanto, de livre-arbítrio como essência da vontade humana está assim duplamente desconstruída.[345] A liberdade diz respeito, sobretudo, à vontade enquanto tal. Esta é autoimpositiva, por ser o elemento absoluto de onde provém espontaneamente a totalidade dos entes. A objetidade da vontade assinala a liberdade mesma da vontade, que funda os objetos da representação e assegura a pluralidade dos entes do mundo. Pensar a vontade humana como livre é não considerá-la como condicionada pela irracionalidade da substância volitiva que estrutura o mundo.[346] Em outras palavras, a liberdade schopenhauriana diz respeito à essência volitiva do mundo e não do ser humano.

Ao transpor o conceito de vontade para o mundo enquanto tal, Schopenhauer não abandona sua caracterização metafísica. Antes, ele acirra o sistema binário metafísico e dicotômico de compreensão do mundo, preservando antigas oposições. Coisa em si/fenômeno, essência/representação, fundamento/fundamentado são binômios metafísicos que reaparecem em Schopenhauer. Neste sentido, seu pensamento não passou pelo crivo da morte de Deus. Embora Schopenhauer desconstrua a ideia de livre-arbítrio, ele não abandona o vínculo tradicional entre vontade e coisa em si. A des-subjetivação da vontade não ganhou nele um caráter não metafísico. Isto aparece sobretudo na caracterização da vontade como una

---

344 Ibidem, §23,p.171-172.

345 Cf. Ibidem, §§23,p.172-173

346 Cf. Ibidem, p.173-177.

e única. A unidade e unicidade da vontade opõem-se à multiplicidade dos entes, consequentemente, à relacionalidade do múltiplo. Toda relação está fundamentada na coisa em si, que vige como instância absoluta do mundo. Isto aparece em Schopenhauer na ideia de conflitividade dos fenômenos e buscam preservar-se na existência, caracterizando a vontade individualizada nos entes como *vontade de vida*. A relação conflitiva entre os seres está fundamentada pelo núcleo absoluto do mundo. Neste sentido, entre os indivíduos acontece "uma disputa insuperável e isso em todos os seus graus, pelo que o mundo se torna um contínuo campo de batalha entre todos os fenômenos de uma única e mesma Vontade, como o que precisamente torna visível a sua discórdia interna consigo mesma".[347] A relação agonística entre os fenômenos é sustentada pela "única e mesma Vontade", que nunca se reduz ao campo fenomênico porque ela mesma é coisa em si que funda os fenômenos em geral. Por isso, a critica nietzschiana apresenta no inicio do aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal*:

> Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; mesmo Schopenhauer deu a entender que a vontade nos é por si só propriamante conhecida, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez somente o que os filósofos costumam fazer: ele tomou e exagerou um preconceito popular. O querer me parece, antes, algo de *complicado*, algo que somente como palavra possui unidade – e justamente nesta palavra se esconde o *preconceito popular* que assenhoreou do cuidado sempre diminutivo do filósofo. Sejamos, então, uma vez mais cuidadosos, sejamos "não-filosóficos."[348]

Assim como todos os filósofos, Schopenhauer pensou a vontade de modo "descuidado", pois exagerou um preconceito popular. O preconceito não é outro senão a ideia de que ao conceito de vontade pertence uma unidade congênita. Isto equivale a dizer que Schopenhauer perpetuou o que realizara a tradição: preservou e acentuou a substancialização da vontade. *A* vontade sempre foi pensada de modo uno, portanto, contrário ao múltiplo. Neste sentido, sua unidade não se coaduna com a semântica dos fenômenos do mundo, pois a esta é inerente a pluralidade e o devir. A vontade portanto parece ser dotada de simplicidade. Mas, justamente contra isso Nietzsche diz que o "querer me parece, antes, algo de complicado, algo que somente como palavra possui unidade (...)" O caráter complicado da vontade não se refere ao fato de ela ser de difícil compreensão. Trata-se antes do fato de o conceito de vontade coadunar-se justamente com a dinâmica do múltiplo. Como foi visto anteriormente, ao sintetizarmos a compreensão nietzschiana de Heráclito, Nietzsche de algum modo interpreta o mundo a partir da assunção de alguns elementos da cosmologia heraclítica,

---

347 Ibidem, §52, p.348.

348 JGB/BM, §19.

como as ideias de devir, multiplicidade, agonística e unidade. O uno se apresenta *no* múltiplo, e não para além ou aquém dele. Ao mesmo tempo, esta apropriação de Heráclito dá-se a partir da morte de Deus, o que significa dizer que os elementos do pensamento de Heráclito foram assumidos através da "lógica da relação", já que esta passou a caracterizar o mundo destituído de suportes metafísicos. Se, como dito no inicio deste tópico, o conceito de vontade de poder surgiu na obra nietzschiana para caracterizar a lógica das relações, então, é ele que sintetiza em si as ideias de agonística, pluralidade, devir e unidade. Com a vontade de poder, Nietzsche pensa a vontade sem referência a qualquer tipo de unidade transcendente ou transcendental, ao mesmo tempo que des-subjetiva o âmbito de onde ela irrompe. Como diz Zaratustra: "Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas de uno e perfeito, imóvel e sácio e imperecível."[349]. Não sendo faculdade do sujeito nem mesmo a "coisa em si" do mundo,a vontade de poder descreve a semântica do jogo relacional que conforma o mundo. Se a vontade de poder, como visto anteriormente, nada tem a ver com aspiração por controle nem com algum tipo de carência por parte da vontade, então, ela assinala que todo poder da vontade aparece no jogo agonístico das relações. Trata-se, então, de questionar como Nietzsche compreendeu a vontade de poder. Como a vontade de poder pode identificar-se com a ideia de relação? Como caracterizar a singularidade dos entes através da assunção do devir como característica primária do jogo das relações? De que modo o conceito de vontade de poder abarca as noções tradicionais de uno e múltiplo, singular e plural? O próximo tópico deve dar conta destas questões, além de tratar de outros aspectos inerentes `a dinâmica da vontade de poder.

2.3 **A dinâmica da vontade do poder**

As considerações anteriores mostraram a elevação da categoria da *relação* a semantema primário do mundo, a partir da assunção do acontecimento da morte de Deus na obra nietzschiana. Porquanto a morte de Deus subtrai a possibilidade de acesso ao em-si, concomitantemente, dissolve a existência mesma do suprassensível, a categoria da relação não mais refere-se aos *relata* enquanto pólos previamente dados que servem de fundamentos das relações. Não há mais qualquer tipo de *ousía* ou *substantia* condicionadora das relações. Antes disto, são as relações que produzem as múltiplas configurações do mundo e a

[349] Za/ZA, II "Nas ilhas bem-aventuradas"(trad.MS)

singularidade da cada ente. Em outras palavras, jogos relacionais transpassam e sustentam o mundo, condicionando suas configurações e promovendo suas metamorfoses. Como diz Nietzsche em dois fragmentos póstumos:

> A "coisa em si" é um contra-senso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as "propriedades", em todas as "atividades" de uma coisa, então *não* sobra a coisa: pois coisidade é primeiramente *simulada de acréscimo* por nós, por necessidades lógicas, portanto, para fins de designação, de entendimento (para a ligação daquela pluralidade de relações, propriedades, atividades)[350].

E:

> Não está no poder do nosso arbítrio mudar nosso meio de expressão: é possível conceber em que medida isso é mera semiótica. A exigência de um *modo de expressão adequado é insensata:* jaz na essência de uma língua, de um meio de expressão, expressar uma mera relação... O conceito "verdade" é um *contra-senso*... Todo o império do "verdadeiro" e "falso" reporta-se apenas a relações entre seres, não ao "em-si"... *Insensatez:* não há nenhum "ser em si", *as relações* constituem primeiro os seres, tampouco pode haver um "conhecimento em si"...[351]

No primeiro fragmento, fica evidente que a coisidade não é uma propriedade previamente dada dos entes. O ente portanto não possui essência imutável. Suas "propriedades" são produzidas por um *jogo de relações.* A reificação dos entes acena antes para uma necessidade lógica por parte dos homens, mas nada diz da efetividade dos entes. A efetividade dos entes é dada justamente pelas relações. Como essas relações não estão previamente constituídas, elas mesmas desconstroem a possibilidade de se falar em "coisa em si". Por isso, o segundo fragmento acima insere a noção da verdade no conceito de relação. Porquanto a ideia de verdade, segundo Nietzsche, sempre esteve atrelada ao conceito de "coisa em si", toda verdade refere-se ao absoluto. No entanto, a assunção da relação a princípio constitutivo da semântica do mundo não somente dissolve o "em si" como reinscreve o conceito de verdade na noção de *relação.* A verdade dos entes retrata a efetividade das relações que os constituem. Fora do jogo de relações que constitui o mundo não há, portanto, verdade. Estas considerações, como visto anteriormente, resultam das implicações ontológicas de acontecimento da morte de Deus. A subtração do "em-si" posiciona a relação como fundamento não metafísico da totalidade. A lógica das relações é descrita por Nietzsche através do conceito de vontade de poder. Apesar desta noção não ter sido ainda explicitada em seus por menores, sabe-se que ela não quer assinalar certo tipo de carência de vontade que necessita de algum modo do poder, como se esse fosse alvo

---

350 NF/FP 10[202] do outono de 1887.

351 NF/FP 14[122] da primavera de 1888. Cf. também MÜLLER-LAUTER,1997, p.117-118.

extrínseco à própria vontade. Tampouco a vontade de poder diz respeito a qualquer tipo de faculdade humana que anseia por controle a todo custo. Como dito, Nietzsche desconstroi as noções antropológicas de vontade, sobretudo aquelas ligadas ao conceito de livre-arbítrio ou à ideia de origem de novas cadeias causais. Por outro lado, a vontade não mais descreve o núcleo absoluto do mundo, como pretendeu Schopenhauer. Todas estas ideias ainda não passaram pelo crivo dos desdobramentos ontológicos da morte de Deus. Neste sentido, a vontade de poder, conceito que emerge de um aquiescimento pleno à subtração do poder prescritivo das categorias metafísicas, descreve a lógica da superfície fenomênica, sem nenhuma contraposição a qualquer dimensão ontológica supra-fenomênica. É neste sentido que a vontade de poder descreve a lógica das relações. As relações constituem os fenômenos em geral, o que caracteriza o próprio mundo como superfície, sem qualquer profundidade que lhe sirva de suporte metafísico. Por isso, afirma Nietzsche no prólogo de *A gaia ciência:*

> Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver!* Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olímpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!* E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo?* Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? [352]

A apologia de Nietzsche dos gregos presente no texto acima articula-se diretamente com o acontecimento da morte de Deus. Com o ocaso do "em-si", toda ideia de profundidade metafísica se esvai. Isto porque, para a metafísica, o profundo é o que se localiza para além das injunções fenomênicas devenientes do real, funcionando como fundamento absoluto do todo. Neste sentido, o profundo é a essência, por oposição a aparência, que situa-se na superfície do mundo. Com a morte de Deus e a elevação da *relação* a elemento primário do real, a essência dos fenômenos, ou seja, o que determina a identidade dos entes, não mais situa-se para além da superfície, mas insere-se na lógica da própria superfície. Isto rompe com a possibilidade de perpetuar a dicotomia metafísica essência/aparência. Como o mundo é um jogo de relações, sua essência manifesta-se nas injunções dos fenômenos. Isto equivale a dizer que as configurações do mundo, por não terem sustentação metaempírica, são sempre aparentes, uma vez que a aparência assinala o caráter poético incontornável da produção das conformações do todo. Se na compreensão nietzschiana, desde *O nascimento da tragédia*, o Olimpo grego é fruto de um processo apolíneo conformativo e se os deuses que deste

---

[352] FW/GC, Prólogo,§4 (trad.PCS).

processo resultam sustentam a existência do povo helênico[353], então, nos gregos aparece de algum modo a identidade nietzschiana entre *profundidade e superfície.* Nesta identidade, em cada configuração do jogo das relações, um tipo de "essência" (*profundidade)* é formado. Como essa essência não se situa para além dos fenômenos, o profundo (essência) é superficial. Se Nietzsche vislumbra isto nos gregos e ressalta sua importância, é porque a identidade entre superfície e profundidade é um desafio a ser levado adiante a partir da morte de Deus. Somente com o conceito de vontade de poder Nietzsche conquista a mencionada identidade e explicita não metafisicamente a lógica das relações constitutivas do mundo.

O presente tópico pretende caracterizar positivamente o conceito de vontade de poder como determinante da lógica das relações. Sabendo de sua complexidade congênita, torna-se necessário dividir em subtemas o presente tópico. Com isso, de algum modo abarcaremos essencialmente a "lógica" da vontade de poder, mesmo que algumas de suas características não sejam abordadas. O que importa é caracterizar este conceito com vistas ao presente trabalho, já que ele será operacionalizado de diversos modos para dar conta de seus objetivos.

2.3.1 A caracterização positiva do conceito nietzschiano de vontade

Os contornos ontológicos do conceito nietzschiano de vontade de poder dependem de uma abordagem positiva da ideia de vontade nele implícito. De algum modo, essa ideia já foi mencionada quando, no último tópico, assinalamos sinteticamente a crítica nietzschiana dos conceitos de vontade presentes em Agostinho, Kant e Schopenhauer. No entanto, tal menção não fez outra coisa senão referir-se negativamente ao conceito nietzschiano de vontade. A abordagem anterior de certo modo descerrou um campo interpretativo positivo da ideia nietzschiana de vontade, porém, nada disse afirmativamente acerca desta. Sabendo que a ideia de vontade de poder possui certa tautologia, já que os significados de vontade e poder nesta expressão se identificam em certo momento, a presente estratégia de começar caracterizando positivamente o conceito de vontade de algum modo nos antecipa a caracterização da ideia nietzschiana de poder presente no conceito de vontade de poder. Para caracterizar, então, a ideia nietzschiana de vontade, usaremos como fio condutor o aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal*, cujo início já foi reproduzido no último tópico quando apresentada uma das críticas de Nietzsche da ideia de vontade em Schopenhauer. Interessa-nos, agora, sobretudo o

---

[353] Cf.GT/NT, §3.

conteúdo do aforismo subsequente à menção nietzschiana a Schopenhauer. Ei-lo:

> O querer me parece, antes, algo de *complicado*, algo que somente como palavra possui unidade – e justamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que se assenhoreou do cuidado sempre de minuto do filósofo. Sejamos, então, uma vez mais cuidadosos, sejamos "não-filosóficos". Digamos que há em todo querer, primeiro, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento de um estado do qual *saímos*, o sentimento de um estado ao qual *tendemos*, o sentimento desta "saída" e desta "tendência" mesma, e ainda um sentimento muscular concomitante que se coloca em jogo através de um tipo de hábito, mesmo quando não movemos "braços e pernas". Do mesmo modo como o sentir, e, em verdade, o sentir multifacetado, precisa ser reconhecido como um elemento da vontade, o pensamento também precisa ser reconhecido em um segundo momento: em todo ato de vontade há um pensamento que comanda. E não se deve crer na possibilidade de separar esse pensamento do "querer", como se então restasse a vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentimento e pensamento, mas antes de tudo ainda um *afeto*: e justamente aquele afeto do comando. O que é denominado como "liberdade da vontade" é essencialmente o afeto da supremacia em relação ao que necessita obedecer: "eu sou livre, ele precisa obedecer" esta consciência se esconde em toda vontade, e, do mesmo modo aquela tensão da atenção, aquele olhar reto, que fixa exclusivamente uma coisa, aquela avaliação incondicional "agora isto é necessário e nada além disso", aquela certeza interna quanto ao fato de que é preciso ser obedecido, e tudo que ainda pertence ao estado que comanda. Um homem que *quer* comanda algo em si que obedece ou em relação ao qual crê que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no presente caso, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece, conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente tem início logo após o ato de vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito "eu", toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir (...) [354]

"O querer me parece, antes, algo de *complicado* (...).'' A complexidade do conceito nietzschiano de vontade está diretamente associada à sua ideia de pluralidade como atributo mesmo do mundo. Não tendo suporte metafísico, o mundo é formado por uma articulação não absoluta de uma pluralidade de elementos. Se a ideia de vontade refere-se, antes de tudo, à semântica do mundo, então, a vontade não pode ser una e única: ela só pode ser atravessada por certa pluralidade ontológica. Como afirmou Nietzsche em fragmento póstumo da primavera de 1888: "Tudo que é simples é meramente imaginário, não é 'verdadeiro.' No entanto, o que é real é verdadeiro, não é único nem pode ser, se quer redutível ao um"[355]. À medida que a vontade refere-se ao real, ao efetivo, então, ela não é redutível ao um, ela é dotada de pluralidade. Justamente isto vem à tona quando lemos o aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal.* Nele, a vontade é dividida em três elementos primordiais, a saber, sentimentos, pensamentos e afetos. Cada um destes elementos que compõem a vontade possui sua

---

354 JGB/BM, §19 (tradução cotejada com PCS e com Marco Antônio Casanova presente em CASANOVA, 2003, p.279).

355 NF/FP 15[118] da primavera de 1888.

peculiaridade. Deve-se, portanto, acompanhar como Nietzsche os caracteriza para que seu conceito de vontade possa ser compreendido em seu cerne. Como o próprio Nietzsche posiciona o sentimento como o primeiro elemento ou instância pertencente à vontade no aforismo acima, cabe perguntar: o que Nietzsche entende por sentimento? Como ele pode ser remetido à vontade? Ele diz: "em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento de um estado do qual *saímos*, o sentimento de um estado ao qual *tendemos*, o sentimento desta saída e desta tendência mesma, e ainda um sentimento muscular concomitante que se coloca em jogo através de um tipo de hábito mesmo quando não movemos braços e pernas." O sentimento diz respeito ao nosso *estado*, ou seja, ao modo como nos *encontramos* ou nos *situamos*. No entanto, este modo situacional não pode ser reduzido à nossa subjetividade. Isto por dois motivos. O primeiro se refere ao fato de que Nietzsche relaciona o sentimento à vontade e esta descreve o modo de determinação do mundo, o que rompe com qualquer tipo de antropocentrismo. O segundo motivo se refere ao fato de que, como temos argumentado, o conceito nietzschiano de vontade pertencente à noção de vontade de poder deriva-se diretamente dos desdobramentos ontológicos da morte de Deus, que suprimem a noção metafísica de subjetividade aplicada ao ser do homem. Neste sentido, sentimento não pode ser uma simples moção subjetiva que não interfere no estado objetivo dos entes mundanos. Antes, o sentimento participa de algum modo da constituição do real. Como o aforismo acima descreve a vontade articulada com o vivente humano, então, o sentimento refere-se de algum modo à forma como este vivente participa do processo de conformação do mundo. Destarte, o estado em que nos "encontramos" refere-se ao modo como o real se constitui. Ora, ao posicionar o sentimento como um elemento presente nesta conformação do real, Nietzsche está afirmando que o vivente humano não participa primariamente do processo conformativo do todo por qualquer tipo de faculdade intelectiva. Não é a razão portanto que participa dos modos de constituição do real. Antes, é o sentimento, não enquanto faculdade ao lado da razão, mas enquanto disposição do vivente humano que participa do processo de determinação do mundo. Como observou Casanova: "Os sentimentos não possuem nenhuma sede fixa na alma e não se deixou, consequentemente, localizar em nenhum de seus setores particulares. Eles não se encontram dados em nenhum lugar específico da interioridade, mas estendem através da interioridade como um todo" [356]. Como a interioridade humana não possui substancialidade, o que seria reduzi-la ao caráter de "coisa

[356] CASANOVA,2003, p.282.

em si", então ela "acompanha sincronicamente as transformações ininterruptas da superfície fenomênica" [357], ou seja, a interioridade do vivente humano, através do sentimento, conecta-se essencialmente com o processo conformativo dos fenômenos em geral. Como disse Nietzsche: "já rimos, ao ver homem e mundo colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha 'e'!''[358] Por sentimento, Nietzsche entende um modo específico de o vivente humano encontrar-se no *mundo*, não no sentido de que o mundo é o espaço que abarca o homem, mas segundo a compreensão de que o mundo determina-se em articulação direta com a situação do mundo. Esta situação é o seu *como* e são os sentimentos que o condicionam. Neste sentido, valem as considerações de Heidegger acerca da ideia de sentimento em Nietzsche presentes em seu *Nietzsche I*:

> Um sentimento é a maneira na qual nos encontramos em nossa ligação com um ente, e, com isso, também ao mesmo tempo em nossa ligação conosco mesmo; a maneira como nos encontramos afinados em relação ao ente que nós mesmos não somos e em relação ao ente que nós mesmos somos. No sentimento abre-se e mantém-se aberto o estado no qual nos encontramos concomitantemente em relação às coisas, em relação a nós mesmos e em relação aos homens que convivem conosco. O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita (...) A única coisa importante agora é ver que o sentimento tem o caráter do abrir e do manter aberto, e, por isso, sempre à sua maneira, também o caráter de fechamento.[359]

O quanto o texto acima é debitário da ideia heideggeriana de *Befindlichkeit* presente sobretudo em *Ser* e *tempo* [360] não é aqui importante. Trate-se aqui de corroborar a afirmação heideggeriana de que o conceito nietzschiano de sentimento presente no aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal* assinala uma conexão ontológica entre o homem, os entes e os demais humanos. Este é o modo como o homem *encontra-se* no mundo e modifica a sua relação com o todo. Neste sentido, como já foi dito, o sentimento não é uma propriedade acidental da subjetividade, mas o modo como o homem abre-se para o real e participa do seu processo conformativo. Se o mundo e nós mesmos não somos sustentados por nenhuma instância ontológica metafísica, então, a mutabilidade marca indelevelmente a vida do todo. Por isso, os sentimentos são cambiantes; eles acompanham a transitoriedade de *nós-no-mundo*. Assim, o sentimento comporta sempre uma *saída* do modo como nos encontramos e uma *tendência* para o modo como nos situaremos. Nosso estado situacional sempre experimenta uma certa transição, pois as percepções imediatas dos processos conformativos do real fornecidas pelos sentimentos não possuem fundamentos absolutos, o que lhes confere certa fugacidade. Como

---

357 Idem.

358 FW/GC, §346 (trad. PCS).

359 N I, p.48.

360 SZ/ST, §29.

os sentimentos determinam o *como* do nosso ser em meio à totalidade, então, suas modificações são acompanhadas por uma transformação em nossa corporeidade[361]. Por isso, um sentimento muscular acontece em meio ao processo transitivo dos sentimentos. Esta é a razão por que nossa musculatura se contrai quando a disposição do medo nos acomete. Do mesmo modo, a alegria nos dispõe corporalmente de um modo não retraído, mas expansivo.

Se o sentimento é uma instância da vontade, ele não é a única. O segundo elemento é o *pensamento que comanda.* Como diz Nietzsche: "o pensamento também precisa ser reconhecido em um segundo momento: em todo ato de vontade há um pensamento que comanda." O segundo momento da abordagem nietzschiana da vontade refere-se ao pensamento. Rompendo a tradicional compreensão da ideia de pensamento, esta não mais se caracteriza como uma faculdade humana ao lado da vontade. O pensamento é um ingrediente da vontade, nada para além ou a quem desta. Por isso, a observação de Nietzsche: "E não se deve crer na possibilidade de separar este pensamento do querer como se então restasse a vontade!'' Ao remeter o pensamento para o âmbito da vontade, Nietzsche desconstroi a superioridade metafísica do primeiro em relação aos sentimentos e volições. Como afirmou Giacoia Júnior: "Essa imbricação entre querer, sentir e pensar tem como consequência uma derrogação da doutrina psicológica tradicional, que postulava a existência de *faculdades distintas* para o querer (Vontade), o sentir (Sentimento) e o pensar (Intelecto, Razão)."[362] No que concerne à ideia de pensamento, esta caracteriza-se por ser um *pensamento que comanda.* Mas, o que isto significa? O que comanda um pensamento? Um trecho do aforismo 36 de *Para além de Bem e Mal* nos possibilita um acesso à questão do "pensamento que comanda":

> Supondo que nada seja "dado" como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra "realidade", exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si – : não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou "material")? [363]

O aforismo acima trata de uma hipótese investigativa, a saber, a tentativa de aplicar ao mundo como um todo a lógica das pulsões que determinam o vidente humano. Trata-se portanto de um certo paralelismo que será formado pelo conceito de vontade de poder no decorrer do mesmo aforismo. Neste sentido, o texto quer assinalar que nós e o mundo nos movemos seguindo o modo de ser das relações pulsionais. Justamente nesta lógica aparece a

---

361 Cf. GIACOIA JÚNIOR, 2006, p.66.

362 Ibidem, p.66.

363 JGB/BM,§36 (trad. PCS).

essência do pensamento segundo Nietzsche: “pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si.” Não se trata de uma relação de justaposição. Como ainda será visto, por impulso Nietzsche compreende o caráter intrínseco das forças enquanto princípios de configuração do vivente humano e da totalidade do mundo. A relação entre os impulsos é sempre hierarquizadora, ou seja, cada impulso é um pensamento porque almeja tornar-se “*senhor* dos outros impulsos”[364]. O senhorio que é exercido, como ficará claro mais a frente, diz respeito à capacidade de estabelecer uma estruturação de todos os impulsos sob o comando de um só. Tal comando é efetivado por um determinado tipo de pensamento, pois este não se refere à capacidade repressiva do sujeito humano. Pensar é estabelecer ordens hierárquicas entre princípios pulsionais que participam da configuração do vivente humano e do mundo. Neste sentido, como observou Casanova[365], o conceito nietzschiano de pensamento que comanda só alcança uma efetiva explicitação por meio de sua conexão com a ideia de perspectivismo. Isto porque, como veremos, o perspectivismo diz respeito a um modo de estruturação dos elementos pulsionais que determinam o real. Uma porta de entrada neste conceito pode ser dada através uma rápida análise do aforismo 374 de *A gaia ciência:*

> *Nosso novo “infinito”*. – Até aonde vai o caráter perspectivístico da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido sem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de *perspectiva poderiam* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir do nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações.* Mais uma vez nos acomete grande tremor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidade *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...[366]

O título desse aforismo é uma menção à transposição da infinitude enquanto atributo divino para a infinitude enquanto atributo cosmológico. Justamente aí está o caráter de novidade da infinitude. Enquanto atributo divino, a infinitude assinalava o caráter perfeito de

---

364 Idem,§6.

365 CASANOVA, 2003, p.284.

366 FW/CG, §374 (trad. PCS).

um ente que não pode sofrer qualquer tipo de delimitação, pois seu ser não sofre *privação.* Como diz São Tomás de Aquino acerca da infinitude divina: "O primeiro motor, porém, é infinito negativamente, porque o infinito negativo atribui-se a uma coisa que careça totalmente de limite."[367] Em linguagem aristotélica, Tomás caracteriza a infinitude como a negação de limite inerente a um ente que não possui qualquer tipo de potência passiva, já que não carece de qualquer tipo de aperfeiçoamento. A partir desta noção de infinitude, o mundo ganhara o atributo da finitude, uma vez que de algum modo ele continha potência passiva, o que assinalava algum tipo de privação. Ao mesmo tempo, o limite dos entes criados estava diretamente ligado ao tipo de essência que ele recebia no momento mesmo da criação, que fornecia uma identidade e delimitava sua atuação e seus acidentes. Assim, a infinitude divina delimitava o ser dos entes criados. Nos antípodas deste pensamento, situa-se a ideia nietzschiana de "nova infinitude". Esta deriva-se diretamente da morte de Deus enquanto dissolução de todos os esteios metafísicos delimitadores do ser dos entes em geral. Como fica evidente na noção metafísica de "em-si", as injunções fenomênicas dos entes estão subjugadas a uma determinação *a priori* de seu ser. Em outras palavras, o em-si de algum modo sempre garantiu as propriedades absolutas que forneciam as identidades dos entes em geral. Conceitos como essência, ousía, substância, hypokeimenon etc. sempre garantiram *a priori* a identidade dos entes mundanos. Assim, o mundo sempre foi *delimitado* por instâncias metafísicas "em-si". Com o acontecimento da morte de Deus, estas instâncias são subtraídas, o que fornece ao mundo uma ilimitação, no sentindo de que as "*identidades*" dos entes agora não podem ser pensadas de modo absoluto. Consequentemente, o mundo recebe o atributo da infinitude, uma vez que o que ele é depende de processos interpretativos que podem efetivar-se de inúmeras formas. Como disse Nietzsche: "O mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*." Nesta nova infinitude, referente `a ideia de interpretação, está "o caráter perspectivista da existência." Mas, o que se entende por *interpretação?* Qual a sua relação com a noção conceitual de perspectiva? Um conhecido fragmento póstumo do final de 1886 a primavera de 1887 diz:

> Contra o positivismo que preserva-se parado junto ao fenômeno dizendo "só há fatos", eu diria: não justamente fatos não há, somente interpretações. Não podemos verificar nenhum fato "em si": algo assim talvez seja um absurdo. Vós direis então: "Tudo é *subjetivo*." Mas isto também já é *interpretação.* O "sujeito" não é nada dado, mas algo imaginativamente acrescentado, inserido aí por trás. – Assim é necessário afinal colocar o intérprete por trás da

[367] AQUINO,1977, cap.XVIII, p.36.

> interpretação. Isto já é poesia, hipótese.
> Uma vez que a palavra "conhecimento" possui algum sentido, o mundo é conhecível: mas ele pode *receber outras significações.* Ele não possui nenhum sentido atrás de si, mas inúmeros sentidos. "Perspectivismo".[368]

Esse fragmento póstumo associa explicitamente interpretacionismo e perspectivismo. O primeiro diz de modo claro que tudo é interpretação, o que equivale a reduzir todo o real a constelações relacionais determinadas. Tais constelações nada têm a ver com a subjetividade enquanto sede ou fundamento das relações interpretativas. Antes, a ideia moderna subjetividade, enquanto fundamento último de todo processo interpretativo, já é por si só interpretação. Neste sentido, o interpretacionismo aniquila todo tipo de suporte metaempírico justificador dos acontecimentos interpretativos em geral. Consequentemente, o acontecimento interpretativo desliga-se por completo do conceito de "coisa em si", o que desconstroi a ideia mesma de *fato*. Isto porque todo fato é um acontecimento ontológico destituído de qualquer imiscuição com aquele que o apreende, ou seja, todo fato passa a ser um evento dotado de objetividade, que prescinde daquele que com ele se relaciona para constituir-se enquanto tal. Se tudo que é já é produto de relações interpretativas, então, já não pode haver "nenhum fato 'em si', mas antes um sentido deve ter sempre primeiramente se interposto para que possa haver um fato"[369]. Em outras palavras, todo fato é feito, ou seja, produzido por um sentido que engendra sua respectiva configuração. O sentido que se interpõe condiciona a relação entre vivente humano e os entes. Se nos lembrarmos do que foi dito no último tópico acerca da relação, então, vem à tona a compreensão nietzschiana de sentido. Este refere-se à anterioridade da *relação* ante toda conformação entitativa. Qualquer relação apreensiva do vivente humano, portanto, já é conduzida por um sentido. Assim, a relação é anterior e condicionadora dos *relata.* Ao mesmo tempo, a relação nunca é unitária. Ela acontece pluralmente, à medida que todo real é produzido por um feixe de relações, pois com a morte de Deus todas as configurações do mundo assinalam uma constelação de múltiplas relações fenomênicas. Assim, o que Nietzsche está chamando de sentido é a preponderância de uma determinada relação no confronto com as demais. Por isso, assinala Nietzsche neste mesmo fragmento póstumo: "A '*essência*', a 'essencialidade', é algo perspectivo e já pressupõe uma multiplicidade"[370] Ou seja, o que o real é, sua essência, pressupõe uma *multiplicidade de elementos em relação.* Se o que o real é deriva-se de seu "sentido", então, este nada mais é

---

368 NF/FP 7[60] do final de 1886 a primavera de 1887.

369 NF/FP 2[149] do outono de 1885 ao outono de 1886.

370 Idem.

que um modo de estruturação de uma pluralidade de elementos em relação. Justamente aí está o caráter perspectivo do mundo[371]. O mundo é perspectivo à medida que ele é produzido por processos interpretativos que engendram sentidos, que, por sua vez, organizam os múltiplos elementos relacionais que compõem o real. Neste sentido, a compreensão nietzschiana de perspectiva nada tem a ver com o entendimento hodierno acerca do conceito de perspectiva.

Comumente, compreendemos a perspectiva como um simples ponto de vista pertencente ao sujeito humano. Como ponto de vista, a perspectiva relaciona o sujeito com um determinado ente que é apreendido em um de seus aspectos possíveis. A perspectiva assinalaria a relatividade do processo perceptivo do sujeito que estaria encerrado em um aspecto parcial do ente em questão. Via de regra, esta é a compreensão usual da parcialidade das narrativas cotidianas sobre os "fatos" históricos em geral. Um fato possui diversas perspectivas porque diversos são os pontos de vista possíveis de compreendê-lo. Como o sujeito sempre aprende o fato através de um determinado ponto de vista, suas narrativas acerca do mesmo seriam parciais. Com isso, pressupõe-se que o ponto de vista é a vista de um ponto determinado do fato. Consequentemente, a soma de múltiplos pontos de vista tende a aumentar a objetividade dos discursos acerca de um fato. Neste sentido, o fato é algo *a priori* determinado, assim como o sujeito que com ele se relaciona. Assim, a relação entre o sujeito e o fato é condicionada pela anterioridade dos termos da relação, o que sinaliza a presença do "em si" como fundamento da relação perspectivista. Ora, à medida que o perspectivismo nietzschiano relaciona-se intimamente com o seu interpretacionismo e este entende a gênese dos sentidos dos acontecimentos em geral como decorrentes de feixes relacionais não subsidiados por instâncias metafísicas, então, seu conceito de perspectiva nada tem a ver com qualquer tipo de subjetividade e objetividade. Nada tem a ver, portanto, com a ideia de "ponto de vista". Mesmo assim, a perspectiva tem relação com certa visada, ou seja, com certa experiência da visão. Como assinalou Casanova: "O termo perspectiva deriva-se diretamente do latim *perspicere* e diz literalmente o mesmo que 'atravessar com o olhar'"[372] Levando em consideração que a noção nietzschiana de perspectiva não tem nenhuma relação com a dicotomia metafísica sujeito-objeto, então, o olhar ou visada referente a este conceito não pode provir senão do caráter relacional inerente aos processos interpretativos em geral. Como a interpretação é um processo produtor de um sentido organizador de uma pluralidade de

---

371 A relação entre interpretacionismo e perspectivismo está explicitada em MÜLLER-LAUTER, 1997, p.120-151.

372 CASANOVA, 2001, p.37.

elementos fenomênicos interrelacionados, a perspectiva configura-se como um acontecimento produtor de sínteses ordenadoras da pluralidade referida. Nas palavras de Nietzsche: “Não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos interpretados e reunidos por uma essência interpretativa”[373]. Se a essência interpretativa não é nenhuma entidade *a priori* determinada, então, tanto o sentido por ela gestado quanto a conformação do real a ela correlata dão-se concomitantemente. Desta conformação advém uma perspectiva que condiciona uma determinada apreensão do real pelo vivente humano. Esta apreensão é a visão possibilitada pelo processo interpretativo. À medida que a perspectiva identifica-se com o acontecimento interpretativo gestador de sentidos, toda perspectiva nada mais é que um princípio ontológico sintetizador de uma pluralidade de elementos fenomênicos interrelacionados. Desta síntese emerge a visão enquanto apreensão de um modo singular de conformação do real. O perspectivismo nietzschiano caracteriza-se por ser o pensamento que assume o caráter interpretativo do mundo e considera a perspectiva como o princípio ontológico gerador de sínteses que congregam e estruturam a pluralidade de relações que constituem o plano fenomênico como um todo. Por perspectiva Nietzsche entende, então, o sentido sintetizador e hierarquizador da multiplicidade de elementos constitutivos do jogo relacional que determina o mundo. A partir da produção de uma perspectiva estruturadora do mundo, o ver e o visto aparecem como tais. Pode-se agora compreender o aforismo 374 de *A gaia ciência*, quando este diz: “O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*”. Se a perspectiva emerge de um processo interpretativo que sintetiza uma multiplicidade de elementos em relação, então, o mundo, que conforma-se a partir deste mesmo processo interpretativo, torna-se novamente infinito. Isto porque toda conformação de mundo assinala somente a hegemonia de uma perspectiva determinada, porém, esta, por não ser fundada metafisicamente por nenhuma instância “em-si”, possui mobilidade e possibilidade de reconfiguração. Disto decorre a infinitude do mundo enquanto infinitude das possíveis perspectivas interpretativas do todo.

A perspectiva, enquanto sentido hierarquizador da multiplicidade de elementos fenomênicos interrelacionados, identifica-se com a noção de “pensamento que comanda” presente no aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal*. Como visto, Nietzsche compreende o pensamento como o pôr em relação os impulsos que determinam o homem e também o

---

[373] NF/FP 1[115].

mundo. Ainda que a questão da pulsão não possa agora ser determinada em seus pormenores, é digno de nota que ela caracteriza justamente o modo de ser dos princípios perspectivísticos que interpretam e sintetizam a multiplicidade fenomênica, já que estes, não possuindo fundamentação metafísica, "impõem-se" a si mesmos em um jogo agonístico com os demais. Tal autoimposição é justamente o caráter pulsional destes princípios. Se o pensamento relaciona hierarquicamente os múltiplos impulsos interpretativos do mundo, então, a expressão "pensamento que comanda" assinala a preponderância de uma determinada perspectiva interpretativa no embate com as demais. A perspectiva preponderante nesta relação agonística, que engendra a síntese dos demais elementos fenomênicos que lhe são antogônicos, por serem também pulsões, torna-se hegemônica porque ela mesma comanda a ordenação da multiplicidade fenomênica fornecendo-lhe uma *medida* para esta organização. Se a vontade pressupõe como elemento um "pensamento que comanda", é porque ela é marcada por um processo interpretativo conflitivo de onde desponta um sentido sintetizador dos demais princípios interpretativos congêneres, fornecendo uma medida estruturadora do mundo. Tal interpretação hegemônica confunde-se com a noção de perspectiva, o que assinala o caráter imperativo e ordenador deste princípio interpretativo hegemônico. O "pensamento que comanda" não é portanto uma faculdade humana, mas justamente o princípio perspectivístico hegemônico que hierarquiza e comanda o sentido derradeiro que transpassa as múltiplas relações interpretativas que determinam a superfície fenomênica.

Por fim, o aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal* diz que a vontade ainda possui último elemento, a saber, "o afeto do comando". O que esta expressão significa relaciona-se diretamente com o conteúdo significativo do "pensamento que comanda". O elemento de ligação entre estes conceitos pode ser encontrado na ideia de que o afeto do comando refere-se a uma certa "certeza interna quanto ao fato de que é preciso ser obedecido". Neste sentido, "Um homem que quer comanda algo em si que obedece ou em relação ao qual ele crê que obedece". O afeto do comando refere-se ao próprio vivente humano e não somente à estruturação do mundo em geral. Por isso, neste afeto sugere uma certa "certeza interna" referente ao processo de comando e obediência na constituição mesma do homem. À medida que a perspectiva não determina somente a pluralidade de elementos relacionais que compõem a superfície fenomênica mundana, ela repercute diretamente no modo de estruturação da existência humana. Como ficou anteriormente caracterizado, a perspectiva assinala a hegemonia de um princípio interpretativo sintetizador de outros princípios

congêneres que possibilita a gênese da visão e do seu correlato: o visto. Isto mostra que a perspectiva não determina o "mundo circundante" somente, mas também o vivente humano onde ela se instaura. Por isso, a perspectiva conforma existencialmente o ser humano e determina a especificidade de seu modo de ser. Consequentemente, o vivente humano sofre a repercussão existencial da perspectiva que o determina de tal ou qual modo. Se esta perspectiva organiza sinteticamente uma pluralidade de princípios interpretativos, então, no próprio vivente humano instaura-se uma reprodução da agonística que estrutura a superfície fenomênica em geral. Destarte, a perspectiva determinadora da conformação existencial humana necessita hierarquizar elementos interpretativos diversos, que instauram e perpetuam certo embate. Neste sentido, a perspectiva aparece como princípio interpretativo predominante e os demais princípios como obedientes ao imperativo inerente a esta perspectiva dominante. Disto emerge uma relação de mando e obediência definidora do próprio modo de ser do vivente[374]. Ao sofrer a implicação existencial da perspectiva estruturadora de seu ser, o vivente humano apropria-se do jogo de mando e obediência que lhe é inerente. Assim, ele experimenta uma "certeza interna" referente ao jogo agonístico que lhe estrutura e do qual ele participa como aquele que simultaneamente é determinado pelo pensamento que comanda e pelos princípios interpretativos que lhe são obedientes. Como o vivente humano não é a sede (substancial) deste jogo pulsional agonístico, ele é afetado por sua dinâmica. Consequentemente, o "pensamento que comanda", definidor de seu modo de ser, é por ele assimilado como "afeto do comando". Por isso, o "afeto do comando" não faz outra coisa que fornecer a medida determinadora da conformação singular do vivente humano, condutora das múltiplas relações com os diversos princípios interpretativos mundanos. O homem portanto não está condenado a metamorfosear-se incessantemente de acordo com o devir deflagrado pelo jogo agonístico inerente às múltiplas relações entre os princípios interpretativos constitutivos do mundo. O afeto do comando determina o si mesmo (*Sebstsein*) ou si próprio do vivente humano, respondendo pela sua singularidade em meio ao devir inerente à agonística mencionada. Se o devir é incessante, o afeto do comando estabiliza relativamente o singular, possibilitando-o apropriar-se de novas relações com outros elementos fenomênicos, sem que seja necessariamente aniquilado pelos embates que daí emergem. Como afirmou Casanova: o afeto do comando possibilita a "manutenção de si

[374] CF. Za/ZA, II, "Da superação de si". Este texto ainda será tematizado adiante, quando for necessário caracterizar a experiência de autossuperação inerente à vontade de poder.

mesmo sob o horizonte de uma única determinação vital complexa”[375]. Em outras palavras, o afeto do comando responde pela singularidade do vivente humano, ao mesmo tempo que o possibilita abrir-se ao devir proveniente da instauração de novas relações com novos princípios interpretativos do mundo, a partir de um principio sintetizados e estruturador desta multiplicidade. Assim, o vivente experimenta certa unidade ontológica a partir da assunção de uma pluralidade de novos elementos interpretativos. Se o sentimento que compõe a estrutura da vontade possui certa votatilidade, já que se modifica de acordo com a mutabilidade dos elementos que compõem o mundo, o afeto do comando engendra certa estabilidade em meio ao próprio devir.

As considerações precedentes nos possibilitaram caracterizar positivamente o conceito nietzschiano de vontade. Decorrente dos desdobramentos ontológicos do acontecimento da morte de Deus, a vontade não se refere a nenhuma instância metafísica, mas caracteriza o processo conformativo do homem e do mundo, a partir de três instâncias que lhe são congênitas. A vontade é um fenômeno múltiplo composto por sentimento, pensamento que comanda e afeto do comando. Por mais que estes elementos assinalem a determinação da vontade em meio aos seres orgânicos, veremos que seu esquema é transposto analogamente para os seres inorgânicos. Neste sentido, ela determina o mundo em sua polimorfia. Destarte, a vontade assinala um certo ímpeto gerador de sínteses de elementos fenomênicos diversos e da singularidade dos entes. Como a vontade determina-se nos interstícios da superfície dos fenômenos, ela caracteriza-se por estruturar a pluralidade a partir de uma unidade não subjacente aos próprios processos de sistematização destes elementos diversos. Ao mesmo tempo, as sínteses produzidos pela vontade não alijam a entrada permanente de novos princípios interpretativos. Por isso, a vontade está permanentemente exposta ao devir, o que a abre a novas determinações de si mesma [376]. Desta dinâmica, proporcionada pelos sentimentos, pensamentos e afetos, emerge a noção de poder que, como vimos, acompanha a própria vontade. A caracterização do conceito de poder será efetivada no próximo tópico. Como tal conceito determina-se através da noção de *força*, que também caracteriza os elementos que integram a vontade, deve-se caracterizar este conceito para que venha plenamente à luz os contornos do conceito de vontade de poder.

---

375 CASANOVA, 2003, p.295.

376 Isso fica claro em WÖTLING, 2001, p. 56-57.

2.3.2 A semântica das forças e a dinâmica do poder

A caracterização da vontade em Nietzsche, orientada pelo aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal*, descerrou o horizonte hermenêutico para uma reta compreensão do problema do poder inerente ao conceito de vontade de poder. Embora isto contribua sobremaneira com o objetivo do presente tópico, ainda não se pode compreender por que Nietzsche estende o conceito de vontade de poder para o mundo como um todo, abarcando os entes orgânicos e inorgânicos. O aforismo comentado explicitamente privilegia o vivente humano em detrimento dos demais entes que compõem o mundo. A possibilidade de transposição dos aspectos anteriormente elucidados referentes à vontade para a totalidade do mundo encontra-se em Nietzsche em sua *teoria das forças*. Justamente desta teoria emerge com clareza o porquê de a vontade comportar uma determinada dinâmica de poder. Isto porque o que Nietzsche entende por força (*Kraft*) confunde-se com os próprios princípios perspectivísticos de configuração do mundo. Por isso, a teoria das forças permitirá a Nietzsche transpor analogicamente cada elemento pertencente à vontade - sentimento, pensamento e afeto - para os entes em geral. Sabendo que tal conceito surge na obra nietzschiana conjugado com uma veemente crítica ao mecanicismo e a seus pressupostos metafísicos, devemos perguntar aqui antes de tudo: como Nietzsche caracteriza o conceito de força fora do pensamento mecanicista? Quais os problemas deste pensamento, para a teoria das forças? A seguir, deve-se responder primeiramente qual a relação entre o conceito nietzschiano de força e sua noção de poder. No que concerne às duas primeiras questões, um fragmento póstumo da primavera de 1888 nos permite entrar em sua problemática:

> O mundo *mecanicista* é imaginado do modo como o olho e o tato representam um mundo (como "movido") – de modo que ele possa ser calculado, - e de modo que unidades casuais sejam simuladas, "coisas" (átomos), cujo efeito permaneça constante (- transposição do falso conceito de sujeito até o conceito de átomo).
> Conceito de número. Conceito de sujeito. Conceito de atividade (separação entre ser causa e produzir um efeito): que tudo é *movimento*: que onde há movimento, *algo* é movimentado.
> O *fenomenal* é, portanto, a mistura do conceito de número, do de sujeito e do de movimento: dele fazem parte sempre o nosso *olho* e a nossa *psicologia*.
> Se eliminarmos esses elementos, não resta coisa alguma, mas sim *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos: sua essência em sua relação com todos os outros *quanta* em sua "produção-de-um-efeito" sobre os mesmos[377].

[377] NF/FP 14 [79].

Esse fragmento conecta explicitamente a crítica nietzschiana ao mecanismo com sua compreensão da temática do poder. O que Nietzsche está compreendendo por mecanicismo nada mais é que um tipo de pensamento moderno mascarador do remanejamento de certos pressupostos metafísicos da tradição. Este remanejamento é efetivado pela relação entre cálculo, "coisa", movimento, causalidade, átomo e subjetividade. Trata-se, portanto, de pensar o mecanicismo à luz de certos pressupostos da ciência moderna que compreendem a natureza a partir de leis constantes como reguladoras do devir. O devir inerente ao mecanicismo não é outro senão o movimento dos corpos em geral. Por isso, "onde há movimento, algo é movimentado". O mecanicismo, portanto, pressupõe uma regularidade no devir e uma identidade dos corpos em devir. O movimento atua em "algo" previamente constituído. O corpo portanto não é produzido pelo movimento, mas é somente o lugar de sua atuação causal. Porquanto a causalidade é aí pensada a partir da concepção de identidade prévia dos corpos, há uma nítida separação entre causa e efeito. A causa é somente a atuação de um princípio motriz em um determinado corpo previamente constituído. O efeito é previamente calculável, caso se saiba a intensidade deste princípio e as suas características matematizadas do respectivo corpo onde o princípio motriz atua. Assim, a causalidade é pensada à luz de certa compreensão identitária dos corpos: um princípio de movimento atua sobre a "coisa" constituída. Em outras palavras, o pressuposto da compreensão mecanicista de causalidade é a ideia metafísica de "coisa em si". Aos princípios de determinação do movimento de corpos, o mecanicismo chamará de *forças*[378]. Como sua intensidade pode ser previamente medida, então, da relação entre estas e os corpos surge a possibilidade de calcular o movimento. No entanto, justamente a existência deste tipo de corpo previamente formado é colocado em xeque por Nietzsche. Ela é formada por "um *preconceito dos sentidos* e um *preconceito psicológico*"[379] Diferentemente do que se podia pensar, Nietzsche não pensa os sentidos como estando conectados com o devir incessante dos fenômenos. Antes, eles nos levam a acreditar no caráter previamente determinado do seres em geral porque nos mostram entes já conformados, obscurecendo o próprio processo de determinação dos mesmos. Isto possibilita pensar em caracteres ontológicos hipostasiados como suporte dos entes[380]. Tal compreensão não é senão um preconceito porque serve de parâmetro absoluto para a apreensão de todo e qualquer acontecimento. Assim, os sentidos favorecem à noção mecanicista de causalidade e

---

378 Cf. a análise de Casanova em CASANOVA, 2003, §23.

379 NF/FP 14 [79].

380 Cf. JGB/BM, §12 onde Nietzsche associa os sentidos à crença na substância, átomo e matéria.

à sua noção de corpo. Por outro lado, o mecanicismo se apoia em um "*preconceito psicológico*". Este preconceito se esclarece se tivermos em mente a crítica nietzschiana à ideia metafísica de "eu" e sua relação com a "fé" na gramática". Como diz Nietzsche em uma passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*:

> Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em, alemão, da *razão*. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no "Eu", no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas – Só a partir daí a consciência cria então o conceito "coisa"... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, imputado como causa. Somente a partir da concepção do "Eu" segue, enquanto derivado, o conceito "Ser"...[381]

O texto acima conecta linguagem, subjetividade e as demais categorias metafísicas. Todas são norteadas por uma certa compreensão da relação entre "agentes e ações". Esta relação permeia tanto a linguagem, quanto a noção de Eu e seus desdobramentos nas demais categorias metafísicas, No entanto, é somente a partir da linguagem, enquanto "forma mais rudimentar de psicologia", que a noção de Eu e os demais conceitos metafísicos são possíveis. A linguagem é aí rudimentar porque não mais expressa as diversas relações fenomênicas[382]. Antes, ela reproduz um outro tipo de relação, a saber, aquela que conecta "agentes e ações". Neste sentido, todo agente é causa de suas ações. Consequentemente, o agente é o sujeito do qual deriva suas ações como seus predicados. Assim, o sujeito gramatical exige a existência da substancialidade do ente para que dele resultem suas ações. Tal estrutura, segundo Nietzsche, funda primeiramente a noção substancial de "Eu". O "eu" aparece portanto como causa de suas ações, ou seja, o eu é o fundamento de todos os acidentes e modificações humanas. Desta compreensão gramatical do eu surgem as mais diversas categorias metafísicas, que atualizam o conceito de ser enquanto noção primordial referente ao mundo suprassensível. O sujeito gramatical fornece então a medida para uma certa homogeneização ontológica do mundo. Por este motivo, Nietzsche fala de "*preconceito psicológico*".

Da adjunção de *preconceito dos sentidos e preconceito psicológico*, surge, segundo Nietzsche, a noção mecanicista de corpo e seu conceito de causalidade. Todo movimento passa a ser aí pensado como dito a partir da atuação de forças em corpos substancialmente constituídos. Tais corpos funcionam como *átomos* porque respondem pela menor unidade ontológica que serve de campo de atuação das forças em geral. Por isso, Nietzsche chegou a afirmar que "o velho atomismo buscou, além da 'força' que atua, o pedacinho de matéria onde

---

381 GD/CI, "A 'razão' na filosofia", p.5.

382 Cf. NF/FP 14 [22] da primavera de 1888.

ela fica e a partir do qual atua, o átomo”[383]. Sendo átomo, o corpo é compreendido uniformemente, já que interessa para o mecanicismo pensar o movimento dos entes prescindindo da análise qualitativa dos mesmos, ou melhor, reduzindo sua qualidade a algumas categorias de sua origem matemática, como quantidade, diâmetro, altura, largura, massa. Assim, o corpo é passível de ser conhecido não no sentido de sua qüididade, mas segundo as leis que determinam seus movimentos. Através da mensuração da atuação das forças, o mecanicismo descobre a necessidade de um certo tipo de movimento e formula a lei que melhor o descreve. O reino da necessidade, descritos pelas leis mecânicas, reatualiza a noção de mundo verdadeiro da metafísica tradicional. Por isso, a ciência moderna abstrai-se de inúmeros aspectos e elementos pertencentes aos corpos e atém-se à regularidade dos movimentos que, por sua vez, traduzem o que há de verdadeiro no real. Como diz Nietzsche, em fragmento póstumo da primavera de 1888:

> Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” ao seu modo: uma firme *sistematização de átomos* igual para todos os seres e com movimentos necessários - de modo que, para eles, o “mundo aparente” se reduz ao lado acessível a cada ser, segundo sua espécie, do ser universal e universalmente necessário (acessível e também ainda preparado-feito “subjetivo”)[384].

Dois preconceitos orientam essa compreensão dos “físicos”: a noção de mundo verdadeiro e o conceito de átomo. Ambas são debitárias da ideia de linguagem conectada a uma “psicologia elementar”, que reduz o mundo à relação gramatical sujeito/predicado, que, por sua vez, se manifesta na referência causal agente/ações. Ora, disto advém a necessidade de pensar a lei que conduz os corpos como suprassensível e a própria ideia de corpo como substância ou átomo. Isto reinscreve, com o auxílio do “preconceito dos sentidos”, a ideia metafísica de “coisa em si” no cerce do mundo, o que equivale a dizer que a relação subjuga-se aos *relata.* Consequentemente, há certa perpetuação do caráter acidental da relação, como pensara o aristotelismo-tomista, pois, se as forças atuam nos corpos, gerando o devir, os corpos não precisam das forças para serem o que são. Isto contradiz radicalmente o caráter perspectivístico do mundo e do conhecimento. As “leis da natureza” nada mais são que frutos de uma interpretação do mundo alienada do seu próprio caráter interpretativo. Elas pressupõem que a própria natureza seja um “texto” acabado que necessitaria de um leitor para revelar seu sentido absoluto. No entanto, a natureza já é fruto de um processo interpretativo que assinala uma determinada relação agonística derivada da contraposição de diversas perspectivas, cada qual com o “intuito” de sintetizar e ordenar as demais segundo seu modo

---

383 JGB/BM, §17 (trad. PCS)

384 NF/FP 14 [186].

próprio do ser. Como disse Nietzsche em *Para além de Bem e Mal:*

> Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas "leis da natureza", de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se - existem apenas graças à sua interpretação e péssima "filologia"- não são de fato, um "texto", mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!(...) Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda "vontade de poder"(...) e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso "necessário" e "calculável", mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação - e vocês se apressarão em objetivar isso, não? – bem, tanto melhor![385]

O aforismo acima deixa vir à baila o modo como Nietzsche desconstroi peremptoriamente o mecanicismo. Este é, em última instância, uma interpretação que mascara seu caráter interpretativo e por isso não extrai de si suas implicações mais essenciais. Assim, o mecanicismo que norteia a física contemporânea de Nietzsche outra coisa não faz que imprimir no mundo uma regularidade que ele não tem previamente dada e uma constituição que pressupõe a preservação da ideia de "coisa em si". O desmascaramento do caráter interpretativo do mecanicismo corrobora justamente o interpretacionismo nietzschiano. Nesse aforismo, o interpretacionismo apresenta-se conectado com a ideia de que "cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências". Esta consideração é também uma interpretação. No entanto, ela é uma interpretação que se perfaz à luz de um aquecimento máximo ao caráter interpretativo dos processos formadores do mundo e às explicações conceituais deste. Por isso, não há nenhuma objeção à ideia nietzschiana de que o poder tira, a cada instante, suas últimas consequências[386]. Ela emerge em consonância plena com o caráter perspectivístico da efetividade. Neste sentido, a ideia de *poder* possui papel central no pensamento nietzschiano. O que ela, então, significa? No fragmento póstumo que nos norteou até aqui, Nietzsche diz:

> Se eliminarmos esses elementos (Nietzsche se refere aos pressupostos metafísicos do mecanicismo - nossa observação), não resta coisa alguma, mas sim *quanta* dinâmicos em sua relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: sua "produção-de-efeitos" sobre os mesmos.

Nietzsche parte da ideia de que a eliminação dos resquícios metafísicos presentes no mecanicismo liberta o mundo para mostrar-se sem ocultamentos. O que sobra, então, é uma relação entre *quanta* dinâmicos com outros *quanta* dinâmicos. O mundo seria formado por princípios portadores de certa capacidade de autoimposição ante outros princípios congêneres.

---

385 JGB/BM, §22 (trad.PCS)

386 Este problema foi tematizado por MÜLLER-LAUTER,1997, p.120-152.

Como sua essência é relacional, eles não se manifestam de outro modo que não seja produzindo certo efeito no modo de estruturação dos demais princípios. Nesta agonística, eles ganham determinações ontológicas, o que impossibilita pensar em qualquer qüididade para cada um destes princípios. A estes princípios Nietzsche, preservando a nomenclatura do mecanicismo mas não seu conceito, denominou de força (*Kraft*). A força não mais atua sobre corpos pré-formados, átomos ou sujeitos, mas sobre outras forças. Deste embate nasce a intensidade de cada força, ou seja, a quantidade de força inerente ao princípio que determina o mundo. No embate, cada força impõe seu modo de determinação às demais. Como a agonísticas das forças identifica-se com o modo de realização do mundo, cada força, ao impor-se às demais, "almeja" determinar o modo de o mundo conformar-se. Como visto no tópico precedente, tal acontecimento nada mais é que um processo de síntese promovido por uma certa perspectiva interpretativa. Destarte, cada força aparece como um princípio interpretativo ou como uma perspectiva de determinação do mundo. Para que cada força consiga sintetizar ou organizar as demais, ela precisa resistir às suas intensidades e impor a si mesma com um grau maior que as outras. Como disse Nietzsche em fragmento póstumo de junho a julho de 1885:

> A ligação do inorgânico com o orgânico há de jazer na força de repulsão que exerce cada átomo de força. "Vida" haveria de ser definida como uma forma duradoura de processos dos estabelecimentos de força, em que os diversos contendores crescem, de seu lado, de formas desiguais. Em que medida reside também um resistir no obedecer; o poder sobre si não é absolutamente abandonado, Do mesmo modo, há, no mandar, um reconhecer de que o poder absoluto do opositor não está vencido, não está incorporado, liquidado. "Mandar" e "obedecer" são modos do jogo da luta[387].

O fragmento póstumo acima não somente mostra a relação do inorgânico com o orgânico, como define a própria vida como "forma duradoura de *processos dos estabelecimentos de força*". Esta definição não se reduz na obra nietzschiana somente à vida (entes orgânicos), mas ao mundo enquanto tal. Neste sentido, os processos que estabelecem o ser da força nada mais são que a lógica agonística determinante da relação entre as forças. Estas medem forças no confronto porque cada qual deve resistir e impor-se às demais. A resultante deste processo é o estabelecimento de uma certa relação de *mando* e *obediência*[388]. Uma força predominante organiza as demais e estas obedecem ao seu comando. No entanto, mesmo na obediência continua havendo resistência. Por isso, o embate não é finalizado com a síntese realizada pela força estruturadora das demais. Destarte, o devir não é cessado, mas

---

387 NF/FP 36 [22] de junho a julho de 1885.

388 Cf. Za/ZA, II, "Do superar a si mesmo".

perpetuado. Nas palavras de Nietzsche: “tudo o que acontece, todo movimento, todo devir como um constatar de relações de grau e de forças, como uma *luta*...”[389] Desta agonística emerge uma relação de *poder*.

O embate entre as forças proporciona um “espaço” de medição de suas respectivas intensidades. Estas intensidades nada mais são que o grau de capacidade de auto-afirmação e resistência de cada força em meio ao embate com as demais. Como deste conflito surgem arranjos ou hierarquias de forças, estes derivam-se dos *quanta* de poder de cada força. O poder se refere primeiramente ao grau de capacidade de cooptar as demais forças para serem sintetizadas ou hierarquizadas por parte de uma delas. À medida que as forças comandadas não deixam de resistir à força hegemônica, elas também exercem continuamente poder. Por isso, o exercício de autoafirmação e resistência de cada força já é sempre manifestação de poder. Se cada força é sempre relacional e se na relação acontece uma dinâmica de exercício de poder, então, as forças manifestam-se sempre como quantidades ou *quanta* de poder. Aumento e diminuição de poder passam a referir-se à capacidade de cada força em comandar o direcionamento das demais. Uma força que exercita muito poder é sempre aquela que consegue ser a perspectiva estruturadora das demais e, concomitantemente, a que conduz o processo interpretativo determinante do ente em questão.

Ao conectar força e poder, Nietzsche esclarece o modo de determinação da vontade. Se esta fora anteriormente analisada a partir de um aforismo que a reduzia ao vivente humano, com a teoria das forças, as características da vontade aparecem reproduzidas em todos os elementos do mundo. Isto amplia o campo de atuação do conceito de vontade e, também, da sua coadunação com a noção de poder. A força passará a identificar-se com as noções de perspectiva (pensamento), afeto e sentimento e mostrar-se-á como princípio volitivo ou pulsional. Ora, se a força exerce-se como *quanta* de poder, na sua estrutura aparece claramente a co-pertença de vontade e poder presente no conceito de vontade de poder. Justamente este conceito deve ser agora determinado em sua essência. Esta aparece a partir dos desdobramentos das análises precedentes.

2.3.3 A dinâmica da vontade de poder e seu caráter polissêmico

[389] NF/FP 9 [91] de outono de 1887.

O conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*) apareceu em obra publicada somente em 1883, em *Assim falou Zaratustra*. Já na primeira parte da obra, no capítulo "Dos mil e um alvos", em uma pequena passagem, Nietzsche conecta o conceito de vontade de poder ao problema genealógico dos valores: "Uma tábua de tudo que é bom está erguida sobre cada povo. Vede, é a tabua do que ele superou, é a voz de sua vontade de poder"[390]. Neste sentido, a vontade de poder apareceu primeiramente conectado a experiência social de um povo aos valores reguladores do mesmo canalizados nas noções de bem e mal. Como cada povo produziu singularmente seus valores de bom e mal, a vontade de poder aparece aí como principio de determinação do eixo axiológico em torno do qual giram as sociedades. Neste sentido, não há valores absolutos de bem e mal, pois eles expressam configurações distintas da vontade de poder. Já no segundo livro da obra, no capítulo "Do superar a si mesmo", Nietzsche tematiza com mais radicalidade o conceito de vontade de poder. Entretanto, ele aparece aí restrito aos viventes em geral, não mencionando em momento algum o problema dos seres inorgânicos. Nas célebres palavras de Zaratustra: "Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder (...)"[391]. Como dito no último tópico, foi com a teoria das forças que Nietzsche transpôs a noção de vontade de poder para a totalidade do mundo; por isso, somente a partir da força se pode compreender a dinâmica da vontade de poder. Neste sentido, Nietzsche chegou a identificar as duas noções: "Toda força motora é vontade de poder, não existe nenhuma força física, dinâmica ou química fora dela"[392] . Por isso, Nietzsche pôde afirmar: "*Este mundo é vontade de poder – e nada além disso!*"[393]. Porém, antes dessa afirmação, no mesmo fragmento póstumo, Nietzsche diz ser o mundo caracterizado como "força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força."[394] Assim, todos os entes produzem singularmente a mesma dinâmica da vontade de poder compreendida como jogo de forças. Deste jogo advém os elementos inerentes ao conceito em questão. Surge, portanto, a questão: como este jogo caracteriza? Quais são seus principais elementos?

O jogo de forças é sempre agonístico. Como vimos, cada força é ela mesma um

---

390 Za/ZA, I, "Dois mil e um alvos".

391 Ibidem,II, "Da superação de si" (trad. MS)

392 NF/FP 14 [121] da primavera de 1888.

393 NF/FP 38 [12] de junho a julho de 1885.

394 Idem.

quantum de poder porque ela não possui nenhuma *quididade* antes do acontecimento do embate com outras forças congêneres. A força, portanto, é um princípio relacional de configuração do mundo. Ela nunca aparece isolada. Sua singularidade sempre aparece através da relação com outras forças. Seu quantum de poder surge no embate. Como diz Nietzsche: "Indica-se um quantum de poder pelo efeito que ele exerce e ao qual ele resiste".[395]. Se toda força é um *quantum* de poder, o que ela é resulta da relação entre resistência e autoimposição, que se dá no meio do jogo agonístico com as demais forças. O jogo agonístico relacional das forças engendra algumas consequências. A primeira, e a mais obvia, é que pertence ao conceito nietzschiano de força a ideia de pluralidade. Se não há força que não seja relacional, então, a singularidade de cada força só aparece nas relações agonísticas e não fora delas. Como observou Deleuze:

> Não há objeto (fenômeno) que não esteja já possuído, na medida em que ele próprio é não uma aparência, mas a aparição de uma força. Qualquer força está portanto numa relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Uma pluralidade de forças agindo e padecendo a distância, sendo a distancia o elemento diferencial compreendido em cada força e pela qual cada uma se refere a outra: é esse o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche.[396]

A segunda consequência do jogo agonístico-relacional das forças é a produção de hierarquias ou de sínteses comandadas por uma das forças em jogo. Como visto anteriormente, cada força quer a cada vez tirar as últimas consequências de sua relação de poder com as demais. Como nesta relação dá-se uma dinâmica de mando e obediência, então, dela emerge uma hierarquia derivada do poder de comando de uma das forças em relação. Esta hierarquia não se eterniza porque a agonística das forças não é suprimida com sua formação, pois as forças que obedecem ainda exercem poder ao resistir e porque a hierarquia está sempre aberta à entrada de novas forças. Isto assinala portanto o caráter relativo de cada arranjo de forças. E a outra consequência que aqui cabe assinalar é a de que a necessidade de produção de hierarquias não aniquila a agonística do mundo, mas a assimila. Por isso, as conformações dos entes, que sempre resultam destas formações hierárquicas, sempre se perfazem em consonância com a dinâmica das forças, caso esteja exposta permanentemente às consequências últimas da própria agonística das forças, quais sejam, a dissolução de seu princípio de hierarquização ou aumento do poder do mesmo princípio. Isto decorre do fato de que cada força hegemônica que comanda a estruturação das demais, para preservar-se no

---

395 NF/FP 14 [71] da primavera de 1888.

396 DELEUZE, 2001, p.13.

comando, deve cooptar novas forças e subjugá-las ao seu poder de atuação ou então "abrir mão" de sua "posição" de comando e diluir o arranjo das forças em questão.

Dessa dinâmica das forças emerge o conceito de vontade de poder. A vontade de poder indica sobretudo a qualidade intrínseca das forças. Por isso, afirma Muller-Lauter: " O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra-jogo de forças ou vontades de poder"[397]. A identificação entre força e vontade de poder indica que esta última nada mais é que o modo de ser daquela. Por isso, Nietzsche se imbui da tarefa "de definir toda força atuante, como *vontade de poder*"[398]. Assim, como fora observado diversas vezes, com o conceito de força Nietzsche dissemina a ideia de vontade de poder para a semântica mesma do mundo. Não há mais como reduzir a vontade de poder ao princípio estruturador dos viventes. Seres orgânicos e inorgânicos são estruturados pela vontade de poder. Seu influxo é universal e dinâmica não se extingue. Assim, cada ente é formado por um jogo de vontades de poder, que relacionam-se conflitivamante opondo seus *quanta* de poder, no exercício da autoafirmação e da resistência. Desta relação, surgem hierarquias comandadas por uma determinada vontade de poder, que, para perpetuar seu comando, deve dominar as demais vontades de poder. Como diz Nietzsche em fragmento do outono de 1887, ao tematizar a vontade de poder no protoplasma:

> A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*. Ela portanto, procura por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende seus pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e incorporação são antes de tudo, um querer dominar, um plasmar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado totalmente para o poder do agressor e o tenha aumentado.[399]

Esse fragmento póstumo deixa entrever dois sentidos inerentes ao conceito de vontade de poder. O primeiro refere-se à sua pluralidade. `A medida que a vontade de poder necessita da resistências para exercer-se, essas não podem ser nenhuma "coisa em si", nenhum corpo pré-formado, nenhuma subjetividade ou átomo. Como disse Nietzsche: "Vontade, é claro, só pode atuar sobre 'vontade' – e não sobre 'matéria' (sobre 'nervos', por exemplo -)"[400]. Sendo a qualidade das forças, a vontade de poder é sempre relacional. Cada vontade de poder atua sobre outras vontades de poder. Por isso, o conceito de vontade de poder aparece muitas vezes em Nietzsche no plural: vontade*s* de poder. Ela não pode indicar nenhum princípio metafísico de sustentação do mundo porque ela assinala o modo de determinação da força,

---

397 MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75. Cf. também MÜLLER-LAUTER, 1971, Capítulo I.

398 JGB/BM,§36 (trad.PCS).

399 NF/FP 9 [151].

400 JGB/BM,§36 (trad.PCS).

que é um princípio ontológico relacional. Não se pode concordar, portanto, com Jaspers, quando ele diz: "A metafísica nietzschiana da vontade de poder é do mesmo tipo das antigas metafísicas dogmáticas"[401]. Esta afirmação é a conclusão de Jaspers acerca da vontade de poder como princípio metafísico imanente do mundo. Neste sentido, a vontade de poder determinaria o ser de tudo que é de um mundo peculiar. Ela seria o princípio único e uno do qual derivaria todas as múltiplas configurações dela mesma, constituindo a singularidade dos entes. A vontade de poder seria o "absoluto imanente" ao mundo. Assim, Nietzsche imporia dogmaticamente um princípio absoluto do mundo, mesmo que abolisse a transcendência. Ora, por ser o modo de ser da força, a vontade de poder não pode ser um princípio unitário do mundo. Ela não é o uno do qual emerge, por emanação ou não, as múltiplas configurações dos entes. Se a força não tem qualquer propriedade antes do embate com outras forças, então, a vontade de poder, que qualifica as forças como um todo, também não pode ter qualquer identidade fora do conflito com outra vontade de poder. Por outro lado, o fragmento acima fala da vontade de poder no singular. Se a vontade de poder qualifica a força, então, falar dela no singular não pode ter sentido senão a partir da ideia de hierarquia. A singularidade da vontade de poder diz respeito a uma determinada constelação de vontades de poder sob o comando de uma delas. O uno emerge como organização do múltiplo e não como fundamento transcendente. Como diz Nietzsche:

> Toda unidade *somente* é unidade como *organização* e *concerto:* em nada diferente do modo como uma comunidade humana é uma unidade: o *contrário*, portanto, da *anarquia* atomística; por conseguinte, uma configuração de domínio, que *significa* um, mais não *é* um.[402]

O domínio de uma vontade de poder preponderante engendra a unidade de diversas vontades de poder. Neste sentido, não há unidade para além das vontades de poder em conflito. A unidade diz respeito portanto a uma constelação de domínio produzida por um processo de síntese conduzido por uma determinada vontade de poder em sua relação de comando com as demais vontades de poder. Esta unidade está exposta a novos embates e a novas vontades de poder. Consequentemente, ela é sempre refeita, seja abarcando novas vontades de poder a partir do comando de uma delas, ou dissolvendo a respectiva unidade à medida que a vontade preponderante não consegue preservar-se no comando das demais. A unidade, então, emerge de um arranjo do múltiplo, não podendo ser considerada seu fundamento. Como disse Müller-Lauter acerca desta unidade presente na dinâmica da vontade

---

401 JASPERS,1950, p.312.

402 NF/FP 2 [87] do outono de 1885 a outono de 1886.

de poder: “A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de ‘quanta de poder’, se pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder” [403]. Isto suspende a possibilidade de se pensar a vontade de poder como substrato condicionador das múltiplas configurações dos entes. Por isso, a afirmação de Nietzsche: “ - não há nenhuma vontade: há pontuações de vontade, que constantemente aumentam ou perdem seu poder” [404]. Esta ausência de vontade indica a impertinência de se pensar a vontade de poder como sendo o uno substancial de onde provem o múltiplo acidental. Já as “pontuações volitivas” assinalam o caráter relacional e agonístico das forças. Neste embate, umas vontades (forças) aumentam ou perdem poder à medida que se afirmam mais ou menos nesta relação. Das múltiplas pontuações volitivas surge uma síntese comandada por uma delas. Daí advém o uno em meio ao múltiplo.

A expressão vontade de poder enquanto qualidade da força pode ser entendida, caso ela tenha em mente que força é sempre autoafirmativa. Sem fundamentos últimos, ela impõe-se ante as demais. Isto a faz possuir caráter pulsional ou impulsivo. O ímpeto autoafirmativo assinala sua essência volitiva. Como cada força deve medir a intensidade de seu ímpeto em uma relação de poder com as demais, a impulsividade (caráter volitivo) da força efetiva-se como poder. O poder indica o domínio que cada força deve exercer para comandar as demais. Neste sentido, a força possui um caráter volitivo que patenteia-se como poder. Assim, a vontade de poder abarca a dinâmica intrínseca das forças sem referendar qualquer tipo de “fundamento metafísico”. Por outro lado, a vontade de poder diz respeito à hierarquia que resulta deste embate. Ela indica o desapontar de um vetor (força preponderante) organizador das múltiplas forças em relação. Como disse Gerhard: “Vontade – na forma admitida por Nietzsche – é o conceito para a unidade atual das aspirações de preponderância e comando. Ela designa um impulso vetorial a partir de uma multiplicidade de exteriorização de forças e se baseia na dinâmica vivenciada de uma pulsão dominante”[405]. De um modo ou de outro, toda vontade é vontade de poder porque o caráter pulsional ou volitivo da força manifesta-se exercendo poder tanto ao resistir e confrontar as demais forças, quanto tornando-se o vetor que comanda a hierarquia destas últimas.

---

403 MULLER-LAUTER, 1997, p.74.

404 NF/FP 11[73] de novembro de 1887 a março de 1888.

405 GERHARD, 1996, p.265. A partir desta consideração Gerhard, fica claro a definição de Casanova acerca da vontade de poder: “Vontade de poder é o nome da estrutura fundamental de todos os acontecimentos da totalidade, uma vez que todos estes acontecimentos surgem através de uma luta entre possibilidades de condução do processo constante de composição das forças em jogo na realidade e que esta luta sempre resulta no aparecimento de uma via imperativa de expansão destas forças sob o domínio interpretativo de uma possibilidade em específico”. CASANOVA, 2003, p.302.

À medida em que a vontade de poder determina o mundo, este aparece marcado pela alcunha do caos. Neste sentido, o caos não é sinônimo de falta de estruturação. Não se trata, portanto, do caótico o desordenado. O caos indica primeiramente ausência de ordenação metafísica em todo o mundo. Por isso, afirma Nietzsche: " O caráter geral do mundo, no entanto é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas no sentido de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos"[406]. Os antropomorfismos estéticos asseguram uma ordem estabilizadora antes mesmo do processo conformativo do mundo se efetivar. Neste sentido, o caos indica a ausência desta ordem, porem, não a ausência de *necessidade.* A necessidade indica, aqui, o imperativo inerente à vontade de poder que comanda a hierarquia das demais. Entretanto, esta necessidade não define de modo absoluto do mundo. O mundo nunca atinge nenhum "télos" derradeiro. Ela está de modo aberto a novas configurações de si. Justamente esta abertura deflagra o segundo sentido de caos em Nietzsche, a saber, o caos como *abertura*. Para novos processos conformativos gerado pelo embate das forças. Por isso, afirmou Michel Haar que "o caos 'sobrevive' a esta imposição de uma ordem (das vontades de poder – nossa observação) ou de formas". Consequentemente: " Como esta imposição de formas às forças não lhes vêm do exterior, mais ela é uma auto hierarquização, o caos é de certo modo o fim da base ou a matéria primeira da Vontade de Poder" [407]. Justamente porque o caos é inerente ao mundo, a vontade de poder não possui teleologia e seu embate não prevê termo.

As considerações procedentes apresentam duas conclusões iniciais: a) a vontade de poder é o modo de ser da força; b) vontade de poder manifesta-se como vontade de poder e como uma vontade de poder. Neste sentido, a unidade da vontade de poder não anula a multiplicidade das vontades de poder. Antes, a unidade resulta da predominância de uma vontade de poder que comanda o processo de hierarquização das demais. Antes de prosseguir na caracterização deste conceito, cabe assinalar que as considerações efetivadas até o presente momento dissolvem a separação conceitual realizada por Deleuze entre força e vontade de poder. Devido ao poder de disseminação de sua interpretação da obra nietzschiana, cabe aqui algumas observações. A interpretação deleuziana de Nietzsche depende diretamente do modo como ele compreende os modos de ser das forças e das vontade de poder. Toda força manifesta sua diferença de quantidade nos embates com outras forças. Deste diferença

---

406 FW/CG, § 109 (trad. PCS).

407 HAAR, 1998, p.25.

quantitativa advém a diferença deleuziana entre dois tipos de força: uma ativa e outra reativa. Esta diferença está diretamente associada à experiência de mando e obediência que emerge do próprio embate entre as forças. A obediência torna-se uma qualidade das forças subjugadas. Por serem mais fracas, elas caracterizam-se pela reatividade: não tem poder de denominação, somente reagem à intensidade das forças mais poderosas [408]. Por outro lado, as forças mais poderosas são as forças ativas. Elas possuem caráter agressivo, são forças plásticas que imprimem no jogo de forças uma hierarquia e uma determinação. A qualidade das forças deriva da quantidade intrínseca às mesmas. Sua quantidade relaciona-se com seu poder de dominação das demais. Sabendo que toda força só existe em relação com outras forças, pode-se dizer que a qualidade (ou ausência) da força nada mais é que a diferença de quantidade que resulta da própria relação agonística das forças[409].

Para Deleuze, o conceito da vontade de poder relaciona-se diretamente com o conceito de força, porém, não se identifica com ele. A vontade de poder é definida como o "elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o "elemento genético das qualidades dessas forças"[410]. É a vontade de poder que produz a diferença de quantidade entre cada força em relação. Ao mesmo tempo, por ser elemento genético, a vontade de poder engendra a qualidade das forças em relação. Como define Deleuze: " A vontade de poder é o elemento de onde dimanam simultaneamente a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, marca cada força"[411]. Dito de outro modo, a vontade de poder é o princípio endógeno de determinação tanto da qualidade das forças quanto da quantidade da relação entre elas. A vontade de poder, por não se reduzir as forças, é transcendente; porém por não existir sem relação com as forças e fora do mundo, é um princípio imanente. Mas, onde se apoia Deleuze para efetivar esta distinção? Ele se baseia em um fragmento póstumo de junho a julho de 1885, que diz:

> "O conceito de força", com o qual nossos físicos criaram Deus e o universo, necessita ainda de um complemento; é necessário atribuir-lhe um querer interno que designa como "vontade de poder", isto é, como insaciável ânsia por poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc. Os físicos não se libertarão, a partir de seus princípios, do "efeito a distancia": tampouco de uma força de repulsão (ou de atração). Isto não ajuda nada: há de conceberem-se todos os movimentos, todas as "manifestações", todas as "leis" somente com sintomas de um acontecimento interno, por fim servir-se da analogia do homem. No animal é possível derivar da vontade de poder todas as suas pulsões; da mesma maneira, todas as funções da vida orgânica podem ser derivadas dessa única fonte[412].

---

408 CF. DELEUZE, 2001, p.63-64.

409 Sobre esta questão deleuziana, Cf. MACHADO, 1990, p.87-89.

410 DELEUZE, 2001, p.77.

411 Idem.

412 NF/FP 36 [31] de junho a julho de 1885.

Deleuze reproduz esse fragmento póstumo de forma incompleta[413]. Importa a ele destacar que é necessário atribuir ao conceito de força um querer interno que é vontade de poder. Daí ele distingue dois conceitos, apesar de preservá-los conectados essencialmente. Se a vontade de poder é um querer interno e determina o modo de estruturação das forças, então, quem quer não é força, mas a vontade de poder. A força só exerce poder, ao dominar ou subjugar-se às demais. Por isso, a observação de Deleuze: "A força é quem pode, a vontade de poder é, quem quer"[414]. Mesmo sabendo que esta diferenciação serve as interesses de Deleuze de incorporar o transcendentalismo kantiano no pensamento pluralista de caráter empírico, formando a noção de *empirismo transcendental* [415], em Nietzsche, esta diferença não se faz patente. O fragmento póstumo acima reproduzido mostra nitidamente que Nietzsche pensa a vontade de poder como *complemento* ao conceito de força, à medida que este é concebido pelo mecanismo moderno, "com o qual os nossos físicos criaram Deus no universo". A vontade de poder deve ser o complemento *deste* conceito de força porque, como vimos, ele é debitário de pressupostos metafísicos. Como o mundo compõe-se a partir do embate entre vontades de poder e por isso prescinde de fundamentos últimos, então, para que o mundo possa ser pensado propriamente a partir da noção mecanicista de força, esta precisa ser repensada á luz de uma nova qualidade, a saber, a vontade de poder. Assim, o mundo passa a aparecer como malha de forças em relação conflitiva, sem que este conceito de força reinscreva no mundo um princípio metafísico que dissolveu-se com a morte de Deus. Como disse Müller-Lauter: "aquilo que, para a compreensão da efetividade, resulta a *substituição* do conceito mecanicista de força pelo de Nietzsche, torna indispensável um *novo pensar* dos processos da natureza, no qual não pode mais ser atribuída verdade a nenhum "resíduo" da mecânica"[416]. A *complementação* nietzschiana presente neste último fragmento póstumo reproduzido portanto, nada mais é que uma desconstrução do conceito mecanicista de força e sua reconsideração a partir de uma nova *qualidade.* Esta qualidade não lhe é extrínseca, mas deflagra seu modo próprio de ser, caso se dissolva as "vestes" mecanicistas que o conceito de força ganhou na modernidade. Neste sentido, só existe oposição entre força e vontade de poder no pensamento nietzschiano, se aquela for marcada pela compreensão mecanicista. A

---

413 Cf. DELEUZE, 2001, p.76.

414 Ibidem, p.78.

415 Cf. MACHADO, 1990, p.88.

416 MÜLLER-LAUTER, 1997,p.111, nota123.

abordagem deleuziana do pensamento de Nietzsche não assinala um erro de compreensão, mas muito mais interesse de aproximar-se deste filósofo para criar um novo pensamento. Com isto, ficam assinaladas ressalvas em sua interpretação de Nietzsche e a pertinência do caminho até aqui percorrido.

Apesar da pertinência das considerações realizadas até aqui acerca do conceito nietzschiano de vontade de poder, elas carecem da exposição de um elemento essencial até agora desconsiderado: o caráter *autossuperador*, da vontade de poder. Como diz uma famosa passagem de *Assim falou Zaratustra*: "E este segredo a própria vida me confiou: "Vê", disse, *eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo*"[417]. Trata-se de ideia de *Sebstüberwindung* aplicada a "lógica" da vontade de poder. Se a vontade de poder pertence um ímpeto autossuperador, então, esta autossuperação não pode ser pensada dialeticamente, pois a agonística das forças nunca suprime o caos, o que ele abre o campo para perpetuar sua dinâmica sem prever termo algum. Como o caos alija a possibilidade de se pensar em qualquer presença de ordem metafísica nos atos mesmos da agonística das forças, então não se pode conceber qualquer caráter teleológico na dinâmica da vontade de poder. Deste modo, se há um caráter autossuperador no embate entre as forças, então, este nada tem de dialeto, caso este conceito seja pensado hegelianamente como orientado pela *Aufhebung.* Porquanto a autossuperação não possui caráter teleológico, parece que ela incida a presença de um devir incessante por parte dos jogos de poder. Como diz Nietzsche em *O anticristo*: "*Não* satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina)"[418]. Neste sentido, a ânsia por poder inerente a cada força reengendra o conflito entre as forças e este seria perpetuado à medida que as arranja de força fossem reestabelecidas e reestruturadas incessantemente. Assim, o devir se apresentaria como elemento primário de mundo e como sentido derradeiro de toda a vontade de poder. De certo modo, há inúmeros elementos na obra nietzschiana que parecem corroborar esta compreensão de caráter autossuperador da vontade de poder. Um fragmento póstumo da primavera de 1888 é paradigmático:

> A vontade de acumulação de força como específica para o fenômeno da vida, nutrição, geração, transmissão hereditária, para a sociedade, para o Estado, costume, autoridade.- Não deveríamos supor essa vontade como causa motora também na química?- e também na ordem cósmica?
> Não somente energia constante: mas sim máxima economia do consumo: de forma que o *querer-vir-a-ser-mais-forte* a partir de *cada centro de força* seja a única realidade – não autoconservação, mas apropriação, querer-vir-a-ser-senhor, querer-vir-a-ser-mais, querer-vir-

---

417 Za/ZA, II, "Do superar a si mesmo".(trad. MS)

418 AC/AC, §2 (trad. PCS). Este texto também é encontrado em NF/FP 15 [120] do início de 1888.

> a-ser-mais-forte (...)
> A *vida*, como forma do ser que nos é mais familiar, é especificamente uma vontade de acumulação de força-: todos os processos da vida têm aqui sua alavanca-:nada querer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado.
> A vida como caso isolado: a partir daí, essa hipótese se entende sobre o caráter total de existência -: a vida anseia por um sentimento maximal de poder -: é essencial ansiar por mais poder-:ansiar nada mais é do que ansiar poder (...)[419]

Acrescentando o que já foi mencionado, o fragmento acima insere na dinâmica da vontade de poder o elemento de aumento de poder, a partir do *querer-vir-a-ser-mais-forte* inerente a cada "centro de força". Isto parece corroborar a ideia de que a vontade de poder insere no mundo a experiência incessante do devir. Não se trataria, neste caso, da mera alternância de estados fáticos acidentais dos fenômenos. Como disse Heidegger: "A palavra devir, simples e indeterminada, não significa aqui, nem de modo geral na linguagem conceitual da metafísica de Nietzsche, um fluir qualquer de todas as coisas. Não é a mera alternância de estados, nem sequer um desenvolvimento qualquer e desenrolar-se indeterminado"[420]. Tratar-se-ia antes do devir como constantemente rearticulações dos arranjos singulares da vontade de poder, seu embate com as demais coloca em perigo a hierarquia alcançada e dissolve seu arranjo, para que mais poder seja alcançado. Disto advém certa compreensão da ideia de elevação da vontade de poder, que ele alija de si a noção de autoconservação. Por causa desta ideia de elevação, Nietzsche irá empreender uma critica veemente ao darwinismo em geral.

Dito de modo sintético, Nietzsche volta-se contra o darwinismo por causa de alguns elementos que este possui que contradizem o aspecto elevador da vontade de poder. A *struggle for life* darwiniana posiciona a agosnística da vida como subserviente à experiência da conservação. Transpondo a teoria malthusiana para o reino da vida, Darwin compreendeu a existência a partir da noção de escassez dos meios de sobrevivência para os viventes em geral. Enquanto os viventes se reproduziam intensamente e em quantidade abundante, os meios para que suas vidas se desenvolvessem tornavam-se exíguos. Emergiria daí, então, a *struggle for life,* ou seja, a agonistica entre os viventes para assegurar os meios necessários para sua subsistência. Isto mostraria justamente que o vivente almeja conservar sua existência a qualquer custo. A vida, portanto, estaria condicionada pela carência e seria possível somente posicionando a luta como meio de autoconservação. Isto inverte o sentido de *autoelevação* da

---

419 NF/FP 14 [81].

420 HW, p. 212/CF., p. 265. O problema de interpretação heideggeriana de Nietzsche será abordado na próxima seção. Não interessa, aqui, portanto, a inserção heideggeriana de Nietzsche no "rol" da metafísica, mas somente sua compreensão do devir nietzschiano, que nos possibilita evidenciar esta problemática em relação à dinâmica da vontade de poder.

própria vontade de poder e subsume a ideia de ânsia por poder inerente aos centros de força. Por isso, diz Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos:*

> *Anti-Darwin*. No que concerne à celebre luta pela *vida*, ela me parece a princípio mais afirmada do que provada. Ela acontece, mas enquanto a exceção, o aspecto conjunto da vida *não* é a indigência e a penúria famélicas, mas muito mais a riqueza, a exuberância, mesmo o desperdício absurdo – onde há luta, luta-se por *poder*... Não se deve confundir Malthus com a natureza. No entanto, suposto que haja esta luta –e, de fato, ela se dá –, ela transcorre infelizmente de modo inverso ao que a escola de Darwin deseja; de modo inverso ao que talvez se *pudesse* desejar: isto é, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções.[421]

O sentido da luta (agonística) da vida não é a conservação e a escassez, mas a elevação e a abundância. Ora, se aqueles que sobrevivem são os que *vivem para se conservar*, então, a evolução darwinista não parece ter como sentido o aprimoramento, mas a perpetuação dos enfraquecidos. Esta fraqueza está relacionada com um outro pressuposto presente do darwinismo criticado por Nietzsche: a relação adaptativa entre *interioridade e exterioridade*. No darwinismo são as condições exteriores que determinam o vivente. É a partir destas condições que a luta é travada. Daí advêm a adaptação e a conservação vitais. No caso da vontade de poder, a exterioridade é o âmbito de sua atuação criativa. É nela que esta produz formas a partir de si mesma. Como diz Nietzsche em fragmento póstumo do final de 1886 a primavera de 1887: "A vida não é adaptação de condições internas a externas, mas sim vontade de poder, a qual, a partir de dentro, submete a si e incorpora a cada vez mais o exterior'"[422]. A perspectiva de Darwin privilegia um tipo de vida que não se perfaz em sintonia plena com a vontade de poder. A agonística da existência não tem como pressuposto algo de privativo ou algum tipo de escassez. Tampouco é condicionada por qualquer "ditadura das circunstancias". Antes, a agonística tem como sentido a elevação de poder, e nada mais[423].

A crítica nietzschiana do darwinismo parece corroborar a ideia de autossuperação como incessante elevação em direção ao acúmulo de poder. Isto se coadunaria com a ideia de devir como aspecto primário da vontade de poder. Consequentemente, a característica fundamental da vontade de poder seria justamente sua instabilidade congênita. No entanto, isto inviabiliza a conquista da singularidade por parte dos entes em geral, o que contradiria uma preocupação antiga do próprio Nietzsche. Na segunda de suas *Considerações Intempestivas*, ele afirma: "Ainda virá o tempo em que se abdicará sabiamente de todas as construções do processo do mundo ou mesmo da história da humanidade, um tempo em que

---

421 GD/CI, "Incursões de um extemporâneo",§14 (trad. MAC modificada). Sobre a crítica nietzschiana de Darwin, Cf. JÚNIOR, 2001, sobretudo os capítulos II e III, além de MARTON, 2000, capítulo I.

422 NF/FP 7[9].

423 Cf. FW/GC, §349.

não se considerará mais de modo algum as massas, mas de novo os singulares, que estabelecem uma espécie de ponte por sobre a corrente desértica do devir" [424]. O devir, então, é uma "corrente desértica". Nele, portanto, nada se frutifica. Por isso, a preocupação é o engendramento do singular, que estende sua ponte sobre a desertificação do devir. Neste escrito, que tematiza a relação de homem moderno com a ciência histórica, Nietzsche apresenta a necessidade de o vivente humano, diferente dos animais, esquecer o fluxo incessante do vir-a-ser. Sem este esquecimento, não haveria a possibilidade do homem cunhar alguma estabilidade que tornasse a existência possível. O homem pularia de instante em instante, sem experimentar alguma ligação entre eles. Isto seria um sentimento histórico que inviabilizaria por completo a própria vida. Nas palavras de Nietzsche:

> Pensem no exemplo mais extremo, um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenando a ver por toda a parte um devir: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do devir; como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo. A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida.[425]

A impossibilidade de pensar a vida humana em sintonia plena com torrente do devir levou Nietzsche a pensar uma noção conceitual que desse conta de transitoriedade da existência em consonância com alguma densidade ontológica de vivente humano. Em outras palavras, Nietzsche enfrentou o problema do devir, buscando encontrar um princípio ontológico que possibilitasse ao homem a experiência da singularidade, sem que esta não fosse dissolvida a todo instante. Tal princípio não proviria de alguma dimensão ontológica transcendente, mas do cerne mesmo do vivente humano e um meio ao devir que o caracteriza. Nietzsche o denomina de força plástica. Justamente este princípio regularia o modo de relacionamento positivo com o devir. Como o devir assinala justamente a manifestação de instantes que *passam*, ele deflagra a presença da *história* na experiência do vivente humano. Neste sentido, é a noção conceitual de *força plástica* que possibilita ao homem uma experiência "saudável" da história. O que Nietzsche entende por este conceito vem a luz em uma passagem do primeiro parágrafo da *Segunda Consideração Intempestiva*:

> Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura.*
> Para determinar este grau e, através dele, então, o limite, no interior do qual o que passou

---

424 DS/ Co.Int, §9 (trad. MAC modificada)

425 Ibidem,§1(trad. MAC modificada).

> precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o coveiro do presente, seria preciso saber exatamente qual é o tamanho da *força plástica* de cada homem, de um povo, de uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas (...) Quanto mais a natureza, mais íntima de um homem tem raízes fortes, tanto mais ele estará em condições de dominar e de se apropriar também do passado (...) O que uma tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer; esse homem não existe mais, o horizonte está fechado e completo, e nada consegue fazer lembrar que para além deste horizonte há ainda homens, paixões, doutrinas, metas. E isto é uma lei universal; cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si, e, em contrapartida, se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no interior ele próprio um olhar estranho, então definha e decai lenta e precipitadamente em seu acaso oportuno (...)
> Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.*[426]

O conceito de força plástica se constitui em uma relação essencial com a noção de história na obra inicial de Nietzsche. O que ele está aí entendendo por história é, sobretudo, a noção de historiografia moderna. Esta se constitui através de uma objetivação teórica do passado e se funda na presença da memória do vivente humano. Diferente dos animais, os homens possuem *memória*. Justamente por isso eles não vivem imersos nos instantes sem conectá-los entre si. Antes disso, a memória articula essencialmente a vida humana com o passado, exigindo uma postura em relação a este. Somente nesta articulação suas ações ganham sentido e ele se abre ao presente e ao futuro. De um modo de o homem comporta-se perante ao passado advém a historiografia. Ela é debitária de uma compreensão peculiar do passado na modernidade ocidental. Trata-se da ideia de autonomização do passado perante o futuro e da possibilidade de acessá-lo objetivamente – ou seja, *desinteressadamente* – através da ciência histórica. Esta última almejaria reter o passado de alguma maneira para que os homens do presente controlassem o seu caráter fugaz, já que ele mesmo é sinal do poder corrosivo do devir. Como o passado foi um dia produzido pelas ações de certos homens, a ciência histórica ater-se-ia ao que fora feito em detrimento do próprio fazer. É neste sentido que a passagem acima articula insônia e degradação vital. O sentido histórico, por ater-se ao passado como conjunto de feitos autonomizados, se desvia do campo aberto pelo presente possibilitador do *por-fazer*. Isto é uma certa insônia, porque o homem moderno não se deixa "envolver pela atmosfera de esquecimento em que se constituem os sonhos e a se entregar ao empenho constitutivo da ação"[427]. Isto faz sucumbir o vivente, pois ele mesmo determina-se a partir de suas ações presentes. A criatividade inerente ao efetivar-se das ações presentes depende de uma relação com o passado, sem o afã de retenção do mesmo. Isto significa que

---

426 Ibidem,§1(trad. MAC).

427 CASANOVA, 2003, p.112.

há necessidade de um certo grau de *esquecimento.* Este grau não é determinado *a priori* por nenhum critério extrínseco à própria existência do vivente humano. Sua mensuração é dada por um princípio que lhe é endógeno, a saber, *a força plástica*. Esta força é pensada como um princípio que cresce a partir de si mesmo de modo singular. Na sua atuação, o vivente humano incorpora e assimila o passado em seu presente, ou seja, suprime o hiato entre passado e presente, levando o primeiro a ser "matéria-prima" para a constituição do segundo. No entanto, não é todo passado que é incorporado. Nietzsche diz que o que a força plástica não está em condições de incorporar "ela sabe esquecer". Isto é o sinal de que este princípio tem como característica essencial a *seletividade*. Como é que ele cria o critério para a seletividade e como a relação que o vivente instaura como o passado possui importância capital para sua determinação, então, a *força plástica* identifica-se com o princípio que responde pelo processo de singularização do vivente humano. Por isso, Nietzsche afirma que `a força plástica pertence uma dinâmica de *apropriação*. Como afirmou Casanova, apropriar é sobre tudo "lançar a marca do próprio sobre a sua respectiva alteridade" e simultaneamente "subsumir esta alteridade ao âmbito de sua realização" [428]. Neste processo apropriativo, o *si mesmo* do vivente humano (*Selbstsein*) se determina criativamente. Por isso, Nietzsche chamou o princípio de singularização de força plástica. Ele é *plástico* porque é criativo e é uma *força* porque se autodetermina como a *dynamis* grega. De acordo com o grau de força plástica, o singular possui certo nível de relação incorporadora do passado e certa força de determinação do próprio presente e do futuro. Como o *si mesmo* do vivente humano é construído em meio a esta relação com o passado e também em meio às ações presentes, que determinam antecipadamente o futuro [429], então, ele se constitui processualmente, ou seja, ele é produzido por certo *devir*. Apesar de deveniente, a força plástica engendra o *singular* humano. Isto resolve o problema do caráter desertificador do devir em geral. Nietzsche pensa um princípio ontológico que responde pela geração de uma "identidade" não-metafísica – portanto, sem pretensão de ser eterna – em um vivente específico (o homem), que existe em sintonia plena com o devir. Assim, ele garante uma estabilidade não metafisica do singular em meio ao devir, ao mesmo tempo que faz do devir o "lugar" de conquista da própria singularidade.

O problema da *Selbstüberwindung* da vontade de poder não pode ser pensada à luz da

---

428 Ibidem, p.144.

429 Cf. Ibidem, §10.

ideia de um devir sem travas. A impossibilidade de singularização do ente não caracteriza a compreensão nietzschiana da vontade de poder. Em última instância, a vontade de poder efetiva uma certa reapropriação tardia da noção de força plástica presente na obra de juventude, à luz dos desdobramentos ontológicos do acontecimento da morte de Deus. Se Nietzsche muitas vezes acentua o caráter instável e deveniente inerentes `a vontade de poder, isto se dá por causa daqueles contra os quais ele se opõe, que são marcados sobretudo por noções metafísicas ou científicas que acentuam a importância ou necessidade do conceito de estabilidade para se pensar o próprio devir. *Esta* estabilidade se oporia ao próprio devir. No entanto, não se pode dizer que este seja o elemento central do conceito de vontade de poder. Nietzcche não defende de modo algum a ideia de metamorfose constante dos entes. Isto seria, na linguagem da *Segunda Intempestiva*, tornar-se "leal discípulo de Heráclito", o que inviabiliza a existência. A questão é saber como a noção de *autossuperação* se coaduna com o problema da singularidade. Um trecho de um fragmento póstumo da primavera de 1888 nos abre um campo positivo para pensar esta questão:

> A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um páthos – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um produzir-um-efeito[430].

Esse fragmento desconstroi duas noções fundamentais da tradição: a noção de ser e a de devir. A primeira é mais fácil de compreender. Para Nietzsche, ser significa sobretudo "mundo suprassensível". Por isso, o ser tem como atributo a *imutabilidade*. Ele é uma presença constante que opõe-se ao devir [431]. Ora, se a vontade de poder não possui fundamentações metafísicas e refere-se ao jogo agonístico das forças, então, ela "não é um ser"; ela nada tem a ver com qualquer sentido substancial dos conceitos metafísicos. Por outro lado, ela "não é um devir". Isto parece contraditório, pois a instabilidade da vontade de poder parece identificá-la justamente com o conceito de devir. No entanto, seu elemento primário é outro. Trata-se do conceito de "pathos", comumente traduzido por *afeto*. Se nos lembrarmos das considerações anteriores acerca do aforismo 19 de *Para além de Bem e Mal*, então, tudo se torna mais claro. Neste aforismo, Nietzsche assinala que pertence à vontade um ingrediente chamado "afeto do comando", que relaciona-se diretamente com a noção de "pensamento do comando", outro elemento da vontade. Apesar da vontade ter sido aí relacionada com o vivente humano, como vimos, suas características, a partir da teoria das forças, disseminaram-se para a totalidade do mundo. A vontade mesma assinala uma qualidade da força. Neste

---

430 NF/FP 14[79].

431 Cf.GD/CI, "A 'razão' na filosofia".

sentido, o problema do *páthos*, conectado com o conceito de vontade de poder, refere-se diretamente ao "*páthos* do comando" tematizado anteriormente. Como visto, o afeto do comando nada mais é que a "certeza interna" do vivente humano quanto à perspectiva que comanda a hierarquia da malha vital que ele é. A perspectiva estruturadora (pensamento do comando) não é somente um elemento interpretativo sintetizador do jogo agonístico do mundo. Ele "ricocheteia" no modo de existência daquele que é por ele conduzido. Em outras palavras, o vivente humano é afetado (*páthos*) pelo pensamento do comando e conduz-se segundo seu poder de determinação. `A medida que este afeto assinala a assunção do princípio de unificação de um determinado vivente, então, ele é responsável pelo *si mesmo* ou *próprio*, ou seja, ele é um princípio de singularização do homem. Se a vontade é sempre vontade de poder e esta qualifica a atividade das forças, pode-se dizer que o afeto do comando é o princípio de singularização do ente porque ele é a força mais poderosa. É responsável por sintetizar e hierarquizar as demais forças e engendrar a unidade vital de um determinado vivente humano. Ora, sem este princípio de unificação não é possível perpetuar a agonística das forças. Ele é o pressuposto para que um determinado singular se exponha a novas forças e refaça seu arranjo existencial. Como a noção de *páthos* relaciona-se com o conceito da vontade de poder e este refere-se tanto aos entes orgânicos quanto aos inorgânicos, então, o problema do *páthos* (afeto do comando) não se restringe ao vivente humano. Ele se estende analogicamente para todo e qualquer ente. Por isso, somente a partir do princípio de singularização há possibilidade de se produzir um devir. As mudanças nos arranjos existenciais dos entes dependem, portanto, da presença de um princípio de unificação da pluralidade de forças que os compõem. Sem este, o devir não se efetiva. Neste sentido, as noções de conservação e autossuperação dependem deste *páthos* para serem compreendidas.

À medida que é inerente ao mundo o caos, nenhuma configuração da malha de poder que determina a singularidade do ente pode ter a pretensão de se eternizar. O caos assinala um tipo de abertura ontológica permanente que inscreve no mundo uma indeterminação radical, o que descerra o horizonte de perpetuação do jogo conflitivo das forças, desestabilizando a singularidade dos entes. Isto expõe os singulares a novos elementos relacionais, além de perpetuar o exercício de poder da totalidade das forças que compõem a malha de um existente. Por isso, pertence à noção de vontade de poder o lançar-se-para-além-de-si (*Übersich hinaus werfen*) e um querer-para-além-de-si (*Übersich hinaus wollen*) [432]. Em

[432] Cf. CASANOVA, 2003b, p.345.

outras palavras, a singularidade de um ente, formada pela preponderância de uma determinada vontade de poder (afeto do comando), está exposta `a necessidade de lançar-se para além da conformação já alcançada para prosseguir comandando. Nesta abertura, a entrada de novas forças ou a continuidade da oposição às forças dominadas, emerge o movimento de autossuperação ou elevação. A elevação, portanto, refere-se ao aumento de poder do afeto do comando em sua função de elemento sintetizador de uma pluralidade de forças. A autossuperação neste sentido está relacionada diretamente ao conceito de conservação. À medida que novos elementos entram na malha do poder comandada por um centro perspectivo de força e este impõe seu poder de comando dominando-os, acontece o movimento de autossuperação, que ratifica a conservação desta perspectiva dominante na condução do singular. Este processo está descrito em um fragmento da primavera de 1888:

> Fraqueza da vontade: esta expressão é uma alegoria que pode conduzir ao erro. Pois não há nenhuma vontade e, consequentemente, nem vontade forte, nem vontade fraca. A multiplicidade e a desagregação dos impulsos, a falta de sistema que os articule resulta como "vontade fraca"; a coordenação dos mesmos sob o predomínio de um singular resulta como "vontade forte"; no primeiro caso há oscilação e falta de um fiel da balança; no segundo, precisão e clareza do direcionamento[433].

O texto acima articula os conceitos de *fraqueza* e *força* com a dinâmica da vontade de poder. Como esta acontece em meio a uma multiplicidade de elementos relacionais (forças), não pode existir algo como uma vontade fraca ou forte que não provenha da articulação desta pluralidade. Força e fraqueza são qualificações de dois modos diversos de determinação da vontade de poder. Na fraqueza, não há um sistema que articule e unifique a pluralidade das forças em conflito. Já na vontade de poder forte, emerge um princípio de síntese dos elementos em conflito. Ora, como vimos, este princípio é juntamente o elemento responsável pela singularização do ente. Por isso, a singularização emerge da sistematização de uma diversidade de forças desarticuladas. O processo sistematizador não é outro senão um acontecimento de *integração* do múltiplo sob o poder de comando de uma determinada força (afeto do comando). Como o *caos* expõe cada singular à necessidade de autossuperar-se, a elevação de si se dá através de um processo de integração do alheio ao próprio. Nesta assimilação, a elevação conserva o singular à medida que identifica ou expande o poder do elemento que o unifica. Como somente na "vontade forte" aparece claramente o modo de divergência da vontade de poder em sintonia plena com a sua dinâmica mais própria, nela, ratifica-se a consideração anterior de que somente a partir do *páthos* (princípio sistematizador) pode-se pensar o acontecimento do devir. Este portanto não é o elemento

---

433 NF/FP 14 [219]

essencial da vontade de poder porque somente a partir do afeto do comando o singular devém, reestruturando a si mesmo e abrindo-se `a autossuperação.

As informações anteriores mostraram não somente o caráter polissêmico da vontade de poder, mas assinalaram o propósito último deste conceito. Ele responde pela determinação do singular em meio à assunção do acontecimento do devir. A vontade de poder nos permite conceber uma *estabilidade relativa* do singular consoante à experiência do devir. Por isso, seu sentido não é garantido pela contraposição às noções conceituais da metafísica, mas sobretudo pela capacidade de repensar o singular à luz do horizonte ontológico que se abre a partir da morte de Deus. Neste sentido, as presentes considerações reposicionam a famosa abordagem de Müller-Lauter referentes ao conceito da vontade de poder. Este renomado comentador de Nietzsche, de grande importância para as atuais pesquisas da obra do filósofo, deparou-se com uma miríade de intérpretes que compreendiam a vontade de poder como um tipo peculiar de conceito metafísico. Posicionando este conceito frente à compreensão nietzschiana da metafísica, conhecida como teoria dos dois mundos *(Zweiweltentheorie*) [434], Müller-Lauter entendeu que a ideia de vontade de poder não se inscreve *neste* conceito da metafísica. Por isso, ela não é nenhuma substância, tampouco o uno de onde o múltiplo emana. Como já dito, ela é o modo de ser da força. Por isso, se ela determina o mundo enquanto tal, então, ele é composto por vontades de poder em conflito, que se organizam em unidades temporais que constantemente se desfazem. O acento portanto é dado ao aspecto desfundamentado e instável do devir. Nas suas palavras:

> Se não há nenhum ser no sentido do estável, então não há também nenhum átomo. Não apenas o de uma formação de domínio organizada não tem *tal* ser, porém também o múltiplo "combinado" em uma formação não "é", na medida em que é pensado como constituído a partir de unidades fíxas. O múltiplo dos *quanta* de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados últimos quantitativamente irredutíveis, não como pluralidade de "mônadas" indivisíveis. Deslocamentos do poder no interior de organizações instáveis permitem que de um *quantum* de poder advenham dois, ou que dois se tornem um. Se nós nos servimos dos números num sentido estabilizador e definitivo, então há que ser dito que o "número" dos seres permanecem sempre em fluxo. Não há nenhum *individuum*, não há nenhum último, indivisível *quantum* de poder por detrás do qual cheguemos [435].

Toda sua interpretação objetiva pluralizar e fluidificar o conceito de vontade de poder. Com isto, Müller-Lauter acredita que Nietzsche esteja repensando o mundo para além das dicotomias metafísicas em geral. O mundo, então, é fluxo de forças ou um movimento incessante de vontades de poder. Disto fica claro que toda sua abordagem da *unidade* inerente à dinâmica da vontade de poder fica subjugada à valorização da pluralidade de vontades de

---

434 Cf. MÜLLER-LAUTER,1997, p.52.

435 Ibidem, p.77-78.

poder na constituição do mundo. Por isso, a questão da singularidade não é mencionada e a defesa do devir parece ser aí uma solução para o problema da ausência do ser. Justamente isto assinala um certo reducionismo em sua abordagem do conceito de vontade de poder. Ela não explica como Nietzsche pensa a "estabilidade relativa" do singular sem se tornar um "fiel discípulo de Heráclito", ou seja, sem ser tragado pela "corrente desértica do devir". Isto no entanto não invalida ou rebaixa suas análises do conceito de vontade de poder. De modo algum é possível negar a importância de sua tentativa de desubstancializar a vontade de poder e pluralizá-la. O problema é que os aspectos valorizados por Müller-Lauter neste conceito não esgotam sua dinâmica e não descrevem o problema principal que está aí em jogo.

O percurso percorrido até o presente momento mostrou como Nietzsche desdobrou as consequências ontológicas da morte de Deus, chegando ao conceito de vontade de poder que descreve a lógica das relações e possibilita pensar a dinâmica de constituição do singular em um mundo marcado essencialmente pela presença do devir. Embora o conceito de vontade de poder assinale um novo princípio ontológico de constituição do mundo destituído de suportes metafísicos, somente este conceito não explica como Nietzsche encontra sentido "pleno" ou "denso" para a existência do singular em meio ao devir. Como o devir fornece `a existência um sentido pleno? Até que ponto a noção de autossuperação garante ao singular alguma plenitude ontológica? Em que horizonte move-se a vontade de poder para que ela forneça ao singular uma certa densidade de ser? A resposta nietzschiana a estas questões está no *sentido temporal* de uma das formulações do conceito de *eterno retorno do mesmo*. A partir da conexão deste conceito com a noção da vontade de poder, caracterizaremos plenamente a compreensão nietzschiana de mundo e, por fim, teremos encontrado o solo adequado para uma caracterização primária da experiência da hierofania em sua obra.

2.4 **O eterno retorno como horizonte temporal do mundo**

O conceito nietzschiano de vontade de poder mostrou, até o presente momento, como se caracteriza o mundo a partir da transformação no modo de compreensão do real a partir da morte de Deus. Como lógica da relação, a vontade de poder descreve o embate entre centros perspectivísticos de força e também o vetor que deste embate emerge, respondendo pela singularidade do ente. Como visto, a vontade de poder não somente funciona como agente mobilizador da critica nietzschiana às diversas doutrinas metafísicas do ser. Tampouco

desconstroi somente o primado da ideia de *conservação* da biologia novecentista. Tudo isto certamente relaciona-se com o conceito de vontade de poder, o que o conecta diretamente com a experiência do devir. No entanto, a vontade de poder, em última instância, explicita o acontecimento da singularização dos entes em meio ao devir inerente ao embate entre as forças que compõem o mundo. Por isso, Nietzsche caracteriza a vontade de poder como *forte* ou *fraca* se a singularidade do ente que ela engendra é capaz ou não de expandir seu poder de realização (autossuperação), caso novos elementos se inscrevam em sua constelação de forças. A vontade de poder forte então seria aquela cujo singular por ela estruturado conseguiria justamente abrir-se a novos embates com outras forças, cooptando-as ou apropriando-as ao colocá-las a serviço do seu poder de comando da respectiva constelação de forças que ele conduz. Já a vontade de poder fraca não seria capaz de autossuperar-se a partir da sua exposição a novos embates com novas forças ou mesmo a novos embates com as antigas forças que compõem o arranjo que ele comanda. Assim, o singular sofreria a dissolução de sua composição. Se esta dinâmica explica como o singular se estabelece ou se dissolve em meio à torrente do devir, ela mesma não deixar vir à luz o modo como Nietzsche reinscreve certa plenitude ontológica no mundo regido pela vontade de poder. As configurações singulares não são necessariamente duradouras. O sempiterno embate entre as forças garantido pelo caos que permeia o mundo, não nos permite falar em estabilidades absolutas. Do mesmo modo, a necessidade do singular autossuperar-se, para perpetuar seu princípio de estruturação, não garante nenhuma estabilidade perene. Como pensar qualquer *densidade ontológica* em um mundo que jamais suprime a instabilidade dos átrios dos singulares que o compõe? Em outras palavras, como pensar em plenitude ontológica em um mundo marcado congenitamente pelo caos? A doutrina do eterno retorno, como afirmado anteriormente, é a respostas para estas questões. Um fragmento póstumo do final de 1886 a primavera de 1887 mostra explicitamente como o eterno retorno é o conceito que apresenta o problema da densidade ontológica em meio à dinâmica da vontade de poder:

> *Imprimir* no devir o caráter de ser - eis a *mais elevada vontade de poder*.
> *Dupla falsificação*, a partir dos sentidos e a partir do espírito; para manter um mundo do ente, do que permanece, do que equivale etc.
> Que *tudo retorna*: esta é *a mais extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: ápice da consideração*[436].

Esse fragmento conecta explicitamente "a mais elevada vontade de poder" com o conceito de eterno retorno. Justamente nesta conexão está o "ápice da consideração". A co-

---

[436] NF/FP 7 [54].

pertença de eterno retorno e vontade de poder imprime “no devir o caráter de ser”. Vale lembrar que Nietzsche entende “ser” no sentido de suprassensível. Como este é eterno, ele tem como atributo a *estabilidade.* Causa justificadora do devir e fonte de um sentido existencial absoluto, o ser sempre se caracterizou por fornecer ao mundo e `a existência humana a densidade de ser carente no mundo sensível. Por isso, somente a partir do ser o devir ganhava sentido. Com a morte de Deus, como visto, o devir ascendeu à dinâmica agonística do jogo das forças e, assim, passou a ser elemento essencial na constituição do mundo. A mais elevada vontade de poder “seria aquela que imprimiria no devir o caráter de ser” justamente porque engendraria uma certa estabilidade no singular que dotaria sua dinâmica de densidade ontológica, sem alijar de si o devir. É o próprio devir que ganharia o caráter de ser, porém, sem que com isso se lance não de qualquer *estabilidade metaempírica.* A aquisição desta densidade ontológica fornecida por um tipo de realização ou efetivação da vontade de poder é possibilitada pela doutrina do eterno retorno do mesmo. Cabe agora perguntar até que ponto isso é possível. Para sabê-lo, é necessário investigar como esta doutrina se caracteriza. Sabe-se, porém, que este conceito ganha diversas vozes na obra nietzschiana, desde que a partir de 1881 Nietzsche passou a pensá-lo. Importa aqui caracterizar sobretudo como este conceito reelabora a noção de tempo, nele inscrevendo a noção de eternidade. Justamente *esta* eternidade fornece o horizonte de realização de um tipo específico de vontade de poder, ao mesmo tempo que dota o singular de densidade ontológica. Como a ideia nietzschiana de hierofania advém justamente do seu conceito de eternidade, o aspecto temporal do eterno retorno que aqui será tomado como fio condutor nos favorecerá sobremaneira. Com isto, não desconsideremos outros aspectos deste conceito. Antes, eles serão mencionados como vozes específicas desta doutrina, que tem como sentido áureo responder pelo peso ontológico de um mundo constituído pela vontade de poder. Assim, levantamos a hipótese de que somente a partir da caracterização do conceito eterno retorno como horizonte temporal de realização da vontade de poder pode-se saber o “lugar” das outras vozes desta doutrina na obra nietzschiana. Trata-se então de considerar a ideia de que este conceito assinala a eternidade como horizonte de realização da “*mais elevada vontade de poder”*, como sendo o sentido último das múltiplas vozes desta doutrina, ou seja, todas as suas vozes têm como “pensamento de comando” a voz primordial da eternidade como horizonte de deslocamento da vontade de poder. Por isso, pode-se entender *perspectivisticamente* estas vozes, sem perder de vista qual delas comanda as demais. Para

que estas considerações sejam aqui abarcadas segundo os propósitos desta investigação, o capitulo "Da visão do enigma", da terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, servirá de fio condutor.

2.4.1 Considerações iniciais sobre "Da visão do enigma", *de Assim falou Zaratustra*

O capitulo "Da visão e do enigma" da terceira parte *de Assim falou Zaratustra*, foi dividido por Nietzsche em suas seções. No entanto, o texto possui subdivisões. Ele comporta uma introdução que explicita a situação essencial de Zaratustra antes de narrar sua visão e seu enigma. A seguir, o texto caracteriza a primeira parte do enigma, a partir do embate entre Zaratustra e o espírito de peso, seu maior inimigo. Na segunda seção, Zaratustra assinala sua compreensão do eterno retorno, contrapondo-se a concepção do espírito de peso. Por fim, Zaratustra narra a visão de um pastor sendo enforcado por uma serpente e a resolução desta situação. Devido a multiplicidade de partes e elementos presentes neste capitulo de *Assim falou Zaratustra*, é necessário dividí-lo em suas principais partes para que possa esclarecer melhor seus aspectos. Trata-se agora de perguntar pela situação existencial do personagem Zaratustra no texto referido. Para responder esta questão, deve-se levar em conta o texto inicial de "Da visão e do enigma":

> Tão logo entre os tripulantes se soube que Zaratustra estava a bordo – pois um homem, vindo das ilhas bem-aventuradas, subira com ele para o navio – houve grande curiosidade e expectativa. Mas Zaratustra guardou silencio durante dois dias, frio e surdo de tristeza, a tal ponto que não respondia nem a olhares nem a perguntas. Na noite do segundo dia, contudo, tornou a abrir os ouvidos, se bem que ainda se mantivesse calado: porque havia muita coisa estranha e perigosa para ouvir-se, nesse navio, que vinha de longe rumava para ainda mais longe. Mas Zaratustra era amigo de todos os que empreendem longas viagens e não gostava de viver sem perigo[437].

O texto inicia-se com a menção a uma determinada viagem do personagem Zaratustra realizada de navio, "que vinha de longe e rumava ainda mais longe". Seus companheiros de viagem, para quem Zaratustra contará sua visão e enigma, são caracterizados como os que "não gostam de viver sem perigo". No entanto, todo o texto gira em torno de uma determinada experiência existencial de Zaratustra, da qual irrompe o pensamento do eterno retorno. Por causa da centralidade do texto neste personagem, cabe perguntar inicialmente: quem é Zaratustra? Por que através dele o pensamento eterno vem `a luz no seu sentido mais

---

[437] Za/ZA, III, "Da visão e do enigma". A tradução aqui consultada e utilizada será a de Mário da Silva. Salvo a palavra alemã *Augenblick*, que traduziremos por *instante* e não por *momento*, citaremos na íntegra a sua tradução.

originário? A própria obra diz ser ele "*o mestre do eterno retorno*"[438]. No entanto, ele não aparece como mestre do eterno retorno desde o inicio. Sendo esta obra "uma narrativa dramática que tem como principal objetivo apresentar as experiências do personagem central"[439], ela narra as vicissitudes existenciais de seu protagonista e os diversos pensamentos que emergem destas mesmas transformações vitais de Zaratustra. Este portanto não é alguém que, de atemão, já sabe aquilo que deve dizer e os conceitos que deve apresentar. Por isso, em *A gaia ciência*[440], no último aforismo do quarto livro, que transcreve quase na integra o texto que abre *Assim falou Zaratustra*, se chama *Incipit tragoedia* ("Começa a tragédia"). Isto mostra que o drama de Zaratustra identifica-se como drama trágico, onde o protagonista sofre metamorfoses existenciais das quais derivam suas frases e pensamentos. À medida que o drama de Zaratustra caracteriza-se por ser filosófico, a raiz de seus pensamentos não é a pluralidade de processos abstrativos racionais que sempre caracterizam o labor filosófico, mas suas múltiplas vivencias. A tragédia zaratustriana não possui oráculos que acenem para o seu desfecho, mas a dramaticidade das crises existenciais de seu personagem central, que necessita padecer diversas vezes para conquistar a máxima intensidade de si mesmo. Como a aquisição desta plenitude existencial identifica-se inteiramente com o modo de ser pleno do mundo, Zaratustra tornar-se-á o mestre do eterno retorno, por ser esta doutrina aquela que deflagra a afirmação plena do modo de ser da existência[441].

"Da visão e do enigma" insere-se na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*. Nesta parte, a saga de Zaratustra atingirá o ápice de seu desdobramento existencial. Por isso, somente neste momento aparecerá o pensamento do eterno retorno e a possibilidade de Zaratustra tornar-se mestre desta doutrina. Isto quer dizer que os conceitos que emergem desta obra possuem como lastro uma determinada experiência existencial. A razão disto é simples. *Assim falou Zaratustra* começa situando a totalidade do drama de Zaratustra no acontecimento da morte de Deus. No prólogo da obra, Zaratustra afirma peremptoriamente: *"Deus está morto!"*[442] Como dito diversas vezes, a morte de Deus deflagra a crise do mundo suprassensível, no que concerne ao seu poder de estruturação dos entes em geral e da

---

438 Za/ZA, III, "O convalescente".

439 MACHADO, 1999, p.27.

440 FW/GC,§342.

441 Cf. EH/EH, "Assim falou Zaratustra", 6.

442 Za/ZA, Prólogo,2.

existência humana. Tal acontecimento emerge diretamente da descoberta de que todo pensamento conceitual e todo sentido existencial nascem de relações perspectivísticas que estruturam o vivente humano. Como estas relações determinam existencialmente o homem, todo conceito provém de uma determinada conformação existencial deste vivente. Se toda doutrina do eterno retorno provém do aquiescimento da morte de Deus, ela depende de um determinado lastro existencial. Este é conquistado por Zaratustra somente na terceira parte de *Assim falou Zaratustra.* Todo lastro existencial depende de uma conformação existencial. Esta deriva-se do *pensamento do comando,* que responde singularidade existencial humana. Neste sentido, o conceito de eterno do retorno depende da "*mais elevada vontade de poder"*, pois é a vontade de poder que determina a singularidade do homem. Como o eterno retorno assinala o horizonte de desdobramento da vontade de poder – como ainda será mostrado -, este pensamento depende *"da mais elevada vontade de poder"* porque somente onde atua a maior intensidade do princípio de determinação da singularidade do homem surge a possibilidade de "visualizar" o pensamento que descreve sua dinâmica. Consequentemente, o eterno retorno surge para Zaratustra quando ele aquiesce `a "*mais elevada vontade de poder*" que o determina e assim conquista sua máxima singularidade. É por isso que o capítulo "Da visão e do enigma" é precedido pelo capítulo "O viandante", onde Zaratustra diz ser necessário atingir seu "último cume."[443] Ele faz-se viandante porque precisa caminhar por outras vias em direção a si mesmo. Não se trata de repetir de modo renovado seu modo de ser anterior, mas de atingir o cume ou a mais elevada vontade de poder que determina sua singularidade. Por isso, a *solidão* o determina. Esta não indica isolamento, mas o teor do movimento existencial em direção à plena exposição de si mesmo. Disto decorre a fala de Zaratustra: "encontro-me, agora, diante de meu último cume e aquele que por mais tempo me foi poupado. Ai de mim que devo galgar o meu caminho mais árduo! Ai de mim, que iniciei a minha mais solitária peregrinação!"[444]

Da necessidade de solitariamente Zaratustra conquistar o máximo poder de singularização – sua "*mais elevada vontade de poder*" –, surge o cenário inicial de "Da visão e do enigma" e, concomitantemente, a possibilidade de descrição do eterno retorno do mesmo. Zaratustra está navegando e, durante dois dias, guardou silêncio. Ele estava sofrendo e mantivera-se mudo durante este tempo. Caso nos lembremos do caráter autossuperador da

---

443 Ibidem, "O viandante".

444 Idem.

vontade de poder, fica mais claro o que neste texto se entende por sofrimento. Zaratustra não sofre por simples doença orgânica. O sofrimento aí não é um conceito médico. Trata-se da necessidade de superar-se e alcançar a maior intensidade de determinação de sua singularidade. Para isto Zaratustra tem que abrir-se a novos elementos, tem de integrar novas forças na constituição de seu *si próprio*. À medida que Zaratustra é o tipo vital que processualmente encaminha-se para a conquista plena do modo de realização do mundo e aquiesce existencialmente a esta dinâmica, todo seu drama identifica-se com o projeto nietzschiano de superação do projeto metafísico de determinação do Ocidente. Neste sentido, seu sofrimento, no inicio de "Da visão e o enigma", relaciona-se diretamente com a necessidade de lançar-se radicalmente às últimas consequências da morte de Deus e alcançar a partir daí um horizonte que forneça peso ontológico a um mundo sem fundamentos metafísicos. Ele sofre por ter de integrar maximamente todos os elementos advindos da supressão do mundo suprassensível e experimentar neste processo integrador uma plenitude ontológica, sem lançar mão de nenhuma instância metaempírica para fundamentar a "lógica" da vontade de poder. Para que isto aconteça, Zaratustra tem que sofrer a dor de autossuperar-se e expor-se aos derradeiros elementos e consequências advindos da morte de Deus.

Se o sofrimento assinala o derradeiro desafio de Zaratustra, o percurso de sua navegação não pode partir de um ponto definido e destinar-se para outro ponto definido. O navio que carrega Zaratustra vinha de longe e rumava para ainda mais longe. Mais `a frente, o texto diz que o navio atravessa "mares temerosos"[445]. A falta de pontos fixos que regulam a viagem e a menção a mares temerosos deixa claro que Zaratustra move-se em um horizonte destituído de princípios estáveis. Como vimos, a metáfora do mar aberto, sem qualquer terra firme que sirva de agente norteador da navegação, assinala a nova finitude engendrada pela morte de Deus. Sem esteios metafísicos, o mundo aparece como uma multiplicidade de relações agonísticas que determinam temporariamente as configurações entiativas. Isto corrobora as afirmações anteriores acerca da tristeza e do sofrimento de Zaratustra e a necessidade de ele aquiescer a um movimento radical de autossuperação, para experimentar a partir de sua singularidade o eterno retorno como horizonte de determinação da mais elevada vontade de poder. Justamente porque a morte de Deus é o ponto de partida para o cenário de "Da visão e do enigma" ela deflagra o modo de ser daquele que acompanha Zaratustra na viagem, para quem este narrará sua visão e enigma. Assim como ele, os demais navegantes

---

445 Ibidem, "Da visão e do enigma".

não gostam de viver sem perigo. Viver perigosamente é uma virtude porque somente a partir da conquista de um modo de ser que se exponha ao caráter agonístico da existência, o singular pode estruturar-se segundo uma perspectiva vital, a partir do qual o mundo mostra-se em uma dinâmica constitutiva originária. Esta existência em perigo possui portanto uma fecundidade para a aquisição do sentido ou horizonte derradeiro estruturador do real. Como diz Nietzsche em *A gaia ciência*: "Pois , creiam-me! – o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente*!"[446]

O pensamento do eterno retorno do mesmo surge em um determinado modo de existência, que caminha-se *em direção* `a mais elevada vontade de poder. Somente quando o singular é estruturado por *esta* vontade de poder, o eterno retorno se mostra como o horizonte em cujos átrios a vontade de poder desdobra a si mesma. Como o pensamento do eterno retorno depende de uma certa configuração da vontade de poder, a saber, aquela que aquiesce às mais radicais consequências da morte de Deus, ele depende então daqueles que ousam viver perigosamente para manifestar-se. É para estes que Zaratustra narra o enigma, pois são eles que podem "colher da vida a maior fecundidade". Como esta narrativa se concretiza? Como ela apresenta o eterno retorno?

2.4.2 Eterno retorno e niilismo hiperbólico: a perspectiva do demônio de Zaratustra

A segunda etapa do capítulo "Da visão e do enigma" caracteriza a primeira parte da narrativa do enigma vislumbrado por Zaratustra. Nela, Zaratustra demarca os elementos pertencentes ao seu movimento autossuperador e a força mais interna que ele deve integrar para aquiescer ao sentido originário do eterno retorno. O texto diz:

> E eis que o exutar soltou a língua, respondendo o gelo de seu coração: - então, começou a falar assim:
> A vós, intrépidos buscadores e tentadores de mundo por descobrir, e quem quer que algum dia, com astuciosas velas se embarcasse para mares temerosos –
> A vós, os ébrios de enigmas, os amigos do lusco-fusco, cuja alma é atraída com flautas para todo enganoso sorvedouro,
> - pois, não quereis, apalpando-o com a mão covarde, seguir um fio que vos guie e, onde podeis *adivinhar*, detestais *inferir* –
> A vós somente conto o enigma que eu vi –a visão do ser mais solitário. –
> Sombrio, eu caminhava, recentemente, no lívido crepúsculo – sombrio e crispado, mordendo os lábios. Não apenas um sol se havia posto para mim.
> Uma senda, que subia obstinada por entre as pedras, uma senda má, solitária sem mais o consolo nem de ervas nem de arbustos, uma senda alpestre rangia sob a

[446] FW/GC, §283 (trad. PCS)

> obstinação do meu pé.
> Avançado silencio sobre o escarninho rangido do cascalho, pisando em seixos que o faziam escorregar: assim forçava-se meu pé a subir.
> A subir – a despeito do espírito que puxava para baixo, para o abismo, o espírito de gravidade, o meu demônio e mortal inimigo.
> A subir – muito embora ele tivesse sentado nas minhas costas, meio anão, meio toupeira; aleijado, aleijado; pingando chumbo em meus ouvidos e pensamentos como gotas de chumbo no meu cérebro.
> "O Zaratustra", cochichava, zombeteiro, pronunciando por sílabas, "ó pedra da sabedoria! Arremessaste-te para o alto, - mas toda pedra arremessada deve – cair!
> Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra de funda, destroçador de estrelas! A ti mesmo arremessaste tão alto; mas toda pedra arremessada – deve cair!
> Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra – mas é sobre *ti* que ela cairá de volta!"
> Calou-se, então, o anão; e longamente. Mas seu silencio oprimia-me; a dois, em tais circunstâncias, estamos mais realmente sós do que sozinhos.
> Eu subia, subia, sonhava, pensava – mas tudo me oprimia. Era como um doente prostrado por seu atroz suplício e quem um sonho ainda mais atroz desperta novamente do sonho. –
> Mas há uma coisa, em mim, a qual chamo coragem; e ela, até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Essa coragem mandou-me, finalmente, parar e falar: "Anão! Ou tu ou eu!" -
> É que a coragem é o melhor matador – a coragem que acomete; porque em toda acometida há um toque de clarim.
> O homem, porém, é o animal mais corajoso: por isso subjugou todos os animais ao toque de clarim, subjugou, também, a sua própria dor; mas a dor humana é a dor mais profunda.
> A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos, e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos?
> A coragem é o melhor matador: a coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento.
> Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: "era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!"
> Nessas máximas, porém, há muitos toques de clarim. Quem tem ouvidos, que ouça.–

Esta etapa de "Da visão e do enigma" inicia-se reiterando a qualidade dos ouvintes do enigma visto por Zaratustra. Ao mesmo tempo, a cena ratifica o cenário anteriormente descrito. Neste sentido, todos navegam por "mares temerosos", que aparecem a partir do acontecimento da morte de Deus. Ao mesmo tempo, os tripulantes não renegaram[447] os desafios que emergem deste acontecimento fundamental. Antes, eles possuem como característica essencial o fato de serem "intrépidos buscadores e tentadores de mundos por descobrir". Todos expõem-se às consequências derradeiras da morte de Deus e estão a caminho da máxima aquiescência ao sentido derradeiro do mundo que daí irrompe. Sem a presença de certezas a *priori*, os navegantes vivem perigosamente e extraem deste modo de ser o poder procriativo. Por isso, sem os esteios metafísicos que se esvaíram com a morte de Deus e sem o sentido essencial que estes esteios forneciam, a tarefa que se impõe é descobrir

[447] Cf. Ibidem, III, "Dos renegados"

novos mundos que advenham do horizonte interpretativo aberto pela morte de Deus. Devido à novidade desta tarefa, uma certa obscuridade lhe é inerente. Com a derrocada do mundo suprassensível, os antigos princípios iluminadores da existência se esboroaram. Por isso, aqueles que se direcionam para a experimentação dos princípios estruturadores do mundo após a morte de Deus devem ser "amigos do lusco-fusco". Eles estão sintonizados com o horizonte de compreensão do enigma que será narrado por Zaratustra. Como este enigma surge da crise dos fundamentos metafísicos do Ocidente, sua compreensão possui características peculiares. Onde os navegantes podem *adivinhar* eles odeiam *inferir*. Com isto, Zaratustra está demarcando o modo como se deve compreender seu enigma. Não se pode relacionar-se com ele através da "lógica". O que Nietzsche entende por lógica diz respeito sobretudo a um tipo de pensamento que subsume o devir através do *em si* ou que abstrai-se do devir para chegar ao *em si*. A lógica relaciona-se diretamente com o mundo suprassensível e retira seu poder de realização.[448] À medida que a *inferência* pressupõe, para Nietzsche, a causalidade e a razão enquanto fios condutores do pensamento e estas atuam sempre em direção à coisa em si dos entes, os intrépidos buscadores de mundo por descobrir não podem relacionar-se com o enigma visto por Zaratustra a partir da lógica, já que ele emerge da assunção da morte de Deus. Devem relacionar-se através da *adivinhação*. Mas, não será isto uma apologia da arbitrariedade? Ou será alguma forma de misticismo ou ocultismo? O caráter enigmático da visão de Zaratustra emerge diretamente do modo como o mundo deve ser conhecido a partir da morte de Deus. Não sendo mais a razão o princípio interpretativo originário do modo de determinação da existência, esta aparecerá em consonância com uma conformação vital determinada. Esta deve perfazer-se em sintonia com o caráter interpretativo do mundo. Somente aí advém a capacidade de compreensão do modo de ser originário do próprio mundo, seu caráter enigmático, relaciona-se diretamente com o fato de ela evadir-se dos ditames da lógica e efetivar-se somente a partir da concreção de uma determinada conformação existencial, a saber, aquela que se perfaz em sintonia plena com a dinâmica própria à vontade de poder. Por isso, afirmou Heidegger acerca da noção de enigma em "Da visão e do enigma":

> Mas, por que temos aqui um enigma? O que o enigma oculta e encerra torna-se manifesto na medida em que ele é decifrado. Não obstante, o decifrar é essencialmente diverso do calcular. O calculo deduz passo a passo algo conhecido a algo desconhecido a partir de um fio condutor dado de antemão; no decifrar porém, reside um salto, sem fio condutor e sem os degraus de uma escada a qualquer momento acessível a qualquer um para ser galgada. A

---

448 Cf.GD/CI, "A razão na filosofia"

> apreensão do enigma é um salto, sobretudo então quando o enigma remete ao ente na totalidade não há aqui nenhum ente isolado ou uma pluralidade de entes a partir do qual o todo pudesse vir a ser algum dia descoberto.[449]

Ainda que aqui não se deva levar em consideração as implicações ontológicas de abordagem heideggeriana do eterno retorno nietzschiano, importa corroborar a ideia de que o discurso zaratustriano acerca do eterno retorno necessita de um *salto* para ser compreendido. Este salto nada mais é que lançar-se na dinâmica da vontade de poder e assim evadir-se do horizonte racional de compreensão do real. Este salto que marca existencialmente os que navegam ao lado de Zaratustra e o próprio Zaratustra que narra o enigma. A partir desta atmosfera, Zaratustra começa sua narrativa. Não apresenta de imediato a questão do eterno retorno. Inicialmente, Zaratustra descreve o caminho que percorrera e um embate que lá se instaurava. O caminho era sombrio e íngreme, chio de pedras e destituído de luz solar. Tal cenário não é aleatório. Zaratustra caminhava em direção à máxima determinação de seu *si mesmo*, em um movimento de autossuperação dos elementos que compõem esta nova etapa de sua trajetória existencial. Justamente porque sua destinação existencial perfaz-se em sintonia com a morte de Deus, não apenas um sol se pôs para ele, mas todos os sóis metafísicos se puseram. Por isso, o cenário é *crepuscular*, pois todas as luzes tradicionais desapareceram e agora o mundo não é mais aparência sob a vigência de suas antigas configurações. Em movimento de autossuperação, o caminho de Zaratustra só poderia ser representado por via íngreme e cheia de pedras. Aí estão patentes o caráter ascensional da existência de Zaratustra e a periculosidade que a determina. No entanto, se estas somente fossem as dificuldades de Zaratustra, sua visão não teria ainda caracterizado a perspectiva mais forte que lhe contrapôs em seu processo de autossuperação. Como visto, o caráter autossuperador da vontade de poder acontece em meio a um processo de integração de perspectivas interpretativas (forças) antagônicas por um determinada perspectiva hegemônica, que responde pela singularidade do ente, isto se dá no caminho ascensional de Zaratustra, no confronto com o espírito de gravidade seu mortal inimigo, o demônio que pingava chumbo em seu ouvido e o puxa para baixo. As perguntas que emergem por si só são: quais as principais características do espírito da gravidade? Porque ele opõe-se a Zaratustra?

No capítulo “Do espírito de gravidade”, de *Assim falou Zaratustra*, o próprio Zaratustra, ao caracterizar o espírito de gravidade, diz: “Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim o *quer* o espírito da gravidade! Mas quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar-se a

---

[449] N. I, p. 224.

si mesmo, - assim *eu* ensino."[450] O que Zaratustra chama aí de "amar a si mesmo" nada mais é que aquiescer ao movimento ascensional do si mesmo que determina o vivente humano. Justamente porque o espírito da gravidade torna a vida e a terra mais pesada, pois estas aparecem para ele como pesadas, ele descaracteriza o singular e impede o desdobramento de seu processo autossuperador. Por isso, uma de suas características é homogeneizar a existência humana, criando parâmetros morais universais de condução da mesma.[451] Apesar de "Da visão e do enigma" não falar diretamente da questão moral promovida pelo demônio de Zaratustra, este capítulo deixa claro que o espírito da gravidade é um princípio que se opõe ao movimento ascensional de Zaratustra e obstaculiza seu poder de autossuperação. Por isso, ele é uma forte perspectiva que se contrapõe à malha vital de Zaratustra e deve ser por este integrada em sua ascensão em direção ao sentido último do eterno retorno. Como o enigma de Zaratustra aparece a partir do acontecimento da morte de Deus, o demônio que aí se manifesta relaciona-se diretamente com a crise da metafísica. Por isso, deve-se inquirir *como* se caracteriza a perspectiva vital do espírito de peso.

Nesta parte analisada de "Da visão e do enigma", o espírito de gravidade diz: "O Zaratustra (...), ó pedra de sabedoria! Arremessaste-te para o alto; mas toda pedra arremessada deve cair!" Sua fala caracteriza pelo poder caustico de dissolução da ação zaratustriana e caminhar rumo ao sentido originário do eterno retorno e á conquista da máxima intensidade do poder de aparição de seu si mesmo. À medida em que a ascensão de Zaratustra perfez-se em sintonia plena com a morte de Deus e, por isso, está cheia de perigos, é o desdobramento deste acontecimento fundamental que surge a perspectiva do demônio de Zaratustra. A partir da morte de Deus, como vimos, o devir aparece como elemento essencial à dinâmica de realização de mundo. Se anteriormente, em meio a metafísica, o "em si" estruturava e subsumia o devir, a este sempre pertencia o caráter de *acidente*. A partir da morte de Deus, o devir passa a determinar essencialmente toda e qualquer conformação do real. Por isso, a instabilidade corrói cada vez todas as conformações entitativas. Neste sentido, todo singular está sempre ameaçado pelo poder. É neste o sentido da fala do "espírito da gravidade". Toda pedra arremessada para cima deve cair, porque toda ascensão do singular está falada a corromper-se. "Todo dançar-se para além de si mesmo, toda esperança e todo projeto não

---

450 Za, ZA, III, "Do espírito de gravidade", 2.

451 Cf. Ibidem, "Das velhas e novas tábulas", 2.

passam de um incessante retorno ao mesmo lugar."[452] Como a via que o demônio percorre com Zaratustra não é outra senão o eterno retorno, a sua fala deriva diretamente de uma determinada compreensão deste conceito. A niilização do processo autossuperador do vivente humano decorre de uma voz possível do pensamento do eterno retorno a partir de um, determinado desdobramento da morte de Deus. No que concerne à caracterização desta voz do eterno retorno e seu poder de niilização, o aforismo 341 de *A gaia ciência* mostra como este conceito aparece na perspectiva do demônio e subtrai maximamente o desdobramento existencial do homem:

> O *mais pesado dos pesos*. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: "Esta vida, assim como tua a viver agora e como a vivente, terás de vive-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo que há de indivisivelmente pequeno e grande em tua vida há de ter retornar, e tudo na mesma ordem e sequencia – e do mesmo modo esta aranha e este lugar entre as arvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!" – Não te lançarias ao chão e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante extraordinário, em que lhe responderia: "Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!" se este pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: "Quero isto ainda uma vez ainda inúmeras vezes?" pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que esta ultima, eterna configuração e chancela?"[453]

Esse aforismo expõe pela primeira vez, numa obra nietzschiana publicada, a ideia do eterno retorno do mesmo. Justamente o modo como aí este pensamento está formulado nos possibilita compreender a concepção demoníaca do mesmo. O demônio apresenta este pensamento de modo *hipotético*, ou seja, corroborando a já mencionada evasão deste conceito ante a estrutura lógico-racional do pensamento metafísico. A figura demoníaca neste contexto assume seu sentido negativo advindo da literatura cristã neotestamentária. Distinguindo-se do *daímon* grego, cujo sentido não era outro senão favorecer ou potencializar o poder de realização existencial do homem, o demônio apresenta a ideia de eterno retorno como fonte de niilização de suas ações. Esta dissolução de sentido articulador das ações humanas é efetivada a partir de uma hipótese *sui generis.* Trata-se da ideia de que a existência está condenada a repetir-se eternamente, fazendo ressurgir as mesmas circunstâncias e elementos que determinam o espaço de realização do singular. Todo devir da vida repetiria indefinidamente todos os elementos que agora determina a circunstância do singular humano. Todos os sentimentos e esperanças, todo prazer e desprazer, toda dor e alegria, todos os aspectos

---

452 CASANOVA, 2003, p. 225.

453 FW/GC, § 341 (trad. RRTF modificada)

positivos e negativos que aparecem neste instante atual iriam se repetir do mesmo modo eternamente. Consequentemente, “não haverá nela (na vida) nada de novo.” A dissolução do caráter criativo da existência reduz o devir à repetição do idêntico. À medida que nossas ações sempre são empreendidas com vistas a algum tipo de renovação do real, a dissolução de poder da renovação da existência remove desta toda densidade de sentido. Todo querer nada decide, pois o que há de decisivo na existência perfaz-se em sintonia com a ideia de criação e gestação do novo. Tal hipótese aparece primeiramente como “peso mais pesado” porque ela torna a existência insuportável. Como *espírito de gravidade*, a fala do demônio pesa para baixo e não deixa a existência ascender a conformações que intensifiquem o poder de realização do singular. Todo devir aí nada mais é que fonte de dissolução e não de renovação. Por isso, a pergunta : “Não te lançarias no chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falassem assim? ” A vida seria portanto tão-somente uma ampulheta virada e desvirada e todas as suas configurações seriam réplicas da primeira. Consequentemente, o singular humano tornar-se-ia uma poeira entre poeiras, pois a existência seria um jogo de cartas marcadas, cujo destino já estaria pré-determinado, sem que nenhuma ação fosse decisiva para que o todo ganhasse novas determinações. É o império do devir sem transformação efetiva nas conformações do real e, por isso, a anulação de toda e qualquer criatividade. Mas, como o devir pode ser fonte de uma eterna repetição de circunstâncias da existência? Em que medida tal compreensão do eterno retorno se coaduna com a morte de Deus? A resposta a estas questões pode ser encontrada em uma formulação diversas vezes repetidas nos fragmentos póstumos nietzschianos, conhecida como hipótese cosmológica do eterno retorno.

Conforme o relato do próprio Nietzsche, o pensamento do eterno retorno surgiu para ele em agosto de 1881.[454] A partir desta época, os fragmentos póstumos registram uma pluralidade de formulações deste pensamento. Formuladas, sobretudo, em linguagem advinda da física moderna com preocupações também relacionadas à termodinâmica, Nietzsche pensa o eterno retorno como movimento circular repetidor de uma série idêntica de acontecimentos não só ao nível de existência singular do ser humano, mas da totalidade do mundo. A formulação desta versão do eterno retorno possui duas ideias básicas. Em primeiro momento, Nietzsche afirma que as forças que compõe o mundo são *finitas*. Posteriormente, o tempo é afirmado como finito. Em um tempo infinito, as múltiplas conformações das forças já tem de

[454] Cf. EH/EH, “Assim falou Zaratustra”, 1

ser dado. Isto porque a finitude das combinações das forças do mundo tem de ser realizado, se o tempo passado é finito, e tem de realizar-se, se o tempo futuro também é finito. Segue-se daí que o mundo move-se circularmente, eternamente retornando suas configurações anteriores. Como diz Nietzsche em fragmento póstumo de 1881:

> A medida força total é *determinada*, não é nada de "infinito"; guardemo-nos de tais desvios do conceito! Consequentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente "*imensurável*", mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa – ate este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que gerou e o que nasce dele, e assim por diante, "para frente e para trás" todo este aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças, sempre retorna. Se alguma vez, *sem levar isso em conta*, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. Parece que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, ate as mínimas cosias, de modo que duas situações globais diferentes não podem ter nada igual.[455]

Nesta formulação do eterno retorno, aparecem dois de seus conceitos primordiais: tempo e força. Por isso, a ideia cosmológica da eterno retorno relaciona-se intimamente com a teoria das forças e com o conceito de vontade de poder.[456] Apesar desta relação ter sido medida por inúmeras leituras que Nietzsche realizou de físicos, químicos, biólogos e filósofos de sua época[457], a menção a este conceitos mostra a singularidade de sua apropriação sobretudo das questões cientificas por ele estudadas. Por isso, a peculiaridade de sua elaboração do eterno retorno. Recordando a caracterização anterior da ideia nietzschiana de força e de vontade de poder, entende-se a primeira como um princípio interpretativo do real e a segunda como modo de ser de cada força e do arranjo derivado do embate entre uma certa pluralidade de forças. A força, portanto, acontece em sua relação com outras forças, pois ela mesma não atua sobre corpos pré-determinados ou átomos da matéria. Atuando sobre outras forças, cada uma delas quer dominar as demais e conformar o mundo segundo sua medida. Não tendo esteios metaempíricos, a relação agonística entre as forças não pode ter sustentação em nenhum princípio não deveniente. Por isso, as forças não tiveram inicio; também não atingirão nenhum fim. Elas simplesmente efetivam-se e nesta atuação confrontam-se com as demais em um exercício perpétuo de poder. Sem termo para seus embates, a teoria das forças dissolve toda e qualquer teologia cosmológica e dissolve a ideia cristã de criação, pois não supõe nenhum ser absoluto como causa plasmadora do mundo e como doador de seu sentido final. Como a vontade de poder é o conceito que descreve a dinâmica agonística das forças, o

---

455 NF/FP 11 [202] da primavera e outono de 1881 (trad. RRTF)

456 Cf. o clássico texto de 1885. NF/NF 38 [12] de junho a julho de 1885.

457 Sobre as influencias recebidas por Nietzsche na sua formação cosmológica da eterno retorno, Cf. D'IORIO, 2007, p.193-263, RUBIRA, 2010, Cap. II e MARTON, 2001, p. 85-118.

mundo não é senão "*vontade de poder – e nada além disso*!" [458] Sendo vontade de poder, o mundo é deveniente. Não alcançará termo, pois não possui "intencionalidade"; não adveio de nenhum instante inicial não deveniente. Ele é vir-a-ser e nada além disso! Assim, não há possibilidade de equilíbrio derradeiro no jogo agonistico das forças. Elas sempiternamente repetem sua dinâmica e engendram novas configurações do mundo. Portanto, o devir não começa e nem termina. Como diz Nietzsche no fragmento póstumo de 1886:

> Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse geral apto a um perseverar, tornar-se rígido, apto a um "ser", se em todo o seu vir-a-ser tivesse apenas por um único instante essa aptidão ao "ser", mais uma vez, há muito teria terminado todo "vir-a-ser", e portanto todo pensar, todo "espírito". O fato do "espírito*" como um vir-a-ser* prova que o mundo não tem nenhum alvo, nenhum estado terminal, e é inepto ao ser.[459]

A teoria das forças e a vontade de poder, como vimos, são conceitos derivados do acontecimento da morte de Deus. Por isso, a doutrina cosmológica do eterno retorno, debilitaria destes dois conceitos, depende da morte de Deus. Se Deus morreu e todo "em si" esvaiu-se, então, o mundo é finito, pois as forças não são finitas. Apesar de haver uma pluralidade de configurações possíveis da força, estas não são infinitas. Ora, com a morte de Deus, não há como pensar nenhuma temporalidade fora do devir e não há como pensar nenhuma causalidade para o próprio devir. Consequentemente, o tempo nunca começou, assim como também o devir. Da relação entre finitude das forças e finitude do tempo advém a ideia de eterno retorno do mundo. Assim, o devir não é criativo, mas *repetitivo*. Como diz Nietzsche, não há mais como sustentar "a faculdade da eterna novidade", ou seja, "a miraculosa aptidão [do mundo] à *infinita* nova configuração de suas formas e situação. O mundo, se bem que nenhum deus mais, deve no entanto ser apto à divina força criadora, á infinita força de transmutação." [460] A ideia de eterna novidade provinda do devir é negada pela relação entre tempo infinito e forças devenientes finitas. Tudo muda para permanecer idêntico. *O vir-a-ser é vir-a-ser-o-mesmo.*

É a partir da formulação cosmológica do eterno retorno que pode-se compreender a fala do demônio do aforismo 341 de *A gaia ciência* e do demônio de Zaratustra. A ideia de que o mundo reconfigura-se diversas vezes do mesmo modo e, portanto, o tempo torna-se cíclico porque o que nele advém nada mais é que repetição eterna de suas conformações retira

---

458 NF/FP 38 [12] de junho a julho de 1885. (trad. RRTF).

459 NF/FP 36 [15] de junho a julho de 1885. (trad. RRTF).

460 Idem.

do ser humano toda esperança e toda criatividade. Apesar de esta formulação parecer sustentar um rigor científico, sua proposta não é a de meramente afirmar um certo determinismo cosmológico objetivo, mas a de ser uma perspectiva forte no processo de reinterpretação do mundo à luz da mente de Deus.[461] Este pensamento é uma perspectiva que contrapõe-se a outras no projeto nietzschiano de superação da metafísica. Mas, por que esta formulação do eterno retorno é importante para a economia de seu pensamento? Qual o seu sentido primário? Sabendo que este pensamento deve ser compreendido à luz de seu conceito *de perspectivismo*, ele concorre então com outras perspectivas congêneres. Por isso, é necessário saber como a perspectiva que ele é se caracteriza. Sobre isto Nietzsche afirma em fragmento póstumo do verão de 1886 ao outono de 1887:

> Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal qual é, sem finalidade e objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: "o eterno retorno"
>
> Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o "sem sentido") eterno![462]

A formulação cosmológica do eterno retorno nada mais é que "a forma mais extrema do niilismo." A existência toda eternamente repete sua configuração, sem que nada de novo seja criado e sem que suas conformações deságuem sequer no nada. A eterna ampulheta da existência vira-se e desvira-se, repetindo a mesma estruturação do mundo, sem que o devir das forças engendre qualquer mudança no mundo. Esse pensamento dissolve qualquer sentido das ações humanas e paralisa sua existência. Justamente isto orienta a fala do espírito de gravidade. Tudo o que Zaratustra empreende deve "cair". A queda é a dissolução de toda ação e o esfacelamento de sua existência. Por isso, a pedra que ele lança para cima deve esmagá-lo. Nada faz sentido. Nenhuma ação é possível. Este é o niilismo mais extremo. Não se trata de um pensamento criado por Nietzsche, a partir da morte de Deus, para inviabilizar qualquer sentido para a ação. Neste sentido, a formulação cosmológica do eterno retorno e a sua menção pelo demônio de Zaratustra dão voz ao que aqui pode ser chamado de *niilismo hiperbólico*.[463] Este niilismo acentua todo desdobramento corrosivo do acontecimento da morte de Deus, inviabilizando a existência por completo. É a potencialização máxima da abusividade existencial do vivente humano. Por isso, o demônio que a dissemina agudiza a tendência dissolutora do "espírito maligno" cartesiano. Eles, no entanto, têm como função

---

461 Cf. as observações de Marton a este respeito em MARTON, 2001, p. 102-104.

462 NF/FP 5 [71].

463 A expressão *niilismo hiperbólico* foi criada pelo Dr. Marco Antônio Casanova. Ele, porém, até o momento, só a desenvolveu e a disseminou oralmente. Aqui, ela está sendo levada em consideração e as informações a seguir são debilitarias do contato com o pensamento deste filósofo.

anunciar o pior dos mundos possíveis. Magravando o pessimismo schopenhauriano, pois nem mesmo há uma vontade do mundo para tragar as múltiplas conformações dos singulares. Na voz niilista do eterno retorno, não há nada onde o mundo conformado desague. Tudo retorna, nada diz absolutamente "adeus". Porém, se o gênio maligno cartesiano possibilitou a aquisição de um *fundamentum inconcussum*, o *niilismo hiperbólico* também possui sua positividade. Ela permite pensar se é possível convencer a existência positivamente sem qualquer princípio metafísico. Com isto ela põe derradeiramente a questão: será que se pode pensar em alguma densidade ontológica para a dinâmica da vontade de poder, quanto esta aquiesce totalmente a ausência de qualquer tipo de esteios metafísicos?

À medida que o demônio contrapõe-se a Zaratustra, este embate assimila a agonística de duas perspectivas: a que anuncia o niilismo hiperbólico e a que direcionou-se para a conquista da máxima densidade ontológica, a partir da aquiescência plena ao desdobramento ontológico da morte de Deus. Como todo vivente conquista sua singularidade através de múltiplos embates com uma diversidade de perspectivas antagônicas, para Zaratustra elevar-se ao horizonte de desdobramento da vontade de poder, ele teve de contrapor-se à voz mais intensa do niilismo. Somente aí seu movimento de autossuperação destinar-se-ia ao sentido derradeiro. Disto decorre sua apologia da coragem: "Mas há uma coisa, em mim, à qual chamo coragem, e ela, até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Essa coragem mandou-me, finalmente, parar e falar: "Anão! Ou tu ou eu!". A coragem, virtude do herói grego por antonomásia, não é defendida por Zaratustra como força de aniquilação do demônio. Como vimos, a dinâmica da vontade de poder realiza-se através de um embate entre as forças. A agonística não é aí fonte de destruição, mas de constituição do singular e de seu movimento de autossuperação. Porquanto Zaratustra concentra em si o tipo existencial que perfaz-se em sintonia com a dinâmica da vontade de poder, seu embate com o demônio se realizou de acordo com o aspecto integrador da própria vontade de poder. Esta, como dito, para elevar-se, deve integrar as forças antagônicas nas malhas vitais do singular, posicionando-as a serviço de seu comando. A coragem de Zaratustra nada mais é que o poder de afirmação do caráter ascensional da vontade de poder que ele é em sua relação agonística com a perspectiva vital do demônio. De tal embate advém a integração do *niilismo hiperbólico* nas malhas vitais de Zaratustra. Somente assim Zaratustra poderia ascender até a experiência existencial onde o eterno retorno manifesta-se como horizonte de desdobramento da vontade de poder. Ao fazer o anão calar, Zaratustra estava superando integrativamente o

niilismo hiperbólico, mas não deixando sua malha vital enfraquecer devido aos desdobramentos niilistas ao acontecimento da morte de Deus. Por isso, Zaratustra afirma que a coragem mata tanto os *abismos* quando a *compaixão*. No que concerne `a coragem ante os abismos, vale lembrar que com a morte de Deus o mundo é abissal (*Abgrund*). Destituídos de suportes metafísicos, o mundo é sem fundamentos últimos. Disto emerge a possibilidade de experiências *vertiginosas*. A vertigem surge da apreensão do caráter desfundamentado do mundo. Sem fundo, todas as conformações do mundo dissolvem-se. Disto advém a possibilidade de experimentarmos o caráter absurdo da existência, o niilismo existencial mais intenso. Nada mais faz sentido porque tudo que se faz é desfeito, ou seja, é corroído pelo poder dissolutor do devir. Destarte, a existência experimenta a ausência de chão de todas as suas conformações. A vertigem mostra justamente a queda de todas as conformações no fundamento nulo dos entes. Como o abismo é justamente o caráter "sem chão" do real, quando nele caímos, jamais atingimos solo algum. Tudo cai, mas não aterriza em local algum. Quem experimenta o devir deste modo, sente vertigem, pois o transforma em elemento de dissolução de todo sentido positivo para a existência. Como vimos, a fala do demônio assinala este modo de experimentação do devir e o eterno retorno que deriva daí somente corrobora o absurdo que é viver em um mundo abissal. Se a coragem anima o percurso existencial de Zaratustra, então, ela precisa destruir a compaixão. Como já afirmamos de modo sintético, Nietzsche critica a compaixão por ela inviabilizar a rearticulação da existência dos seres que sofrem, à medida que alguém preserva, devido à piedade que sente, o modo em que aquele que sofre se encontra. Quando o mundo aparece em seu caráter abissal, a compaixão surge em Zaratustra, pois ele experimenta a dor como componente da existência. Existir é sofrer porque o devir corrompe, desestabiliza e exige a autossuperação. A partir da compaixão, o sofrimento aparece como uma objeção contra a existência. Por isso, Zaratustra deve superar corajosamente a compaixão e ascender à experiência onde o eterno retorno aparece como horizonte delimitador da existência do singular e fornecedor de um tipo de densidade ontológica, onde a dor provinda do devir não pode ser objeção contra a vida.

Ao destruir a vertigem ante os abismos da existência e da compaixão, Zaratustra superou o *niilismo hiperbólico* e dispôs-se à experiência positiva do eterno retorno. Mas, como o eterno retorno se caracteriza nesta perspectiva? Sabemos somente que é aí que a vontade de poder revela-se de modo mais elevado. Como o eterno retorno, então, mostra-se

para a vontade de poder mais elevada?

2.4.3 O retorno da eternidade no instante: a perspectiva do eterno retorno segundo Zaratustra

As duas primeiras etapas de "Da visão e do enigma", de *Assim falou Zaratustra*, apresentam o pressuposto para a compreensão da ideia zaratustriana do eterno retorno. A partir dos companheiros de viagem de Zaratustra e da solidão dolorosa sofrida por este, sabemos que a compreensão que este personagem tem do eterno retorno coaduna-se inteiramente com o acontecimento da morte de Deus e com um tipo de conhecimento não teórico, mas existencial. O eterno retorno aparece aí como a mais elevada vontade de poder porque somente a partir de um modo específico de conformação da vontade de poder, que condiciona um determinado tipo vital, pode-se pensar no horizonte da aparição do eterno retorno. Por outro lado, para que Zaratustra ascendesse a esta conformação da vontade de poder, ele teve de enfrentar agonisticamente um embate com uma perspectiva vital contraria à sua, a saber, aquela que posiciona o eterno retorno como o *niilismo hiperbólico*. Esta é a perspectiva do demônio de Zaratustra, que, como vimos, faz do eterno retorno o movimento de repetição incessante de conjunturas circunstanciais inviabilizando qualquer tipo de criatividade na existência do vivente humano. Se Zaratustra superou o demônio em seu movimento de ascensão vital, é porque ele, de acordo com a dinâmica de vontade de poder, integrou esta perspectiva niilista em sua malha vital. Trata-se então, de perguntar: como Zaratustra superou o demônio? Que tipo de experiência do eterno retorno é aquela que possibilita superar a voz niilista que este conceito pode obter? A continuação do capítulo "Da visão e do enigma", que é a sua segunda seção, nos viabiliza uma reposta a estas questões:

> "Alto lá, anão!", falei: "Ou eu, ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois; - tu não conheces o meu pensamento abismal! Esse – não poderias suportá-lo" –
>
> Então aconteceu algo que me aliviou: porque o anão pulou das minhas costas ao solo, esse curioso! E foi encarapitar-se numa pedra á minha frente. Mas tínhamos parado, justamente, diante de um portal.
>
> "Olha esse portal, anão!", prossegui; "ele tem duas fases. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu ate o fim
>
> Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente - e outra eternidade.
>
> Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça no outro: - e aqui, neste portal é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: "instante" (Augenblick). –
>
> Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas,

> anão, que esses caminhos iriam contradizer-te eternamente?" –
>
> "Tudo o que é eterno mente", murmurou, desdenhoso, o anão. "Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo."
>
> "O espírito de gravidade!", disse eu, zangado, "não simplifiques as coisas tão leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, perneta – eu, que te trouxe para o alto!"
>
> "Olha", continuei, esse instante! Deste portal chamo instante, uma longa, eterna via leva para trás: às nossas costas há uma a eternidade.
>
> Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acometido, passado, transcorrido?
>
> E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste instante? Também este portal não deve já – ter existido?
>
> E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a si mesmo?
>
> Por aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer também esta longa rua que leva *para a frente*! –
>
> Essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos já ter estado aqui?
>
> - e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?" [464]

Esse trecho de "Da visão e do enigma", porquanto concentra-se na compreensão zaratustriana do eterno retorno, almeja superar o *niilismo hiperbólico* anteriormente assinalado, que ganha voz na concepção do demônio acerca do mesmo eterno retorno. Isto significa o mesmo que dizer que a compreensão zatatustriana acerca do eterno retorno supera o caráter niilista decorrente da assunção do devir como elemento incontornável na semântica do mundo. Se, na boca do demônio, a soberania do devir inviabiliza à vontade de poder qualquer densidade ontológica, com a compreensão de Zaratustra acerca do eterno retorno, o devir não mais retira da vontade de poder seu *peso*. Isto é evidenciado pela decisão de Zaratustra calar e enfraquecer o espírito de peso: "Alto lá, anão!" Ou eu ou tu! Mas eu sou mais forte dos dois, tu não conheces meu pensamento abismal! *Esse* – não poderia suportá-lo!" Essa fala assinala a diferença entre Zaratustra e o demônio. Zaratustra mostra que seu pensamento nasce da apropriação da abissalidade do mundo. Como vimos, o mundo é abissal porque, após a morte de Deus, ele não mais pode ser pensado a partir de fundamentos últimos hipostasiados. Neste sentido, nenhuma configuração do real pode pretender ser derradeira. Por isso, as conformações do mundo estão sempre abertas à sua dissolução. Se, para o demônio, a abissalidade do mundo posiciona o devir como um empecilho para se pensar qualquer

---

[464] Za/ZA, "Da visão e do enigma", 2. (trad. M.S. modificada).

densidade ontológica, com a postura de Zaratustra, o abismo do real não é um argumento para engendrar qualquer tipo de niilismo. Consequentemente, o demônio não suporta a perspectiva de Zaratustra porque ele não consegue fazer do abismo do mundo fonte de qualquer peso ontológico para suas configurações. Vale lembrar que Zaratustra supera a vertigem ante os abismos que compõem o real. Se isto acontece, não é porque Zaratustra tenha aniquilado cada abismo, mas porque ele transfigurou a negatividade de seu sentido niilista.

Ao referir-se ao seu pensamento abismal, Zaratustra incita à saída do anão de suas costas. Esta saída não indica outra coisa senão a incapacidade de a perspectiva do demônio acerca do *niilismo hiperbólico* vigorar no caminho ascensional da vontade de poder que Zaratustra é. Por isso, a saída do demônio das costas de Zaratustra mostra o enfraquecimento da ideia niilista do eterno retorno, que se caracteriza pela redução do devir à repetição incessante dos mesmos arranjos do mundo. Abre-se portanto uma via de assunção do devir como caminho de plenificação ontológica do si mesmo do vivente humano, que se determina a partir da mais elevada vontade de poder. Esta via é determinada pela aparição de um certo portal em meio ao caminho ascensional de Zaratustra. Trata-se de um portal que "tem duas faces". Zaratustra diz que este portal se chama "instante" (*Augenblick*). No instante, o que está em jogo é o "lugar" de superação da voz niilista do eterno retorno e de reconquista de densidade ontológica para o mundo. Tal superação relaciona-se diretamente com a reconsideração do tempo em sua tríplice dimensão: passado, presente e futuro. Mas, como isto se caracteriza na passagem acima reproduzida? Zaratustra menciona que o portal instante é o lugar de onde duas ruas emergem. Estas ruas nada mais são que as noções temporais do passado e do futuro. Justamente da relação entre instante, passado e futuro advém não somente uma certa recaracterização da temporalidade, mas sobretudo uma reconsideração ontológica. Mas, como e por que isto se efetiva?

A compreensão zaratustriana do eterno retorno a partir do instante desconstroi por completo a caracterização da metafísica da temporalidade e seus respectivos esteios ontológicos. Como observou Casanova,[465] comumente consideramos o tempo de modo tripartite. A tripartição do tempo em passado, presente e futuro assenta-se na ideia de que estes modos temporais são por si sós incompatíveis. O que passou não pode se identificar com o que acontecerá, nem com o que está acontecendo. Neste sentido, a temporalidade diz

[465] Cf. CASANOVA, 2003, p. 231-323.

respeito a acontecimentos estanques e antagônicos. Por mais que nossa existência de algum modo encaminhe-se para o futuro e abandone o passado, entre o presente em que estamos e estes dois direcionamentos temporais, há um hiato que registra a atomística dos acontecimentos e das modulações temporais correlatas. Ao mesmo tempo, como presente na perspectiva metafísica da matriz aristotélico-tomista, o tempo relaciona-se com uma instância ontológica previamente determinada sobre a qual incide a medição temporal. Há uma sustância estruturando o movimento entitativo e condicionando a possibilidade de se pensar o tempo. Por isso, o tempo inscreve-se na tábua das *categorias*, assinalado um dos predicamentos do ente. Dependente da sustância, o tempo assinala um acidente do ente.[466] À medida que o tempo refere-se aos seres compostos por ato e potência, ele assinala sempre o movimento de passagem da atualização de uma determinada potência entitativa. Porquanto o mundo sublunar é caracterizado por uma certa composição hilemórfica, sua temporalidade converge para o movimento de geração e corrupção, pois este movimento assinala justamente a passagem da potência para o ato. Sem a presença *a priori* de uma determinada *substância*, não há como acontecer nenhuma passagem da potência para o ato. Neste sentido, a diferença entre passado, presente e futuro passa a referir-se à modificação de determinados acidentes. Como estas dimensões temporais se atomizam, a postura existencial engendrada por esta compreensão temporal leva o homem a abrir-se a um futuro que atualiza as potencialidades do presente, ao mesmo tempo que o faz relacionar-se com o passado como um conjunto de potencialidades já consumadas e não mais reatualizáveis. Ainda que esta compreensão de temporalidade e da existência não se identifique inteiramente com a cosmovisão cristã, é ela que justificará grande parte de seus interesses.

Para a cosmovisão cristã, o tempo é compreendido a partir da economia da salvação divina. Como diz Löwith: “No percurso desta economia tudo é de Deus e para Deus através de Jesus Cristo mediador.”[467] A razão disto não é difícil de compreender. Deus criou o conjunto dos entes mundanos (Cf. Gn 1). Dentre os entes criados, o homem é o único que poderia romper a harmonia plena da criação e insurgir-se contra o próprio criador. Justamente isto aconteceu, segundo a narrativa da queda do paraíso (Cf. Gn 3, 1-7). O homem *caiu* do paraíso e a inteireza da criação foi cindida pela gênese do pecado. Destarte, a queda assinala a dissociação ontológica entre criador e criação. A história que daí emerge identifica-se com a

---

466 Cf. STEENBERGHEN, 1990, p. 81-85.

467 LOWITH, s/d, p.185.

historia da salvação porque ela deflagra uma pluralidade de alianças divinas que visa fornecer à história um sentido que possibilite, na sua consumação, reaver a harmonia perdida no princípio. A consumação da história é, portanto, concomitante ao acontecimento da redenção do pecado original e ao resgate da unidade plena entre criador e criatura. Consequentemente, a passagem do tempo encaminha a história para seu alvo e a dota de sentido. "Nesta perspectiva teológica, o esquema da história é um movimento de avanço, e simultaneamente de recuo, da alienação para a reconciliação, um grande desvio para alcançar no fim, o começo através de atos repetidos de rebelião e de entrega."[468] Se a passagem temporal mostra que seu fluxo diferencia passado, presente e futuro em seu curso linear, um sentido subjaz este fluxo e justifica a existência com seus impasses e obscuridades. Encaminhamo-nos para o futuro e este resgatará uma plenitude perdida em um *passado mítico não temporal*. Ao mesmo tempo, este futuro não se identificaria com nosso futuro cronológico, pois ele encerra a história (Cf Ap 21-22). Neste sentido, o tempo é compreendido de modo linear, porém, sua passagem acena para a *transtemporalidade* do passado mitológico e do futuro escatológico. O tempo atua *sobre* uma criação já constituída substancialmente, mas determinada ontologicamente e encaminha-se para um tempo não mais carente por atualizar potencialidades entitativas (escotologia). Isto mostra que, para o cristianismo, diferentes dos gregos, o tempo possui um *inicio* e o *fim*. Entretanto, enquanto o tempo transcorre, passado, presente e futuro não se identificam.

Por derivar-se da morte de Deus, o eterno retorno põe em xeque as bases temporais da cosmovisão cristã e os pressupostos ontológicos da compreensão grega do tempo. Se a ideia de criação cristã justifica o caráter teleológico da história, com a morte de Deus, o tempo não tem nem princípio nem fim. Não há mais como pensar escatologicamente a história. Por isso, o tempo nunca começou e tampouco terminará. Ao mesmo tempo, o tempo não pode ser considerado um acidente, pois ele não incide sobre uma determinada substância entitativa. Consequentemente, o tempo não pode ser pensado segundo a ideia de atualização de potencialidades entitativas, pois tal compreensão assenta-se em uma base ontológica metaempírica (ousía, substantia) que se dissolveu com a morte de Deus. Neste sentido, sem inicio e sem fim, o tempo registra o devir das conformações superficiais do mundo. Daí advém a supressão da ideia linear de tempo. O devir não se encaminha para frente, mas recupera circularmente as conformações já consumadas do mundo. O princípio e o fim se

---

[468] Idem.

conjugam no devir do mundo, o que leva a uma concepção circular de tempo e do próprio mundo. É isto que acontece na formulação cosmológica do eterno retorno e ganha voz com o demônio de Zaratustra. Nas suas palavras: "Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo." A circularidade do tempo por ele anunciada gera o já mencionado esmagamento de todo aquele que arremessa a pedra para o alto. O fato de o tempo ser circular mostra para o demônio a consequência cosmológica da morte de Deus, que simultaneamente suprime a escatologia cristã e a base ontológica substancial da compreensão linear de tempo. Se os antigos esteios metafísicos possibilitavam diferenciar passado, presente e futuro, com a morte de Deus, a circularidade do tempo suprime tal diferenciação. Esta é a conclusão do anão, quando Zaratustra lhe mostra as duas ruas que saem do instante: o passado e o futuro. Se Zaratustra diz que estas ruas não se contradizem eternamente, então, prescindindo do instante, o demônio pensa esta não contradição entre passado e futuro, a partir das consequências cosmológicas da morte de Deus e da aplicação da lógica na imagem descrita por Zaratustra. Como visto, na formulação cosmológica do eterno retorno, com a morte de Deus, o mundo passa a ser configurado pela conjunção de um tempo infinito e forças finitas. Por isso, a combinação dos jogos de força deve se repetir, pois o desdobramento infinito do tempo leva automaticamente à repetição das configurações do mundo. Assim, o futuro repete o passado no presente, o que acaba por destruir as diferenças entre estas três modalidades. Esta conclusão também pode ser conquistada à luz da imagem narrada por Zaratustra. Se ele diz que o futuro e passado encaminham-se para a eternidade, então, eles logicamente encontram-se em algum momento. Por isso, a fala do anão: "Tudo que é resto mente." Ou seja, tento a eternidade como destino, passado e futuro se encontram em algum ponto, formando por um fim o circulo. Como afirmou Heidegger acerca da conclusão lógica do anão:

> O anão resolve a dificuldade, e, com efeito, como está dito expressamente, em um murmurar "com ar de desprezo". A dificuldade não é para ele nenhuma dificuldade propriamente dita que fosse digna do empenho e do discurso; pois os dois caminhos transcorrem em direção à eternidade, os dois correm rumo ao mesmo ponto. Com isso, eles encontram lá e se fecham em uma via ininterrupta. O que parece algo assim como duas ruas que seguem justamente uma para fora da outra é em verdade apenas o trecho inicialmente visível de um grande circulo que constantemente se resolve em si mesmo. A reta é uma aparência. Em verdade, o transcurso é um círculo, ou seja, a verdade mesma – o ente tal como ele em verdade transcorre – é torto.[469]

Na perspectiva do demônio, a circularidade do tempo destroi a possibilidade de diferenciar passado, presente e futuro. Como o tempo não é um acidente sustentado por qualquer tipo de substância entitativa, ele assinala o devir do mundo. Por isso, a circularidade

[469] N I, p. 227-228.

do tempo corresponde à circularidade das configurações mundanas, que aniquila tanto a novidade cosmológica, quanto as diferenças temporais. Como vimos, justamente isto caracteriza o *niilismo hiperbólico*. Ora, a cena supracitada é narrada por Zaratustra, justamente quando ele vencera o peso insuportável do espírito de gravidade através da coragem inerente ao seu movimento ascensional. Assim, sua imagem do eterno retorno não pode ser compreendida através do destino comum do passado e do futuro. Não é porque ambos caminham uma eternidade que se pode inferir daí a circularidade do tempo e do mundo. Apesar disto, Zaratustra assemelha-se ao demônio, à medida que ele também experimenta o eterno retorno colocando em jogo a ideia metafísica da temporalidade, tanto grega quanto cristã. No entanto, como já afirmado, para Zaratustra, o eterno retorno não se coaduna com o niilismo hiperbólico do demônio. Por isso, sua compreensão deste pensamento não pode corroborar a dissolução e supressão da diferença entre passado, presente e futuro. O tempo, portanto, não é linear mas a circularidade e ele inerente não anula as diferenças das suas modalidades. Como isto então se dá? Onde Zaratustra se apoia para reconsiderar as perspectiva do demônio? Zaratustra diz:

> "Ó espírito de gravidade!", disse eu, zangado, "não simplifiques as coisas tão de leve. Senão deixo-te encarapitado onde estás, perneta – eu, que te trouxe para o *alto*!
>
> "Olha", continuei, "esse instante! Deste portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.
>
> Tudo aquilo, das coisas, que pode caminhar, não deve já uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado transcorrido? (...)
>
> E não estão as coisas tão encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a si mesmo?
>
> Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua leva *para frente*!

Para o caminho de ascensão vital de Zaratustra, a compreensão demoníaca do eterno retorno é uma simplificação de seus contornos ontológico originários. Não se trata de considerar logicamente a conexão essencial circular entre passado e futuro. No *alto* de seu processo ascensional, o eterno retorno não aparece a partir dessas duas modalidades temporais. Antes, é a partir do *instante* que se pode pensar este conceito. Por isso, a fala de Zaratustra: "Olha, continuei, esse instante!" O vocativo usado por Zaratustra mostra que somente a partir do *instante* o passado e futuro encontram seu solo de determinação e o eterno retorno pode ser originariamente pensado. A partir do instante, Zaratustra encontra a base para a superação do *niilismo hiperbólico*. Sua atenção, portanto, volta-se para uma dimensão

temporal a partir da qual pode-se compreender tanto o passado quando o futuro. Apesar de passado e futuro poderem durar uma eternidade, é no *instante* que estas dimensões aparentemente contraditórias se encontram. Dito de outro modo, o *instante* é a dimensão temporal que sintetiza futuro e passado. Esta síntese não anula as dimensões temporais, mas mostra somente onde se dá a copertença delas e suas respectivas diferenças. Neste sentido, a compreensão de eterno retorno de Zaratustra não emerge da anulação da diferença entre passado, presente e futuro, mas da superação da concepção atomística destas dimensões temporais. O instante é o ponto de apoio da diferenciação entre passado e futuro, ao mesmo tempo que é o "lugar" de síntese da tríade passado, presente e futuro. Consequentemente, há passado e futuro, porém, não considerados como átomos estanques na temporalidade. O instante presente funciona, então, como princípio temporal conjugador da totalidade das dimensões temporais e diferenciador das mesmas. No entanto, não é só isso que interessa a Zaratustra. Como sua compreensão do eterno retorno emerge em sintonia plena com o acontecimento da morte de Deus, então, como afirmado, o tempo não assinala meras transformações acidentais dos entes, mas a constituição mesma do real enquanto tal. Por isso, Zaratustra afirma: " Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?" Posteriormente, ele afirma o mesmo acerca dos acontecimentos futuros: "Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez percorrer – também esta longa rua *para frente*!" Tais questões assinalam justamente que, ao questionar o instante, Zaratustra pensa que ele encerra a totalidade dos processos conformativos do passado e do futuro. As possibilidades de configuração do mundo passados e futuras estão sinteticamente vigentes no instante presente. Ora, como vimos, as possibilidades conformativas do real dizem respeito às concreções da vontade de poder. Portanto, o instante presente conjuga a totalidade de modos de determinação passados da vontade de poder e a totalidade das configurações futuras da mesma vontade de poder. Como o instante não anula as diferenças das dimensões temporais, o fato de ele sintetizar a totalidade das conformações passadas e futuras da vontade de poder não significa que só exista a configuração presente que suprassumiu dialeticamente as configurações passadas e antecipa o futuro no agora. Trata-se do fato de que todo real passado só existe vigente na configuração da vontade de poder que vigora nos instante. O passado aparece para uma determinada conformação existencial presente. Por outro lado, todo futuro aparece para o modo de ser do vivente humano vigente no instante. Por isso, o futuro é decidido no instante

pela conformação da vontade de poder que determina. A totalidade do tempo e do real estão vigentes na conformação vital que determina cada instante. O real não se dá de modo fragmentado nos átomos de tempo que compõe a temporalidade. Antes, o real se dá inteiramente a cada instante e cada instante sintetiza a totalidade temporal. Destarte, a cada instante o vivente humano rearticula-se com o passado e decide as conformações futuras. Como afirmou com acerto Casanova:

> Ao olharmos para o instante único, vemos apenas uma única possibilidade singular: vemos de certa maneira todas as possibilidades presentes, passadas e futuras. Ainda não se mostra como uma estrutura de possibilidades para além do instante, mas perfaz a si mesma cada instante como uma tal estrutura. A cada instante a realidade revela-se toda facticidade de uma determinada configuração, assim como entrega a esta configuração a totalidade do tempo. A constituição da aparência tráz comigo, em outras palavras, um tempo como um todo. Se caca instante comporta em si a totalidade do tempo e propicia as condições indispensáveis para a diferenciação desta totalidade segundo suas três dimensões intrínsecas, então não podemos considerar nem o passado nem o futuro senão através de um retrocesso de uma projeção da conjuntura originária do presente (...) A realidade não se estrutura de uma tal forma que somente uma parte de si mesma tem lugar a cada instante. Ela não se realiza mesmo por partes: ela acontece a cada vez como o círculo parmenídico pleno e vem toda à superfície em cada uma de suas configurações singulares.[470]

Se o instante *congrega* a totalidade do tempo e a totalidade das configurações da vontade de poder, então, ele mesmo comporta a *circularidade* inerente ao eterno retorno do mesmo. O circulo do retorno não diz respeito às configurações do mundo. Não são estas que retornam do modo idêntico. Antes, cada instante que retorna deixa vir à luz a totalidade do real e do tempo. Por isso, apesar de os instantes se diferenciarem, eles trazem de uma nova forma a totalidade do tempo e das conformações da vontade de poder um seus átrios. Tudo que pode acontecer e tudo que pôde realizar-se estão sinteticamente presentes no instante. O instante presente apropria-se singularmente do passado que nele é vigente e decide criativamente o futuro. Isto encadeia a totalidade temporal, ao mesmo tempo que posiciona o devir dos instantes de um modo *sui generis*. Como diz Zaratustra: “E não estão as coisas tão encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras?” Se há encadeamento da totalidade do real e dos instantes em que esta totalidade se articula, então, o devir dos instantes não aniquila a densidade ontológica das conformações do mundo. O devir dos instantes assinala somente que toda nova configuração da vontade de poder conjuga em si todas as configurações passadas e decide todas as futuras. Destarte, o devir dos instantes mostra somente que a totalidade do tempo e do mundo devém de uma nova forma, o que significa dizer que o eterno retorno, da totalidade do real e do tempo em outros instantes.

---

[470] CASANOVA, 2003, p. 238.

Todo real dá-se inteiro em configurações singulares na singularidade dos instantes. Se esta é a circularidade ou o retorno compreendido por Zaratustra, o que ele entende por eternidade? A resposta a esta questão advém da apropriação nietzschiana da ideia cristã da eternidade à luz das implicações ontológicas do instante acima mencionados.

A ideia nietzschiana de eternidade, inerente ao conceito temporal do eterno retorno do mesmo, deixava-se diretamente uma desconstrução da ideia cristã da eternidade e da transposição de seu sentido para a noção também cristã de sempiternidade. Porquanto a distinção e caracterização cristã dos conceitos filosófico-teológicos de eternidade e sempiternidade derivam diretamente do pensamento de Severino Boécio, um rápido esclarecimento dos contornos principais destes conceitos são aqui imprescindíveis para a compreensão da noção nietzschiana de eternidade pertencente ao conceito de eterno retorno do mesmo. Cabe, portanto, mencionar que, no que concerne ao conceito cristão de eternidade, este é tematizado por Boécio sobretudo na obra *A consolação da filosofia*. Este conceito não emerge na obra aleatoriamente. Antes, ele se insere no debate acerca da liberdade da vontade humana. Boécio não quer saber se o homem possui ou não vontade livre. Como ser relacional, as ações humanas decorrem de um certo poder de decisão, que escolhem certas ações em detrimento de outras. O problema é que todo ser aspira o bem supremo e este bem é o próprio Deus. No caso das ações humanas, somente tendo Deus como fim sua felicidade aparece. Ora, Deus livremente institui certa ordem hierarquizadora dos seres da criação. Assim, somente querendo a ordem disposta por Deus o homem alcança a sua felicidade. Se as disposições divinas são infláveis e se o destino das ações humanas é a vontade de deus expressa em suas leis, então, há algum espaço para a liberdade humana? Ao mesmo tempo, se Deus é onisciente e providente, então, as ações humanas parecem ser previstas por ele. Isto não as torna inevitáveis? [471] Trata-se do tradicional problema dos futuros contingentes. Para resolver esta questão, Boécio lança mão de duas estratégias. A primeira refere-se ao fato de que a presciência divina não determina a escolha livre dos homens. Deus sabe como os homens deliberarão, porém, Deus não determina suas decisões. A segunda estratégia pergunta pelo modo como Deus conhece o mundo, ou seja, como a *presciência* se determina em Deus. Justamente neste ponto emerge o problema da eternidade.

Todo conhecimento divino depende de seu modo de ser. “Todas as pessoas que vivem

---

[471] Cf. BOÉCIO, 1998, p. 140-145.

de acordo com a razão partilham da certeza de que Deus é eterno."[472] Boécio, seguindo de certo modo Agostinho, caracteriza Deus sobretudo através do atributo da eternidade. Para se saber, portanto, como Deus conhece os seres, deve-se indagar o que é a *eternidade*. A resposta de Boécio a esta questão se tornou uma das mais célebres no Ocidente:

> Pois bem, a eternidade é a total possessão simultânea e perfeita de uma vida interminável *(Aeternitas egitur est interminabilis vital tota simul et perfecta possio*), tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal. Como feito, todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro, e não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda extensão de uma vida ao mesmo tempo. Esses seres não podem aparecer novamente no dia seguinte o que já foi perdido no anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz. Por conseguinte, aquele que apreende e possui uma só vez a totalidade da plenitude de uma vida interminável, à qual não falta nada do futuro nem nada escapa do passado, esse sim pode ser considerado com razão como um ser eterno, e é necessário que ele esteja sempre presente e em plena posse de si mesmo, já que para ele o presente abarca todo e tempo ilimitado.[473]

A definição boeciana de eternidade (*aeternitas*) não diz respeito a um mero tipo *sui generis* de temporalidade sem qualquer referência ontológica. Antes, a eternidade diz respeito ao modo de ser de um determinado vivente: Deus. Deus é aquele cujo ser possui imediata, simultânea e perfeitamente uma vida interminável. O caráter indeterminável da vida vivida não diz respeito somente à perpetuação ilimitada de seu ser. A eternidade de Deus, defere-se radicalmente da temporalidade das criaturas. A partir desta comparação, Boécio esclarece seu conceito de eternidade. O fato de as criaturas serem temporais não significa que o mundo um dia deixará de existir. Boécio leva adiante, ainda que seja como hipótese, a tese grega, principalmente presente em Aristóteles e Platão, de que o mundo e o tempo jamais deixarão de ser.[474] A eternidade nada tem a ver com a imperecibilidade do tempo e do mundo. Isto porque, "mesmo que a extensão de sua vida (Boécio refere-se ao mundo) seja ilimitada, não pode apreender e abarcar totalmente e de uma só vez a sua vida, já que não possui mais o passado e ainda não desfrutam o futuro."[475] Os seres temporais não possuem o passado e o futuro, mesmo que os seres racionais tenham memória e capacidade de expectação.[476] Isto mostra que o problema da temporalidade refere-se a uma questão ontológica. O fato de seres temporais não possuírem passado e futuro sinaliza o fato de estes seres nunca possuírem plenamente seu ser no agora em que vivem. Por isso, afirmou Boècio em citação anterior: "todo ser que vive o presente no tempo que vem o passado e caminha para o futuro, não há

---

472 Idem, p. 150.

473 Ibidem, p. 150-151 (tradução modificada)

474 Cf. Idem.

475 Ibidem, p. 151.

476 Santo Agostinho assinala essas faculdades da alma humana no livro XI das *Confissões.*

nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a extensão de uma vida ao mesmo tempo". A passagem temporal assinala uma transformação ontológica. O tempo mostra o caráter deveniente dos seres temporais. Consequentemente, o modo como a criatura possui seu ser não é a mesma de ontem, nem será a mesma de amanhã. Nunca o ser temporal possui totalmente seu ser. "esses seres não podem apreender novamente no dia seguinte o que já foi perdido no anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz". A transitoriedade do tempo e a transitoriedade das criaturas mostra que nenhum ser pode possuir totalmente e plenamente o seu ser, pois seu ser não é, porque está sendo. Não linguagem filosófica medieval, a criatura é *ens* e não *sumum* esse subsistens. Esse pressuposto ontológico condicionam o conceito boeciano de eternidade. A eternidade é inerente a um ser que apropriou-se totalmente e plenamente a si mesmo. Nada de si lhe escapa. Por isso, ele não precisa transformar-se para apropriar-se de outros aspectos de si mesmo. "A esta apropriação perfeita e plena de uma vida interminável Boécio chama de eternidade. Ela é própria de Deus, pois só ele possui e identifica-se com sua plenitude ontológica. Sua vida é interminável, pois é imutável, já que destituída de qualquer carência que o faça ter de modificar-se para aprimorar-se ou identificar-se com outros aspectos não vigentes de si mesmo.

Apesar de Deus ser eterno, ele sustenta e justifica a temporalidade das criaturas. Deus vive em seu eterno agora, sem futuro e sem passado. No entanto, o fluxo temporal, composto de agoras transitórios e efêmeros, não pode ter outra sustentação que não seja Deus mesmo. Se a bíblia afirma que o princípio criou Deus o céu e a terra (Gn 1,1), então, o tempo iniciou-se por um ato criador do ser eterno. A perpetuação do tempo depende, portanto, da eternidade divina. Em outras palavras, o agora fugaz sustenta-se no agora eterno. O *nunc isntans* funda-se na *aeternitas dei*. A eternidade por tento, esta de algum modo presente na sustentação da fugacidade dos instantes presentes. Isto garante a *perpetuação* da temporalidade. O tempo, que assinala efemeridade, possui, com a presença sustentadora da eternidade, perpetuidade. A adjunção de "sempre" (*semper*) e "agora" (*nunc*) engendra a *sempiternidade*. Esta caracteriza o modo de ser da temporalidade. A sempiternidade determina o curso contínuo e incessante – perpétuo – do agora temporal que caracteriza o mundo criado. Não estamos portanto determinados por um agora fugaz destituído de continuidade. Antes disso, eternidade divina garante a perpetuação do tempo, o que assegura o curso mutável da existência das criaturas.

Neste sentido, diz Boécio na obra *De Trinitate*:

> Com efeito, ele [Deus] é sempre (semper), pois "sempre" é, nele, o tempo presente: o presente divino diferencia-se do presente de nossas realidades, que é um agora, na medida em que o nosso "agora", para dizer brevemente, produz tempo e a sempiternidade (sempiternitaten). Mas, o "agora" divino, permanente, imóvel e constante, produz a eternidade (aeternitatem). Se nós acrescentamos o nome "sempre a este agora (nunc), nós faremos dele um curso contínuo e incessante, e por isso perpétuo (perpetuum), isso que é a sempiternidade (sempiternitas).[477]

A partir do que fora afirmado acerca de Boécio, pode-se dizer que o pensamento cristão afirmou a eternidade de Deus e garantiu o fundamento da sempiternidade da criação. Deste modo, o tempo é fundamentado por uma dimensão ontológica atemporal. Justamente este problema reaparece no conceito nietzschiano do eterno retorno presente no capítulo "Da visão e do enigma", de *Assim falou Zaratustra*. No entanto, em Nietzsche, a relação entre eternidade e sempiternidade aparece transfigurada. Como vimos anteriormente, Nietzsche considera o instante como "lugar" que sintetiza o futuro e o passado no agora. O presente, portanto, congrega em si a vigência da totalidade temporal. Como, neste caso, o instante relaciona-se com o modo de realização da vontade de poder e como este conceito descreve o princípio da determinação do mundo, então, no instante a totalidade do tempo e dos modos de realização do real (vontade de poder) estão vigentes. Como isto aparece em meio a uma perspectiva vital do ser humano, então, pode-se dizer que no instante a totalidade da vida e do tempo está presente. À medida que o instante retorna, de modo renovado, retorna no novo instante a totalidade da vida e do tempo, sem anular a distinção de suas modalidades. Assim, no instante, o vivente humano apropria-se perfeitamente e plenamente da totalidade da vida.

Como ficou assinalado, isto aparece para um determinado tipo de vivente humano, a saber, aquele determinado pela *mais elevada vontade de poder*. No entanto, o que importa dizer é que, para este tipo vital, que é para quem o eterno retorno vigora como seu horizonte de realização mais próprio, o instante congrega a plenitude e totalidade da existência. Mesmo que os instantes se modifiquem, esta plenitude ontológica presente em cada instante se esvai. Ora, como vimos nas considerações acima sobre Boécio, a eternidade caracteriza justamente esta possessão total e perfeita de uma vida plena (interminável). Isto mostra que Nietzsche, no seu conceito de eterno retorno, preserva diversos elementos inerentes à ideia cristã de eternidade. Sua única diferença refere-se ao fato de a plenitude vital presente no eterno retorno ser suscetível a transformação. Isto porque, à medida que os instantes mudam,

---

477 BOÉCIO, 2000, p. 156-159. Este texto foi comentado também por Rubira. Cf. RUBIRA, 2010, p. 86-87.

modifica-se o modo de manifestação da plenitude vital (ontológica). Porém, esta modificação não altera qualitativamente a plenitude ontológica em questão. Se Boécio disse que a eternidade refere-se a uma vida interminável, é porque ele pensou a plenitude ontológica divina como oposta ao devir. Isto é rejeitado por Nietzsche. No eterno retorno, o devir é um de seus elementos, porém, ele não dissolve a plenitude ontológica, somente a atualiza, Nietzsche, portanto, pensa a eternidade como a qualidade ontológica que se manifesta no instante para a mais elevada vontade de poder. Por isso, pode-se falar em uma *eternidade temporal*, pois os instantes mudam sem alterar a qualidade ontológica (plenitude vital) patente na mais elevada vontade de poder no instante. Ora, se sempiternidade refere-se, em Boécio, à perpetuação do agora na sucessão temporal, pode se dizer que Nietzsche reinscreve este conceito em sua noção de eterno retorno, porém, desconstrói suas bases metafísicas. A sempiternidade não é mais a perpetuação da temporalidade através da eternidade de Deus. Em Nietzsche, a eternidade é sempiterna, ou seja, a plenitude vital presente no instante (eternidade) é reconquistada no devir dos instantes. A reatualização da plenitude ontológica no devir dos instantes é a sempiternidade do eterno retorno. Como ela não aniquila a eternidade dos átrios da mais elevada vontade de poder, então, ela nada mais faz que mobilizar a própria eternidade. A eternidade é móvel ou temporal porque, no eterno retorno, o devir dos instantes instaura a *repetição* da presença da plenitude ontológica na existência do vivente humano que se perfaz à luz mais elevada vontade de poder. Destarte, o conceito nietzschiano do eterno retorno identifica os conceitos de eternidade e sempiternidade de matriz cristã. A partir destas considerações, pode-se afirmar que Nietzsche, ainda que não o diga explicitamente e sem talvez ter sido consciente, apropria-se das ideias cristãs de eternidade e sempiternidade, presentes paradigmaticamente em Boécio, a partir de um horizonte interpretativo transvalorizador, qual seja, aquele aberto pelo modo de determinação de determinação da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo.

Da relação entre eternidade e sempiternidade Severino Boécio conquistou a resposta para seu problema acerca da conjunção entre livre-arbítrio e providencia divina. Deus concebe os futuros contingentes porque ele é eterno. Na eternidade, ele não concebe a sucedaneidade dos instantes, mas já vê aquilo que no tempo aparece como acontecimento futuro. Ele vê como presente o que, para os homens, aparece como futuro. Nas palavras de Boécio: “Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio.”[478] Para ele, tudo

[478] BOÉCIO, 1998, p. 154.

aparece como necessário porque sua perspectiva é a eternidade. Para esta, tudo já é presente, portanto, é dotado de necessidade. No entanto, para quem atua no tempo segundo o livre-arbítrio, suas decisões são em si mesmas livres. "Daí resulta que todos os acontecimentos que Deus conhece de antemão e que vão se produzir produzir-se-ão com certeza, mas alguns deles provem do livre-arbítrio e, embora se produzam, não perdem ao se realizarem sua natureza própria, segundo a qual, antes que ocorram, poderiam não acontecer."[479] Por isso, a presciência de Deus não retira do homem o livre-arbítrio nem a responsabilidade. Consequentemente, ao diferenciar eternidade e sempiternidade, Boécio acaba justificando a moralidade e sustentando a sempiternidade e não anular o livre-arbítrio imprime à vida humana a necessidade de conduzir-se permanentemente segundo a moral.[480] Se esta é a motivação boeciana para atematização da eternidade, em Nietzsche, isto não se sustenta. Para ele, o problema da eternidade, segundo o conceito de eterno retorno, refere-se à possibilidade de se alcançar plenitude ontológica na estrutura da vontade do poder, que se perfaz em meio á assunção do devir como elemento essencial. Justamente porque tanto o eterno retorno quanto a vontade de poder são conceitos que surgem do desdobramento ontológico da morte de Deus, não há como pensá-los a partir de necessidades morais cujo o pressuposto é sempre metafísico; antes, o problema nietzschiano da eternidade responde à questão de se alcançar um tipo de sentido para o devir sem lançar mão de qualquer instância metaempirica. Por isso, a unidade nietzschiana de eternidade e sempiternidade desconstroi a relação metafísica que estes conceitos têm no pensamento de Boécio.

A integração da eternidade na sempiternidade caracteriza o mundo como Zaratustra compreende o eterno retorno. A circularidade presente no instante inscreve a eternidade na temporalizada e fornece ao devir certa plenitude ontológica. Por isso, Zaratustra supera o niilismo hiperbólico presente na fala do demônio. O devir, portanto, elevado às raízes do real pela morte de deus, não inviabiliza a existência do vivente humano quando determinado pela mais elevada vontade de poder, pois este passa a ter a eternidade como sentido de sua temporalidade, o que faz cada instante o "lugar" de reconquista de sua plenitude ontológica. Se esta foi a visão de Zaratustra , então, para que a compreendesse de fato, foi necessário que ele articulasse sua existência com a mais elevada vontade de poder.

---

479 Idem.

480 É assim que Boécio termina *A consolação da filosofia*. A onipresença e onisciência divina exigem do homem atos moralmente dignos de boa retribuição divina. Cf. Ibidem, p. 155-156.

2.5 **Zaratustra e a assimilação existencial do eterno retorno: considerações finais**

Até o presente momento descrevemos a situação hermenêutica em cujos átrios pode-se instaurar-se o diálogo de Zaratustra como os tripulantes de um navio que vinha de longe e destinava-se a um lugar mais longe ainda. Esta situação é a morte de Deus. Também vimos a voz niilista do eterno retorno na boca do demônio de Zaratustra, que lhe acompanha os passos da visão descrita por este último, em "Da visão e do enigma". Por fim, apresentamos os contornos ontológicos do eterno retorno na perspectiva de Zaratustra. Nesta o eterno retorno emerge da superação - integração do niilismo hiperbólico através de um embate instaurado por Zaratustra contra o seu demônio. No entanto, o último tópico terminou mostrando, na perspectiva de Zaratustra, a eternidade que inscreve-se na circularidade do instante (*Augenblick*). Neste sentido, a nossa exposição não deu conta de um elemento central na ideia zaratustriana do eterno retorno: o seu caráter vivencial. Como afirmamos no inicio deste tópico, a doutrina do eterno retorno não se separa da dinâmica existencial do em si mesmo. No caso de Zaratustra o eterno retorno aparece-lhe a partir de sua mais elevada vontade de poder. Consequentemente , o eterno retorno não é um pensamento teórico sobre o mundo, mas o horizonte de limitação do espaço de realização da mais elevada vontade de poder do vivente humano. Sem esta articulação existencial, o eterno retorno não ganha a sua voz afirmativa, mas inscreve-se nos átrios do niilismo. Cabe agora mostrar como "Da visão e do enigma" apresenta o pressuposto existencial da doutrina do eterno retorno proclamada por Zaratustra e retirar daí algumas conclusões pertinentes para o desenvolvimento da presente investigação. Neste sentido, o ultimo trecho de "da visão e do enigma" diz:

> Assim falei cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos, e do que eles ocultavam. Então, de repente, ouvi, por perto, um cão uivar.
>
> Terei jamais ouvido um cão uivar assim? Meu pensamento volveu-se ao passado. Sim! Quando eu era criança, na mais remota infância –
>
> – ouvi então, um cão uivar assim. E também o vi, arrepiado, a cabeça levantada, tremendo, na mais silenciosa meia-noite, quanto também os cães acreditam em fantasmas.
>
> - de sorte que tive pena dele. É que a lua cheia nesse momento, despontava, num silencio mortal sobre a casa, e , neste momento estava lá parada, um disco bem em brasa – parada sobre o telhado plano, como um propriedade alheia. –
>
> – disso assustou-se então, o cão: pois os cães acreditam em ladrões e fantasmas. E quando ouvi de novo uivar daquele modo, tornei a sentir pena.
>
> Para pode fora agora o anão? E o portal? E a aranha? E todos os cochichos? Estava eu sonhando? Estava acordado? Encontrava-me, de repente, no meio de selvagens rochedos,

> sozinho, ermo, no mais ermo luar.
>
> *Mas lá jazia um homem*! E lá esta o cão pulando, arrepiado, ganindo, agora, viu-me chegar então – voltou a uivar, então, *gritou* – terei jamais ouvido um cão gritar assim por socorro?
>
> E, na verdade, o que vi, nunca vi coisa semelhante. Vi um jovem pastor contorcer-se, sufocado, convulso, com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada serpente pendia da sua boca. Terei visto algum dia tamanho asco e lívido horror num rosto? Talvez ele estivesse dormindo e a serpente lhe coleasse pela garganta adentro – e ali se agarrasse com firme mordida.
>
> Minha mão puxou a serpente e tornou a puxá-la – em vão! Não arrancou a cobra da garganta. Então, de dentro de mim alguma coisa gritou, "Morde! Morde!
>
> Decepa-lhe a cabeça! Morde!" – assim gritou alguma coisa dentro de mim, assim o meu horror, o meu ódio, o meu asco, a minha compaixão, todo o meu bem e o meu mal gritaram dentro de mim, num único grito.
>
> Ó vós, homem intrépidos que me cercais! Ó vós buscadores e tentadores de mundos por descobrir e quem quer que de vós, com astuciosas velas se embarcassem para mares inexplorados! Vós, amigos de enigmas!
>
> Decifrai, pois, o enigma que então vi, interpretai a visão do ser mais solitário!
>
> Porque foi uma visão e uma antevisão. Que vi eu, então, em forma de alegoria! E quem é aquele que, algum dia, há de vir? Quem é o pastor cuja garganta a serpente assim se insinuou? Quem é o homem em cuja garganta se insinuará tudo o que há de mais negro e pesado?
>
> – O pastor, porém, mordeu, como o grito lhe aconselhava; mordeu com rija dentada! Cuspiu bem longe a cabeça da serpente - e levantou-se de um pulo.
>
> Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado, translumbrado que *ria*! Nunca até aqui, na terra, viu alguém como *ele* ria!
>
> Óh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era um riso de homem – e, agora, devora-me uma sede, um anseio, que nunca se extinguirá.
>
> Devora-me um anseio por esse riso: Oh, como posso ainda suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! –
>
> Assim falou Zaratustra[481]

O texto acima inicia-se com a menção a um certo medo experimentado por Zaratustra após ter calado a voz niilista do anão e apresentado seu enigma. O medo experimentado não é outro senão o de ter de articular sua existência em consonância com a mais elevada vontade de poder, afirmando assim a eternidade nos átrios do instante. Como o instante retorna e com ele volva a totalidade do tempo e do real, então, a aquiescência máxima ao eterno retorno exige. Constante afirmação da plenitude ontológica nos interstícios de cada novo instante. É inerente a tal afirmação o jogo de conquista e reconquista da eternidade a cada instante em que se dá. Ante este desafio Zaratustra apavora-se. Por isso, o cenário do enigma muda radicalmente. De repente Zaratustra depara-se com um cão. Ele uiva de um modo *sui generis*. O cão não reaparece aleatoriamente. Ele surge em meio ao grande medo de Zaratustra.

---

481 Za/ZA, III, "Da visão e do enigma" (trad. M.S modificada)

Levando em consideração que Zaratustra está em meio à sua mais solitária solidão, o cão surge como seu guarda, sua proteção para o momento do mais radical perigo. Assumir o eterno retorno como o horizonte de desdobramento da vontade de poder do singular não é um acontecimento destituído de periculosidade. Como o eterno retorno não é uma hipótese metafísica, mas o horizonte de realização da plenitude ontológica em meio ao devir, então, há sempre o perigo de o homem deixar a sua mais elevada vontade de poder e ser tragado pelo poder dissolutor do devir. Por isso, no momento em que Zaratustra encaminha-se para a experiência afirmativa do eterno retorno, ele necessita de um cão-de-guarda para avisá-lo e protegê-lo do seu maior perigo. A intimidade de seu uivo é proporcional à gravidade da situação de Zaratustra. Sem fundamentar metafísica, Zaratustra caminha por sobre abismos. É preciso que se realize agora, plenamente, o que fora dito na primeira seção de "Da visão e do enigma": a coragem de matar a vertigem ante os abismos. O medo de Zaratustra momentaneamente lhe rouba a coragem o que explica a necessidade da presunção do cão, porém rapidamente o uivo do cão lança Zaratustra para sua infância. Ele se lembra de que quando criança ele ouviu um cão uivar do mesmo modo, "na mais silenciosa meia-noite, quando também os cães acreditam em fantasmas." A rememoração da infância não é aí sinal da recuperação da inocência perdida. A infância é o lugar da desproteção total, onde o ser humano está entregue à meia-noite, ou seja, a hora da mais plena escuridão, onde nada no mundo ganha contorno ontológico subtraindo portanto todas as possibilidades de extinção dos entes. A periculosidade é total pois a desproteção é interna. Se a um cão ali ele também acredita em fantasmas, pois crê em assombrações das mais diversas, pois nada para ele possui invisibilidade. Zaratustra lembra de si mesmo quando criança pois, na hora mais tenebrosa do enfrentamento do eterno retorno ele se vê, totalmente exposto à desproteção como quando fora criança. Se os cães (na mais silenciosa meia-noite) também acreditam em ladrões, então, Zaratustra acredita, que ele não tem defesa contra qualquer um que lhe venha roubar o que lhe é valoroso. A meia-noite é a hora em que nada no céu consegue iluminar por si só o mundo, pois a lua rouba a luz solar e seu brilho nunca tem suficiente intensidade para que os entes mostrem seus contornos, como disse Parmênides: " (a Lua:) sempre olhando para os raios do sol" [482], pois ela não tem luz própria além do fato de que as estrelas são centelhas de luz sem qualquer intensidade. Ao ver o cão uivar Zaratustra sente pena, ou seja, se compadece do sofrimento do cão. Como vimos anteriormente, "a compaixão é o abismo mais profundo." E

[482] PARMENIDES, 2000, frag. 15, p. 57.

isto por uma razão já exposta. A supressão supressão de toda fundamentação metafísica do mundo eleva o devir a elemento essencial do real. Se o devir pervade a semântica do mundo, emerge, então, a possibilidade de se interpretá-lo à luz da dinâmica do abismo. Isto porque o devir aparece como agente corruptor das múltiplas conformações do real. Consequentemente, nesta perspectiva, a corrosão incessante das configurações entitativas engendra uma postura existencial niilista. A existência passa a ser destituída de sentido e toda permanência e segurança se esvai. Sem fundo (*Abgrund*) toda estabilidade existencial cai, dissolve-se constantemente. Por isso, nada faz sentido e o absurdo irrompe como sentido do vivente humano. Isto gera um profundo sofrimento, a saber, aquele relativo ao desespero de existir em meio ao absurdo do devir absoluto. Se o cão desesperou-se em meio ao devir sem travas, a compaixão tornou-se a atmosfera afetiva de Zaratustra. No entanto, como vimos, a compaixão não engendra a superação do sofrimento ante a incapacidade de apropriar-se afirmativamente do devir. Antes, ele inviabiliza esta superação. Diante disto, Zaratustra viu-se confrontado com a necessidade de enfrentar a afirmativamente os abismos de um mundo destituído de deus, como fizera anteriormente ao enfrentar o demônio.

Após a compaixão, de repente, todo cenário circunstancial sofre uma radical mudança. O anão, o portal do instante, a aranha etc. se esvaíram. Zaratustra deixa de conectar-se rememorativamente com sua infância e enfrenta sua mais intensa solidão. Como visto anteriormente, a solidão é o movimento de aquiescência existencial ao si mesmo. Como era a solidão mais solitária de Zaratustra, pode-se afirmar que neste momento Zaratustra encaminhava-se o mais intensamente possível em direção ao seu si mesmo, a sua singularidade. Se a singularidade é resultante de uma configuração da vontade de poder e se é somente quando esta assume sua mais elevada condição que o eterno retorno aparece em sua configuração não niilista, então, deve-se afirmar que, na mais solitária solidão, Zaratustra está conquistando o “espaço” existencial necessário para experimentar o eterno retorno como o horizonte de determinação de si mesmo. Foi neste instante que ele viu a mais aterradora das imagens. Um pastor contorcia-se, “sufocado, convulso com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada serpente pendia em sua boca.” Por mais que o próprio Zaratustra tenha tentado retirar a serpente, ela continuava a estrangular o jovem pastor. Isso apresenta a falibilidade do método de Zaratustra na aniquilação da serpente. Arrancá-la não é possível. Seria necessário transfigurá-la a partir de uma apropriação renovada de seu ser. Mas, antes mesmo de se entender esta apropriação, é necessário perguntar: quem é este pastor? O que

significa ser a serpente que o sufoca? Porque ela pode-lhe ser arrancada do pescoço?

No que concerne ao personagem do jovem pastor, a própria obra *Assim falou Zaratustra* nos diz explicitamente *quem* ele é. No capitulo "o convalescente", da terceira parte da obra, onde Zaratustra concretiza existencialmente toda visão tida por ele em "Da visão e do enigma", o próprio protagonista diz aos seus animais: "como conheceis bem – o que devia imprimir-se em sete dias - e de que modo aquele mostro me penetrou a goela, sufocando-me ! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim."[483] O jovem pastor é o próprio Zaratustra, que depara-se com o seu maior desafio na apropriação afirmadora do eterno retorno. Ainda que no drama da obra Zaratustra só iria assimilar afetivamente o eterno retorno em sua existência no capitulo "o convalescente", "Da visão e do enigma", por se tratar de uma antevisão, caracteriza os contornos desta aprimoração e dos elementos que nela estão em jogo. Se o próprio Zaratustra é quem está sendo sufocado pela serpente então, esta deve ter relação direta com o próprio eterno retorno. Tratar-se-ia de alguma voz negativa do eterno retorno. Que voz seria essa? Por que a serpente apresenta imageticamente esta voz? Outro trecho de "O convalescente" responde parcialmente estas questões.

> O grande fastio que sinto do homem - isto penetrara em minha goela e me sufocava e aquilo que proclamava o adivinho: tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca.
>
> Um longo crepúsculo coxeava à minha frente, uma tristeza mortamente exausta e ébria de morte e que falava bocejando.
>
> "Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem" – assim bocejava a minha tristeza, a arrastando da perna e sem poder adormecer.
>
> Em caverna transformava-se, ao meus olhos, a terra dos homens, seu peito afundava-se tudo que vivia tornava-se em decomposição humana e ossada e apodrecido passado.
>
> Em todos os túmulos dos homens assentava-se o meu gemer, não podia mais levantar-se sufocada, o meu agourento gemer e indagar, e rilhava os dentes e lamuriava noite e dia:
>
> "Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem!"[484]

A serpente que sufocara Zaratustra era o grande nojo pelo homem. Não se trata do nojo pela espécie humana. O homem significa para Zaratustra um tipo vital, um modo de ser ou um tipo determinado de vontade de poder. Este tipo é especificado pela fala pelo outro personagem que aparece na passagem acima, o adivinho. Este é a voz de um determinado si próprio, a saber, aquele que diz: "Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca." Esta é a fala de Zaratustra sintetiza o denso conteúdo do capitulo "O adivinho", dedicado inteiramente

---

483 Za/ZA, III, "Da visão e do enigma". (trad. M.S. modificada).

484 Idem.

ao embate de Zaratustra com este personagem. O adivinho aparece neste capítulo como um profeta, que anuncia o que em pouco tempo iria irromper: a niilização total da existência que a necessidade de ser ter luz forte para não ser tragado pelo crepúsculo narrado pelo adivinho. Após sofrer um impacto da fala do adivinho, que, em síntese, dizia: "já estamos cansados demais, para morrer; agora continuamos acordados e vivendo – em câmaras mortuárias!", pois o cansaço dos homens levou-os à conclusão de que "Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!"[485], após ouvir esta mensagem, Zaratustra fica três dias sem comer e beber. Ao adormecer, ele sonha que "havia renunciado a qualquer vida", tornando-se guardador de sepulcros. Solitário, ele tornou-se guardião da morte, pois " respirava o cheiro de eternidade reduzidas a pó" tudo tornava-se então iluminado pela "Claridade de meia-noite, o que engendrara "a imobilidade estertorante da morte."[486] Após um forte vendaval o portão do castelo montano da morte" abre e projeta sobre Zaratustra um féretro negro, que se quebra ao tocar o chão, lançando gargalhadas de escárnio e zombaria. Um de seus discípulos interpreta o sonho afirmando ser o próprio Zaratustra o vendaval que destrói os portões do castelo da morte e zomba de toda câmara mortuária. Apesar de ter chegado o tempo do esvaziamento da vida, Zaratustra seria justamente o "intercessor da vida."[487] Após ouvir esta interpretação, Zaratustra pede aos discípulos que preparem boa refeição e pede também para que o adivinho coma com ele. No entanto, chegaria o dia em que o próprio Zaratustra haveria de "mostrar-lhe um mar no qual possa afogar-se!"[488]

Ao ser enforcado pela serpente, Zaratustra viu-se desafiado a afogar aquilo que dissera o adivinho. Sua fala refere-se tão somente à niilização total da existência. Esta passa a não mais possuir um sentido norteador das ações. Tudo, portanto, se esvazia. Como vimos, esta experiência niilista decorre diretamente da morte de Deus, enquanto supressão dos princípios vinculadores da tradição.[489] Desta extinção de sentido existencial e que Deleuze chame de *niilismo passivo*[490] surge um tipo vital humano que Zaratustra denomina de "pequeno homem". Ele é caracterizado também como homem cansado. Sua pequenez nada mais é que o resultado de seu cansaço existencial. No que concerne ao cansaço, esta experiência nomeia a

---

485 Za/ZA, II, "O adivinho" (trad. MS).

486 Idem.

487 Idem.

488 Idem.

489 Idem.

490 Cf. DELEUZE, 2001,p.221-223.

imobilização existencial decorrente da extinção dos princípios vinculadores da tradição. Destituído de sentido, tudo na existência aparece homogeneizado. Tal homogeneidade derrota o fato de nada possuir qualquer sentido. Por isso, o adivinho diz que tudo é igual, tudo é vazio e nada vale a pena. Consequentemente, a pequenez humana mencionada por Zaratustra assinala a perda da mobilidade vital do homem em meio à vigência do niilismo passivo. Ao ser sufocado pela serpente, o nojo de Zaratustra refere-se à experiência do eterno retorno enquanto retorno do tipo vital cansado, pequeno, imobilizado pela falta de sentido existencial. Em outras palavras, Zaratustra foi sufocado pela possibilidade de o eterno retorno nada mais ser que o retorno eterno de um vital mortificado, como ele anteriormente vira em sonho, no capítulo "O adivinho". Ora, mas por que a serpente seria a imagem desta voz do eterno retorno?

A serpente é um dos animais de Zaratustra: Como solitário, ele é acompanhado de uma serpente e uma águia, que relacionam-se como amigas. Como afirma Heidegger: "os animais de Zaratustra não são quaisquer animais, sua essência é uma imagem da essência do próprio Zaratustra, isto é, de sua tarefa: ser o mestre do eterno retorno do mesmo"[491]. Ora, se esta afirmação deve ser levada em conta, então, como a serpente, que imageticamente relaciona-se com a essência afirmativa do mestre do eterno retorno, pode transformar-se em uma voz niilista deste mesmo pensamento? Uma passagem do prólogo de *Assim falou Zaratustra* nos permite compreender esta questão:

> Isso dissera Zaratustra ao seu coração quando o sol estava no meio-dia; volveu, então, para o alto um olhar indagador – pois ouvia sobre sua cabeça o grito agudo de uma ave. E eis que viu uma águia voando em amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente, não como presa, mas como amiga, pois se segurava enrolada em seu pescoço.
>
> "São meus animais!", disse Zaratustra, regozijando-se de todo coração.
> "O animal mais altivo debaixo do sol e o animal mais prudente debaixo do sol – saíram em exploração.
> Queremos saber se Zaratustra ainda está vivo. Em verdade, estou ainda vivo?
> Encontrei mais perigos entre os homens do que entre os animais, perigosos são os caminhos de Zaratustra. Possam guardar-me os meus amigos!" [492]

O término do prólogo de *Assim falou Zaratustra* mostra o próprio Zaratustra em sua *solidão acompanhada*. Seus companheiros de solidão são a águia e a serpente. Tal companhia solitária não acontece na escuridão da meia-noite, como parece ser o pano de fundo na última parte de "Da visão e do enigma", quando o cão uiva de desespero e medo ante o perigo que se lhe aproxima. Quando a águia voa em círculos com a serpente enrolada em seu pescoço, é

---

491 N I, p.231.

492 Za/ZA, Prólogo, 10 (trad. M.S.)

meio-dia a hora em que o sol desponta em sua máxima intensidade e o real mostra-se nitidamente em seus contornos mais próprios[493]. Justamente nesta atmosfera do meio-dia a águia e a serpente se manifestam como amigas de Zaratustra. O caráter inofensivo de seus animais se mostra em suas disposições. A águia eleva a serpente para os altos céus, retirando-a do chão, seu habitat mais comum. Ao mesmo tempo, a serpente não é engolida pela águia, tampouco o sufoca por estar enrolada em seu pescoço. Eles estão em harmonia guiada pela águia, a serpente move-se em círculos no ar. Ao mesmo tempo, a serpente também está disposta circularmente no pescoço da águia. Justamente esta dupla circularidade fez dos dois animais seres inofensivos para Zaratustra. Se lembrarmos que estes animais concretizam imageticamente o pensamento do eterno retorno, então, é necessário afirmar que a dupla circularidade mencionada concretiza a voz não niilista do eterno retorno, já que estes animais, nesta configuração relacional, protegem (guardam) o próprio Zaratustra. Como visto anteriormente, o sentido não niilista do eterno retorno resguarda a vontade de poder mais elevada, à medida que o eterno retorno fornece no instante certa plenitude ontológica, porquanto sintetiza nele a totalidade do real e do tempo. A dupla circularidade nada mais é que a positividade inerente à voz não niilista do eterno retorno, que unifica instante e eternidade, dotando de plenitude ontológica a finitude dos instantes. Nesta unidade de serpente e águia, surgem as virtudes inerentes a cada um destes animais. Ou seja, a prudência e a altivez somente são as virtudes de serpente e da águia, por causa da integração das duas circularidades em meio ao voo e ao céu. O que importa aqui questionar não é o modo de ser destas virtudes, mas como o caráter positivo destes animais dá vazão à negatividade inerente à serpente solitária ao enforcar Zaratustra. Sabendo que a prudência e a altivez relacionam-se com o eterno retorno em sua voz não niilista, estas virtudes dizem respeito sobretudo ao modo de configuração da circularidade. Trata-se da circularidade enquanto caráter intrínseco do instante. Circular, o instante retorna, sintetizando a totalidade do real e a totalidade temporal. Assim, os animais tornam-se virtuosos, pois, como na ideia grega de virtude, eles fornecem excelência ontológica à existência do vivente humano. Mas, como a serpente sem a águia torna-se opressora?

No pescoço de Zaratustra, a serpente também está enroscada. Nesta circularidade, ela oprime. Por quê? Porque ela não é elevada As alturas. Sem a elevação da circularidade do eterno retorno a um “alto patamar”, ela torna-se corrosiva. A razão disto não é aqui difícil de

---

[493] Este é um dos sentidos da expressão meio-dia, como assinala CASANOVA, 2003, p.245. Há outros presentes na obra nietzschiano. Sobre o caráter polissêmico do meio-dia Cf. MACHADO, 1999, p. 60-61.

ser compreendida. De acordo com todo percurso anterior, ficou claro na voz demoníaca do eterno retorno que há uma determinada ideia de circularidade inerente à doutrina do eterno retorno que oprime profundamente o vivente humano. Retirando o círculo do instante e transpondo-o para a identidade das configurações circunstanciais do mundo, o devir deste passa a engendrar uma repetição sempiterna destas mesmas configurações. O devir posiciona-se assim a serviço de uma infinda repetição das conformações passadas do real. Assim, o futuro funde-se ao passado e o devir do mundo torna-se circular. Consequentemente, o que será é a repetição do que foi, o que retira do devir qualquer poder criativo. Para o vivente humano, esta voz do eterno retorno niiliza suas ações, pois todo empreendimento é visto como destituído de sentido, porquanto tudo que se efetiva é corroído imediatamente pela constante reviravolta da ampulheta da existência. Sem a águia, a circularidade da serpente identifica-se com a voz demoníaca do eterno retorno[494]. Como visto anteriormente, o demônio de Zaratustra é também chamado de espírito de peso, pois a gravidade de seu pensamento corroi toda estabilidade ontológica do mundo. Neste sentido, a serpente no solo esmaga o vivente humano porque, como o espírito de peso, ela possui uma gravidade aniquiladora. Por isso, a águia se faz necessária. Ela vence a força de gravidade e retira o caráter corrosivo da circularidade. Como disse Casanova: "A altivez da águia retira o círculo da vigência universal do abismo e o traz para o alto: ela salva a existência da simples reprodução ininterrupta da dissolução e abre espaço para o surgimento de um novo parâmetro para a circularidade"[495]. Ao ser enforcado pela serpente, Zaratustra estava sendo estrangulado pela voz niilista do eterno retorno. Por isso, "O convalescente" diz que Zaratustra, ao ser enforcado pela serpente, ficara enjoado com o homem pequeno, pois experimentara a profecia do adivinho, que diz que tudo é igual, vazio e nada vale a pena. A partir do que fora dito, fica claro por que Zaratustra conecta a serpente com o homem pequeno e a profecia do adivinho. A voz do niilista do eterno retorno inviabiliza por completo o engendramento de todo sentido existencial estável. Por isso, o homem torna-se pequeno. Sua pequenez refere-se sobretudo ao niilismo passivo que imobiliza a existência e a esvazia de toda possibilidade de plenitude ontológica. À medida que o tipo vital do homem pequeno relaciona-se essencialmente com a voz demoníaca do eterno retorno, esta doutrina engendra o retorno daquele tipo vital. Por outro lado, esta co-pertença de homem pequeno e voz demoníaca do eterno retorno concretiza integralmente a

---

494 Sobre esta voz do eterno retorno Cf. SALAQUADRA, 2005,p.109-110.

495 CASANOVA, 2003,p. 246.

profecia do adivinho, pois nada passa a valer a pena na existência.

Diante dessa experiência de sufocamento e enojamento, Zaratustra vê-se confrontado com a necessidade de retirar a serpente de sua garganta, porém, esta não podia ser retirada através de qualquer ação externa. Somente uma nova conformação existencial orientada por outra perspectiva poderia resignificar o sentido do eterno retorno, superando sua voz niilista e o tipo do homem pequeno a esta voz relacionado. Justamente esta reconfiguração vital deve fornecer à serpente a quebra de seu peso corrosivo, elevando-a como fizera a águia. Para tanto, Zaratustra encontra o caminho. Trata-se de efetivar uma mordida na cobra, com o intuito de aniquilar seu poder de aniquilação. Considerando que o móbil do vivente humano não é outro senão a vontade de poder, a transfiguração do sentido niilista do eterno retorno só pode ser compreendida através da agonística ligada à própria dinâmica da vontade de poder. Para esta, toda metamorfose radical em sua malha relacional implica no despontamento de uma nova perspectiva no comando das demais perspectivas. Isto significa que as transfigurações na *identidade* de um determinado vivente humano depende do acontecimento de um novo processo de integração das forças em conflito que o compõem. Neste sentido, a mordida do jovem pastor na serpente indica o acontecimento de uma nova configuração vital que superou sua perspectiva através de uma perspectiva mais forte. O pastor, consequentemente, reconfigurou sua existência de tal modo que ele conseguiu superar a perspectiva que a voz niilista do eterno retorno é, integrando-a em sua malha vital de um modo que ela não mais constituiu um princípio de aniquilação de sua existência. Tal superação identifica-se com a transfiguração do sentido do eterno retorno. Não mais sendo uma perspectiva aniquiladora, ele é um princípio viabilizador da existência. Como ficou claro, somente quando o eterno retorno posiciona o instante como o lugar da circularidade, então, o niilismo é superado e a finitude do instante concentra em si a máxima plenitude ontológica. Destarte, a mordida do jovem pastor é a transfiguração do sentido niilista do eterno retorno e o posicionamento deste como horizonte de determinação da sua mais elevada vontade de poder. Com esta imagem, Zaratustra está mostrando que o eterno retorno deve ser conquistado existencialmente para que ele ganhe real concreção. Não se trata de uma simples teoria descritiva da objetividade dos entes, mas o horizonte de determinação do existente quando ele se determina segundo a mais elevada vontade de poder. Por isso, somente quando o si mesmo determina-se plenamente segundo a dinâmica da vontade de poder, o eterno retorno aparece vigente na existência do singular. O *riso* do jovem pastor é justamente o

signo da inserção da eternidade na finitude e a conquista de um modo de ser onde a vontade de poder atinge a mais a sua mais elevada condição.

A presente interpretação de "Da divisão e do enigma" mostrou que o eterno retorno é o horizonte de realização do mundo, *quando* vigora a mais elevada vontade de poder no processo de conformação do singular humano. Neste sentido, o eterno retorno possui um caráter de seletividade. Somente *para* o si mesmo determinado pela mais intensa vontade de poder o eterno retorno aparece em sua voz mais plena. Ora, como é a vontade de poder que determina o mundo, para o modo mais próprio de determinação deste, o eterno retorno aparece como seu horizonte. Em outras palavras, o eterno retorno aparece como horizonte de desdobramento de um modo específico de conformação da vontade de poder, a saber, aquele onde esta perfaz-se segundo sua mais elevada condição. Isto conjuga-se com um dos aspectos da correlação deleuziana de eterno retorno e vontade de poder, apesar de rejeitar seus pressupostos. Deleuze mostrou que o eterno retorno tem como sentido "elevar o que se quer (vontade de poder) à última potência, à enésima potência" [496]. Por isso, o eterno retorno – assim como vontade de poder – seria um conceito ligado à intensidade e não à quantidade. Conceito intensivo, o eterno retorno conectar-se-ia com o tipo afirmativo da vontade de poder, já que o elevaria à enésima potência de sua capacidade de realização. Ainda que por um caminho diferenciado, nossa abordagem mostrou que o eterno retorno, ao aparecer como horizonte da mais elevada vontade de poder, fornece certa plenitude ontológica, o que significa dizer que é neste horizonte que a vontade de poder encontra o "espaço" de realização da mais *intensa* de suas possíveis manifestações. Mas, se aqui concordamos com Deleuze, não é possível aceitar que sua ideia de que "o eterno retorno não pode ser considerado como dito ou formulado em *Zaratustra;* ele é antes ocultado nos quatro livros de *Zaratustra*"[497]. Não se trata, em *Assim falou Zaratustra*, "de uma simples introdução [ao conceito de eterno retorno - nossa observação], que pode mesmo comportar disfarces voluntários"[498]. Isto só pôde ser dito por Deleuze, devido ao seu interesse de pensar o eterno retorno como o *retorno da diferença*, o que o torna essencialmente ligado à ideia de pluralidade. Como diz Deleuze: "o desigual, o diferente é a verdadeira razão do eterno retorno. É porque nada é igual e nem o mesmo, que 'isso' torna a voltar. Em outros, o eterno retorno se diz somente do devir, do múltiplo. Ele é a

---

496 DELEUZE, 2010, p. 162.

497 Ibidem, p. 156.

498 Idem.

lei de um mundo sem ser, sem unidade, sem identidade” [499]. A questão é que, como vimos ao tematizar os pormenores da noção de vontade de poder, o problema do múltiplo não aparece desconectado, em Nietzsche, da ideia de singularidade e o devir é o caminho para a autoafirmação do próprio princípio de singularização (afeto do comando). À medida que o eterno retorno aparece como horizonte de determinação da mais elevada vontade de poder, ele torna-se o espaço da máxima realização do singular. Assim, o devir dos instantes engendra o retorno da *mesma* plenitude ontológica sob nova configuração do singular. Por isso, o eterno retorno, para responder a questão levantada no final de nossa tematização acerca da vontade de poder, é um conceito necessário e complementar em relação à vontade de poder. Ele permite pensar certa plenitude ontológica em meio à deveniência da vontade de poder. Isto deixa aparecer uma nova noção de estabilidade. Estável não é uma região do ente apartada do devir, mas a plenitude ontológica presente em meio às vicissitudes do singular determinado pela mais elevada vontade de poder. Se Deleuze preocupou-se em pensar a ideia de repetição como *o revir do múltiplo*, nós defendemos que a repetição a repetição concernente ao eterno retorno refere-se, sobretudo, ao retorno da eternidade (plenitude ontológica) nos interstícios da finitude dos instantes. Por isso, valorizamos a voz do eterno presente em “Da visão e do enigma”. Ela permite mostrar com maior clareza a resposta nietzschiana ao problema da densidade ontológica em um mundo destituído de suportes metafísicos. Com isto, levamos adiante a hipótese de que as múltiplas vozes do eterno retorno na obra de Nietzsche devem ser compreendidos segundo a lógica da vontade de poder. Assim, o pensamento do eterno retorno é composto de múltiplas perspectivas. Cada qual nada mais é que uma voz deste conceito. Porém, como a vontade de poder engendra uma perspectiva preponderante, que determina o si mesmo do ente, há uma das vozes do eterno retorno que comanda o lugar das demais. Ainda que não tenhamos abordado todos os aspectos de cada voz do eterno retorno, o que importa ressaltar é que, no embate entre estas vozes no interior da obra nietzschiana, a ideia do eterno retorno como a inscrição da eternidade no instante apropriada pela mais elevada vontade de poder é a voz preponderante em relação às demais. E isto não por causa de qualquer arbitrariedade de nossa parte. Antes, o critério para o estabelecimento desta preponderância não é outro senão a ideia de que somente esta voz do eterno retorno permite a Nietzsche resolver o problema da plenitude ontológica na existência do singular, em meio ao mundo emergente da morte de Deus. As demais vozes corroboram de diversos modos a aquiescência

[499] Ibidem, p. 164.

aos desdobramentos ontológicos da morte de Deus, mas não descrevem nenhuma *ontofania*, ou seja, irrupção ontológica que devolva ao real sua plenitude de ser. Ainda que alguns autores mostrem a relação entre os aspectos éticos e cosmológicos do eterno retorno[500] e mostrem também que o segundo serve de critério de determinação do primeiro, isto nada diz acerca dos contornos ontológicos do mundo determinado pela mais elevada vontade de poder. Do mesmo modo, mesmo que a gênese de um tipo vital que afirme "eticamente" a possibilidade da eterna repetição das mesmas conformações mundanas, o que parece corroborar a ideia de transvaloração dos valores, os contornos ontológicos deste tipo e sua relação com os problemas ontológicos provenientes da morte de Deus não são explicitados. O fato de, em um *instante extraordinário*, o homem afirmar a totalidade da vida repetindo eternamente suas configurações, como está presente no final do já mencionado aforismo 341 de *A gaia ciência*, mostra que a hipótese cosmologicamente eterno retorno está a serviço de seu aspecto "ético". Ainda que fique claro esta hierarquia na obra nietzschiana, ela não possibilita descrever como Nietzsche recupera a plenitude ontológica do mundo a partir da assunção da morte de Deus. Ora, como esta questão é mais originária, a voz zaratustriana do eterno retorno é aquela que possui preponderância no embate com as demais.

As informações precedentes já nos permitem entender a impertinência da tese de Löwith, segundo a qual o eterno retorno nietzschiano seria uma tentativa frustrada de superar a temporalidade linear-cristã, baseada nas ideias de *queda e redenção*, de recuperar a ideia cíclica da temporalidade grega. Debitário do voluntarismo moderno, Nietzsche teria pensado a criatividade humana com a mesma onipotência do Deus judaico-cristão. Ao mesmo tempo, tentaria pensar a vontade de poder no homem integrando-a no destino cósmico. Assim, ele buscaria conciliar os aspectos cósmico e ético de eterno retorno recuperando a ideia de ciclo cósmico dos gregos. Justamente isto tornou-se impossível, já que os gregos pensaram a criatividade humana à luz da ideia de imitação da natureza. Como a tentativa nietzschiana de afirmar o eterno retorno teria sido feita em consonância com uma rejeição peremptória do cristianismo, Nietzsche acabou preso ao *ego moderno*, que assumiu os antigos atributos do velho Deus judaico-cristão. Por isso, ele não teria conseguido afirmar a circularidade da temporalidade grega. Conclusão: "Com o homem moderno, [Nietzsche, nossa observação] afastava-se tão perdidamente da segurança eterna de qualquer genuína 'lealdade à terra' e da sensação de segurança eterna 'sob o signo do céu', que este grande esforço de reassociar o

---

500 Por exemplo, DELEUZE, 2001 e RUBIRA, 2010.

destino do homem ao fardo cósmico ou 'traduzir o homem para a natureza' não podia deixar de ser frustrado"[501]. Por causa do eterno retorno, o pensamento nietzschiano padeceria de certo hibridismo. Apesar de Löwith, esforçar-se por articular morte de Deus, niilismo, transvaloração dos valores, vontade de poder e eterno retorno[502], sua abordagem não mostra ontologicamente como este último conceito dá conta do problema da plenitude ontológica em um mundo sem supostos metafísicos. Por isso, sua interpretação é cativa da ideia de que Nietzsche seria refém de seu apego ao classicismo grego, o que o inviabiliza pensar o problema da relação perspectivística e agonística das vozes do eterno retorno. Conforme o que vimos anteriormente, o sentido preponderante do eterno retorno reinscreve a eternidade nos átrios dos instantes e fornece plenitude ontológica à vontade de poder. Este problema não poderia ser pensado nem nos gregos, nem no cristianismo, nem na modernidade considerada por Löwith[503].

Os resultados obtidos até que nos permitiram compreender os principais contornos da reestruturação nietzschiana do real à luz do imperativo histórico da morte de Deus. Justamente a partir desta reestruturação é possível pensar inicialmente a questão da hierofania em Nietzsche. Cabe perguntar, agora, como esta questão se determina à luz dos elementos ontológicos tematizados até aqui. Trata-se, portanto, de uma consideração provisória, mas que abrirá um horizonte positivo para o seu aprofundamento ulterior.

2.6 A reinscrição da hierofania na cosmologia nietzschiana: considerações primárias

A questão da hierofania no pensamento de Nietzsche decorre diretamente dos desdobramentos ontológicos da morte de Deus. Como crise ou colapso no poder de determinação das metanarrativas, a morte de Deus assinala a inviabilidade de se pensar a estruturação do mundo à luz de princípios metaempíricos. O mundo, portanto, fecha-se em si mesmo, não mais sendo pensado a partir de instâncias que o transcendem. Por isso, a relação torna-se elemento essencial na semântica *deste* mundo que emerge da morte de Deus. Como visto, a lógica das relações engendra a noção de vontade de poder como conceito que descreve sua dinâmica. Se, por um lado, a vontade de poder caracteriza o modo de ser de cada

---

501 LÖWITH, s/d, p. 226.Esta tese aparece mais desenvolvida em LÖWITH, 1978.

502 Cf. LÖWITH, 1978.

503 Cf. a critica de Deleuze da comparação do eterno retorno nietzschiano com a ideia de circularidade cosmológica temporal grega em DELEUZE, 2010, p. 155-166.

princípio perspectivístico ou interpretativo (força), por outro lado, ela caracteriza os arranjos relativos que hierarquizam uma determinada quantidade de forças, formando o singular. Para um determinado tipo de vontade de poder, a saber, aquele que se determina segundo sua mais elevada condição, a eternidade torna-se seu horizonte de realização. Em outras palavras, o eterno retorno é o conceito que descreve *primariamente* o horizonte de desdobramento e realização da mais elevada vontade de poder. Este tipo de vontade de poder é aquele que consegue engendrar um afeto de comando (principio de determinação do singular) que esteja aberto à assunção de novas forças e ao devir que daí advém. Tal singular faz do devir fonte de autossuperação e, assim eleva seu poder de realização e complexifica sua malha vital. *Neste* e *para* este tipo, o eterno retorno aparece como seu "lugar" de realização. Isto significa dizer que este tipo encontra a cada instante sua plenitude ontológica porque sintetiza nos instantes a totalidade do tempo e do real. Por isso, a eternidade torna-se móvel ou temporal, pois se ela indica a plenitude ontológica vigente no singular determinado pela mais elevada vontade de poder e se este é deveniente, a cada novo instante o singular experimenta de um novo modo a *mesma* plenitude ontológica. Se há devir nos instantes, então, a eternidade que neles se dá temporaliza-se. Consequentemente, na mais elevada vontade de poder, a *eternidade* é deveniente, o que equivale a dizer que ela se transforma em *sempiternidade*, mas preserva a densidade ontológica pertencente àquele conceito derivado da metafísica cristã. Justamente da conexão entre a mais elevada vontade de poder e o conceito originário de eterno retorno surge a reinscrição nietzschiana da questão da hierofania. Esta reinscrição é acompanhada por uma transfiguração da ideia tradicional do sagrado baseada em supostos metafísicos. Ainda que a tradição metafísica não fale sempre explicitamente no sagrado, mas sobretudo em Deus ou no divino, o que está em jogo nas suas múltiplas caracterização de Deus ou do divino é uma determinada compreensão do sagrado. Sabe-se, porém, que a questão do sagrado no Ocidente é debitaria dos estudos antropológicos do fim do século XVIII e sobretudo do século XIX. Para que compreendamos inicialmente como Nietzsche reinscreve a experiência do sagrado em seu pensamento, é necessário antes caracterizar como a tradição entende ontologicamente o sagrado, ainda que somente em seus principais aspectos. Como este tema manifesta-se explicitamente na modernidade, iremos aqui caracterizar *provisoriamente* o sagrado à luz primeiramente de considerações modernas. Ora, no que concerne à questão aqui posicionada, as considerações de Mircea Eliarde são paradigmáticas. Isto porque sua abordagem descreve o sagrado morfologicamente, o que o permite, através de uma série de descrições

fenomenológicas, elucidar filosoficamente este conceito, sem cair em qualquer tipo de relativismo de caráter histórico. Ademais, ele é talvez o primeiro autor a falar explicitamente em *hierofania*, o que auxilia aqui a delimitar semanticamente este conceito. Também deve-se observar que a caracterização de Eliade da hierofania permite entender por que a metafísica ocidental sacralizou os conceitos metafísicos. A partir de um esclarecimento do modo tradicional de compreensão do sagrado usando como base a obra de Eliade, encontraremos o campo hermenêutico necessário para apresentar como Nietzsche reinscreve em sua obra o tema da hierofania, transfigurando seu sentido tradicional. Este tópico seguirá este percurso.

2.6.1 A compreensão tradicional do sagrado: caracterização provisória a partir de Mircea Eliade

Dentre as abordagens contemporâneas do sagrado, a de Mircea Eliade possui certamente um lugar de destaque. Sua erudição acompanha uma lida muito peculiar com os textos de diversas religiões e com as mais variadas pesquisas antropológicas relativas a uma pluralidade de culturas. Conquanto possa parecer que sua abordagem vise esclarecer identidades e diferenças nas múltiplas experiências históricas do sagrado, o que está em jogo para ele é a descrição "fenomenológica" do comportamento do "*homo religiosus*"[504]. Tal estrutura comportamental não se reduz a determinadas experiências culturais e aos seus respectivos ritos e mitos. Antes, são as múltiplas expressões culturais e religiosas que dependem diretamente do tipo de "intencionalidade" inerente ao comportamento religioso. Assim, a análise morfológica de Eliade acerca do sagrado tem como fio condutor a estrutura comportamental do *homem religioso*. Nas suas palavras: "para o nosso propósito, é mais importante salientar as notas específicas da experiência religiosa do que mostrar suas múltiplas variações e as diferenças ocasionadas pela história"[505]. Isto parece identificar-se com a famosa obra de Rudolf Otto, de 1917, *O sagrado* (*das Heilige*). Esta obra, de evidente influência kantiana, busca descrever os elementos *a priori* determinantes da experiência do sagrado. A partir da dicotomia racional/irracional, Otto mostra que os famosos atributos filosófico-teológicos de Deus, que balizam no Ocidente sua compreensão do sagrado, "não

---

504 ELIADE, 1999,p.23.

505 Ibidem, p.21.

passam de atributos essenciais *sintéticos*”[506], pois de algum modo dependem da particularidade da experiência religiosa para encontrarem fundamentação. Visando esclarecer *a priori* as categorias do sagrado, Otto parte do pressuposto de que somente a irracionalidade pode dar conta da experiência do sagrado e de sua estrutura. Como tal, o sagrado já foi chamado por ele de “o numinoso”[507], já que ele foge de sua conotação moral, por mais que em muitas religiões o sagrado repercuta moralmente na existência humana. Se o numinoso aparece irracionalmente, ele não pode ser descrito racionalmente, como se fosse um *objeto* para a estrutura transcendental da subjetividade. Esta inadequação do numinoso nas malhas da razão o leva a ser caracterizado como *ganz andere*: o totalmente outro. A *irracionalidade* da experiência do numinoso a transpõe, como de algum modo pensou Schleiermacher, para o âmbito do *sentimento*. Neste campo, o indivíduo experimenta o numinoso como o totalmente outro e totalmente acima dele próprio. Simultaneamente, “o sentimento subjetivo de ‘dependência absoluta’ pressupõe uma sensação de ‘superioridade’ (e inacessibilidade) absoluta do numinoso”.[508] Pode-se dizer, então, que, para o *homo religiosus*, o sagrado gera dependência subjetiva e inferioridade da “criatura humana” que o experimenta no *sentimento*. Deste duplo aspecto, emerge a famosa ambiguidade assinalada por Otto. O numinoso é *tremendum et fascinans*: ele é tremendo (arrepiante) e fascinante. Como *tremendum*, o sagrado manifesta-se na sua *majestas*. Ele possui um aspecto *terrível*, pois sua grandeza parece aniquilar a pequenez daquele que o experimenta irracionalmente.[509] Ao mesmo tempo, o mistério “é cativante, arrebatador, encantador”[510], o que se manifesta em muitas religiões na ideia de que a divindade possui amor, ternura, compaixão etc. Por isso, o sagrado sempre fornece, paradoxalmente, certa plenitude àquele que o experimenta. De um lado, ele é terrível; mas, de outro, ele é potencializador. Embora Eliade considere estas características importantes na tematização do sagrado, elas parecem simplificadoras.

Para Eliade, a abordagem de Otto é encurtadora da pluralidade de aspectos inerentes à experiência do sagrado. Ao reduzir o fenômeno do sagrado à irracionalidade, Otto deixou de argumentá-lo “em toda sua complexidade”.[511] A totalidade deste fenômeno não pode ser

---

506 OTTO, 2007, p.34.

507 Ibidem, p. 38.

508 Ibidem, p. 43.

509 Cf. Ibidem, capítulo IV.

510 Ibidem, p. 68.

511 ELIADE, 1999, p. 16.

abarcada à luz da dicotomia razão/irrazão. O sagrado aparece *para* um determinado comportamento e é somente descrevendo seu universo significativo que ele se manifesta como tal. Para sua *compreensão*, o sagrado contrapõe-se ao comportamento *profano*. No lugar da oposição razão/irrazão, Eliade põe a contraposição sagrado/profano. É através desta última que Eliade acredita poder entender diversos fenômenos da modernidade ocidental, pois o Ocidente caracteriza-se, desde o fim da modernidade, por disseminar por toda cultura a profanização da antiga experiência do homem religioso. Ora, se Eliade empreende sua critica à cultura ocidental sob a chave hermenêutica do conceito de sagrado, a maior parte de sua obra visa fundamentar esta experiência. No que concerne a esta experiência, cabe aqui destacar alguns de seus elementos principais, que favorecerão o objetivo do presente tópico da investigação. Como Eliade, então, caracteriza o sagrado? Uma passagem da introdução de *O sagrado e o profano* nos encaminha a resposta:

> O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato de manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicando no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*. Poder-se-ia dizer que a historia das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofonia – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo "de ordem diferente" – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integralmente do nosso mundo "natural", "profano".[512]

A passagem acima assinala uma série de elementos primordiais da caracterização eliadeana do fenômeno do sagrado. Toda ela gira em torno do conceito de *hierofania*, que, pelo que parece, é um neologismo criado pelo próprio Eliade. Se a hierofania diz respeito ao fato de que "algo de sagrado se nos revela", isto mostra que o envio do sagrado não é posicionado por qualquer tipo de subjetividade autônoma. Antes, o campo onde o sagrado aparece é enviado "intencionalmente" por ele mesmo. Isto mostra a influência da fenomenologia na obra de Eliade. No entanto, suas considerações iniciais não se reduzem à ideia de que o campo de manifestação do sagrado se desencobre por si só. Eliade fala-nos sobretudo de uma certa descontinuidade no momento mesmo da experiência da hierofania. Ele encerra "a manifestação de algo de ordem diferente"," ou seja, o acontecimento do sagrado na existência humana é acompanhado de uma certa descontinuidade. A vigência da chamada ordem "natural" ou "profana" dá lugar a uma nova ordem instaurada pelo sagrado.

---

512 Ibidem, p. 17.

Isto pode se manifestar tanto em uma pedra quanto na ideia cristã de encarnação divina. Consequentemente, a hierofania descerra um campo significativo singular, que não se coaduna com o campo correlato da experiência profana. Por isso, os entes profanos do cotidiano se renovam, mesmo que continuem de algum modo sendo o que são.

Há um paradoxo que se manifesta inicialmente na compreensão da hierofania, "manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente."[513] Em outras palavras, o sagrado é uma modulação do profano. Ele não destrói o ente profano, mas o *resignifica*. Neste sentido, para aquele que experimenta o sagrado, uma simples pedra cujo caráter é "natural" e efêmero no cotidiano, manifesta uma "realidade sobrenatural".[514] Este paradoxo é interpretado a partir da apropriação da ideia de *ganz andere* presente na obra de Otto. Na hierofania, um ente "natural" deixa vir a lume o "sobrenatural", sem deixar de ser o que ele é. O sagrado é, neste caso, *o ganz andere* que se manifesta no ente natural, ou seja, o sagrado é o totalmente outro revelado no ente natural conhecido no cotidiano. Ora, este paradoxo revela uma experiência ontológica *suis generis*. Para o homem religioso, a transfiguração do natural na hierofania não é o mascaramento do que o ente efetivamente é. Antes disto, o ente profano não é dotado de plenitude ontológica; ele é um *menos-ser* se comparado com o ente sagrado. Por isso, Eliade afirma que o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à "*realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser." Conclusão: "Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma posição entre real e irreal ou pseudo-real."[515] Isto equivale a dizer que toda *hierofania* é uma *ontofania*. Quando o sagrado se manifesta, irrompe uma nova densidade de ser nos entes em geral. Por isso, o homem religioso experimenta uma plenitude ontológica mais elevada que homem profano. Aliás, pode-se mesmo dizer que só há plenitude ontológica mais elevada para o homem religioso, pois, ante a sua experiência de mundo, toda experiência possui certa precariedade ontológica. O mundo profano sempre assinala, portanto, um tipo de *déficit ontológico*. O paradoxo, portanto, da hierofania, que diz que em toda hierofania o sobrenatural irrompe no natural sem destruir objetivamente suas propriedades (a pedra, por exemplo, não se transforma em Deus) pode ser traduzido ontologicamente do seguinte modo.

---

513 Ibidem, p. 18.

514 Idem.

515 Idem.

Na hierofania, um ente mundano ganha *densidade ontológica*, sem perder as propriedades objetivas que cotidianamente apreendemos nele. Isto mostra que em toda hierofania há um acréscimo de plenitude ou poder de ser, o que explica a carência ontológica que se dá na experiência profana dos entes. Destas informações, advém a questão: como se caracteriza ontologicamente o mundo, quando transfigurado pela hierofania? Uma resposta adequada a esta questão pode ser encontrada na relação entre espacialidade e hierofania, descrita por Eliade no primeiro capítulo ("O espaço Sagrado e a sacralização do mundo") de *O Sagrado e o Profano.*

Para o *homo-religiosus*, o espaço possui *heterogeneidade*, ou seja, o espaço não é um conceito matemático destituído de diferenciações qualitativas, que une pontos diferenciados que ocupam posições distintas em um mesmo plano. Para o religioso, "há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras."[516] Como diz Deus no episódio da sarça ardente para Moisés: "Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa" (Ex 3,5). A diferença qualitativa dos espaços sagrados, se comparados com os profanos, relaciona-se diretamente com o caráter ontofânico da hierofania. Na hierofania, o espaço sagrado é denso, forte ou significativo, já os espaços não sagrados não possuem consistência, são "amorfos"[517], pois são informes, destituídos de diferenciação qualitativa. Por isso, o espaço *real* é sempre sagrado. Desta diferença qualitativa, fundada em uma diferença ontológica, surge o caráter cosmogônico de toda hierofania. A gênese do espaço sagrado funda o *mundo* (kosmós). O espaço homogêneo e amorfo que circundam o homem dá lugar ao mundo ordenado, que manifesta a irrupção da densidade ontológica na totalidade do espaço em que a existência se desdobra. As coordenadas do real são fundadas pela hierofania. Por isso, Eliade diz que na hierofania surge um centro para o real articular-se. Este *centro* é um ponto fixo absoluto em torno do qual a existência humana se realiza. Nas suas palavras:

> É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma "fundação do mundo". Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o "ponto fixo", o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também r*evelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e finita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um "ponto fixo absoluto,

516 Ibidem, p. 25.

517 Idem.

um “centro”.[518]

A hierofania é a gênese do absoluto para a existência. A absolutilidade do sagrado relaciona-se diretamente com a existência humana. Por isso, a hierofania é um fenômeno existencial. O centro do mundo é o “ponto absoluto” estruturador da existência. O mundo fundado pela hierofania não é, portanto, o conjunto ou somatório dos entes que circundam geograficamente o homem. O mundo é sempre o espaço existencial estruturado em que o homem atualiza seus comportamentos. Assim, o “espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso.”[519] Mais: o homem religioso *necessita* da cosmogonia advinda da hierofania. Por quê? Por causa da aformidade da experiência profana do real. Sem diferenças qualitativas – como no espaço geométrico – , o espaço profano não possui um ponto absoluto norteador da existência humana. Trata-se, portanto, de um espaço dotado de *homogeneidade* e *relatividade*. Consequentemente, “não é possível nenhuma *verdadeira* orientação, porque o ‘ponto fixo’ já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias.”[520] Espaço fragmentado e desestruturado, o real profanizado não possui mundo. Esta desmundanização assinala claramente o caráter caótico da experiência profana dos entes. É justamente contra o caos que age a cosmogonia provinda da hierofania, razão pela qual o homem religioso opõe-se à profanização do real. Nas religiões, de um modo geral, os relatos da criação registram justamente a ordenação do caos e a plenificação ontológica do real. A criação de Deus ou dos deuses refere-se sempre à ordenação do caos e ao fornecimento de um ponto fixo absoluto norteador da existência humana.[521] À medida que o homem religioso aproxima-se de um novo local, ainda desconhecido para ele, sua primeira atitude é transformá-lo em cosmos, a partir de algum rito, que vise recriar a ordem sagrada presente nos mitos de criação divina presentes em sua tradição. Isto nada mais é que um rito de *consagração*, fornecedor de um “Centro de mundo” (*Axis mundi*), onde a existência humana torna-se viável. Conclusão: “Para viver no mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano.”[522] Por isso, Roger Caillois afirmou ser o sagrado “*fonte de toda eficácia*”.[523] Ele é eficaz porque,

---

518 Ibidem, p. 25-26.

519 Ibidem, p. 26.

520 Ibidem, p. 27.

521 Cf. Ibidem, p. 32-35.

522 Ibidem, p.26.

523 CAILLOIS, 1988, p. 22.

para o homem religioso, o sagrado fornece socorro e êxito, não deixando aparecer os malefícios existenciais do caos, razão pela qual toda religião, com o intuito de preservar a presença do sagrado, institui uma pluralidade de tabus para os religiosos. Os tabus livram a existência do homem religioso de misturas de ordens ontológicas qualitativamente distintas, o que põe em risco a ordem do mundo engendrada pelo sagrado.[524] Isto nos permite afirmar que o homem religioso é aquele que luta a cada vez contra a possibilidade de instauração do caos e da perda da densidade ontológica presente em toda hierofania. Se o religioso *sempre* instaura práticas contra o caos, então, sua relação com o tempo diferencia-se da ideia profana de tempo. Nesta, o tempo é linear e composto por instantes qualitativamente idênticos. O tempo é irreversível. Ele ocorre em um fluxo unilateral. Contra esta concepção age o homem religioso. No capítulo II de *O Sagrado e o Profano* ("O Tempo Sagrado e os Mitos"), Eliade mostra como a temporalidade possui caráter circular para o homem religioso. Desta ideia de tempo, surge a possibilidade de o religioso sempiternamente superar o caos e engendrar novamente a ordem no mundo.

Se o tempo religioso não é homogêneo nem contínuo, então, ele é *intervalado*. As festas religiosas mostram claramente o caráter descontínuo do tempo religioso. Celebra-se, hoje, um acontecimento primordial presente em um *passado mítico*. Na páscoa judaica e cristã, na liturgia do batismo, no Ramadã, em toda festa litúrgica, o passado mítico é reinscrito no tempo atual e a densidade ontológica referente a este acontecimento religioso celebrado torna-se novamente vigente. Por isso, "*o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*."[525] Eliade chega a adjetivar este termo com uma alusão a Parmênides. Trata-se de um tempo *parmenidiano*, pois sua qualidade ontológica não muda, mas mantém-se igual a si mesma em identidade absoluta. Ora, como tal tampouco descreve a densidade ontológica do mundo e este é criado em contraposição ao caos, o tempo religioso é aquele que repete a cosmogonia primitiva, onde pela primeira vez o real foi estruturado, ganhando plenitude do ser. Assim, o tempo sagrado é aquele que relaciona-se com a criação divina do mundo e com sua *qualidade ontológica*. Justamente porque este tempo é *reversível*, ele é dotado de *circularidade*. Ele eternamente retorna reatualizando *agora* o tempo mítico primordial. Como Eliade compara o tempo sagrado à eternidade, ele conclui que na existência do homem

---

524 Cf. Ibidem, p. 23-27.

525 Ibidem, p. 63.

religioso há constante recuperação do "eterno presente mítico."[526] Esta recuperação ocorre através dos mais diversos ritos. Consequentemente, o religioso compreende o tempo a partir da ideia do eterno retorno do mesmo.[527] Este conceito não caracteriza outra coisa que o caráter circular do tempo religioso, que faz retornar a densidade ontológica do tempo mítico da criação divina do mundo na atualidade da existência do religioso. Por causa desta estrutura circular do tempo mítico, o homem religioso pode a cada vez romper com o tempo profano e seu respectivo teor ontológico e reinscrever no real a plenitude de ser. Destarte, o tempo circular mitológico possibilita ao religioso sempiternamente subsumir o caos do real e reexperimentar a ordem do mundo. Isto perpetua a presença do eixo absoluto do mundo e afasta da existência todo poder de dissolução característico da experiência profana da realidade.

No Ocidente, a caracterização eliadeana do sagrado ganhou corpo sobretudo na objetivação do sagrado na compreensão metafísica do divino ou de Deus. Porquanto esta compreensão possui evidentes implicações existenciais, como fica evidente na metafísica cristã, ela não se caracteriza por descrever tão somente objetivamente o divino, mas sobretudo por posicioná-lo como princípio de determinação do singular humano. Como o essencial deste tema já foi trabalhado anteriormente, quando foi esclarecido a condição de possibilidade da identificação nietzschiana entre morte de Deus e Deus cristão,[528]cabe aqui destacar algumas considerações metafísicas que corroborem a ideia de hierofania em Eliade. No que concerne a estas considerações, a metafísica cristã serve-nos de paradigma. Isto porque, como mostrou Gilson,[529]por mais que esta metafisica seja debilitaria da metafísica grega, esta por si só não conseguiu conjugar a divindade inerente ao inverso mítico-religioso de Homero e Hesíodo com os princípios metafísicos explicativos dos ciclos cósmicos e da estruturação do ente como um todo. Consequentemente, se queremos mostrar *sinteticamente* como a metafísica ocidental manifesta o sentido da abordagem de Eliade acerca da hierofania, a exposição não pode fixar-se nos gregos, mas na metafísica cristã. Como visto anteriormente através da menção a Santo Agostinho, a metafísica cristã conjuga Deus, como princípio metafísico por antonomásia, e o sagrado como eixo em torno do qual gira a existência humana. Se nos

---

526 Ibidem, p. 64.

527 Toda ideia transpassa a obra *O mito do Eterno Retorno*, que contrapõe diversas vezes o tempo mítico ao tempo histórico do homem profano moderno. Cf. ELIADE, 2004.

528 Cf. Capítulo I.

529 Cf. GILSON, 2003, p. 19-39.

gregos, como assinala Gilson, há uma dissociação entre os Deuses dos mitos e os princípios metafísicos, na ontologia cristã, há uma tentativa de identificação destes termos. Por isso, esta filosofia apareceu na maior parte das vezes, como *intellectus fidei*. É que a razão filosófica exercia-se aí sempre em meio ao horizonte da fé.[530] Por isso, os conceitos metafísicos objetivadores de Deus articulam-se, na metafísica cristã, com a existência humana. É aí que se pode vislumbrar a identidade entre metafísica cristã e a hierofania segundo Eliade. Trata-se, então, de perguntar: como esta identidade pode ser vislumbrada? Uma resposta adequada a esta questão encontra-se no problema metafísico cristão da criação.

A metafísica legou um desafio *suis generis*: justificar com o arcabouço conceitual grego o conceito escriturístico de *criação*. Os gregos, com seu aparato conceitual, não chegaram a esta ideia. Sua cosmologia pressupunha a gênese da pluralidade dos entes e dos Deuses sem colocar em jogo *radicalmente* o problema da finitude dos entes. O grego pressupôs em certo momento a eternidade da matéria informe, para que houvesse a condição de possibilidade dos cosmos ordenado.[531] Com a metafísica cristã ocorrerá algo diferente. Ela assumiu o desafio de pensar filosoficamente a primeira sentença das escrituras: "No princípio, Deus criou o céu e a terra." (Gn 1,1). Do problema da criação surgiram as questões da relação entre uno e múltiplo, causa prima e causas secundárias, ordem e caos. No entanto, o desafio foi assumido à luz de diversas questões gregas. Por exemplo, o exemplarismo platônico narrado no *Timeu*, em que *hiperurânio* serve de modelo para o demiurgo plasmar o cosmos; a eternidade do mundo segundo a cosmologia aristotélica; a relação entre uno, múltiplo e bem advinda do neoplatonismo de Plotino e Proclo, tudo isto foi apropriado pela metafísica cristã como manancial conceitual para pensar o problema da criação. No entanto, como observou Vaz,[532] o problema cristão da criação pressupõe a suprassunção de dois estágios anteriores da reflexão grega acerca do devir dos entes em geral. Antes da metafísica cristã, o problema do devir foi basicamente pensado à luz das mudanças acidentais ou qualitativas dos entes, denominadas de "alteração" (*alloísis*) ou a partir da gênese a dissolução (phtorá) da substância entitativa (ousía). Neste último tipo de movimento, tem-se uma *metábole*, uma mudança essencial ou substancial. Com a ideia bíblica de criação, as categorias gregas seriam levadas a pensar a gênese da existência finita dos entes a partir de uma causa suprema e sem referência

---

530 Cf. documento *Fides et Ratio* do Papa João Paulo II.

531 Uma contraposição do problema da finitude entre os gregos e na metafísica cristã pode ser encontrada em VAZ, 2002, p. 129-145.

532 Ibidem, p. 133-134.

a qualquer matéria prévia. Trata-se, portanto, da *creatio ex nihilo*. Como, então, se caracteriza a criação divina a partir do nada? Por que esta ideia provinda da metafísica cristã articula-se diretamente com a hierofania segundo Eliade?

Se as *Sagradas Escrituras* dizem que Deus criou céu e terra, então, como assinalou São Tomás de Aquino, "O primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto por todos os outros efeitos, e sobre o qual eles se fundamentam."[533] Isto porque a metafísica cristã pressupõe a *metafísica do êxodo,* onde Deus revela-se como "Aquele que é." (Cf. Ex 3, 14). Como vimos anteriormente [534], o judeu-cristianismo pressupõe o episódio da sarça ardente para apropriar-se dos conceitos ontológicos gregos. No caso da metafísica tomista, ao dizer "Eu sou aquele que é", Deus estaria elevando a metafísica a um nível nunca antes imaginado. Dito de modo sintético, Deus é, neste sentido, aquele cuja essência é ser. Isto romperia a substantivação do ser e o posicionaria como aquele que é verbalmente ser. Por isso, como efeito do ser pleno que ele é, Deus faz ser os entes que não possuem necessidade de ser *a priori*. [535] Deste modo, se todo contingente possui uma causa eficiente que o justifique, Deus é a causa eficiente primeira da cadeia de causas eficientes que determinam o mundo criado.[536] Não sendo necessária, a criatura em algum momento não foi. A passagem do não ser absoluto para o ser criatural pressupõe um ser necessário cuja atuação suprima o hiato entre não-ser e ser. Este ser é justamente Deus. Como *o fato de ser* é o elemento primordial de todo e qualquer ente, o primeiro efeito de Deus nas criaturas é a doação de seu ser. Da dinâmica de produção do ser contingente inerente ao ente criado, advém a dupla face do conceito tomista de criação. Por um lado, a criação é um atributo que pertence tão-somente a Deus. Assim, a criação diz respeito "ao ato pelo qual Deus cria"[537]. Trata-se de um conceito imanente à essência de Deus, antes de considerar a consequência do próprio ato criador. Por outro lado, a criação diz respeito ao efeito singular da realização deste atributo de Deus chamado criação. Neste sentido, a criação diz respeito ao "resultado deste ato, quer dizer, sua criação".[538] Em outras palavras, o conceito de criação presente na metafísica cristã tomista diz respeito tanto a

---

533 AQUINO, 1977, p. 76.

534 Cf. Capítulo I.

535 Cf. GILSON, 2006, p. 53-113.

536 Este pensamento fundamenta uma das *quinquae viae* que provam a existência de Deus. A terceira via é conhecida como a prova pelo ser necessário, que pressupõe a diferença ontológica entre necessidade e contingência. Sobre esta prova Cf. GILSON, 2002, p. 84-86.

537 Ibidem, p. 146.

538 Ibidem, p. 147.

um dos atributos de Deus (Deus é criador) quanto aos efeitos produzidos pela realização dos atos criadores (as criaturas). Consequentemente, o conceito cristão de criação refere-se simultaneamente a Deus e às criaturas, o que assinala uma criação de dependência por parte das criaturas em relação ao criador, ao mesmo tempo que registra a independência de Deus ante as criaturas por ele engendradas. Assim, São Tomás chega a dizer: "tudo que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito."[539] Se Deus possui como essência o ato supremo e perfeito de ser, então, tudo que não é *necessariamente ser* deve ser causado por Deus. Ao ser criada, a criatura toma parte (participação) do ser, mas não se identifica com ele necessariamente. Isto caracteriza como *contingente*. Disto se infere que em tudo que é criado não possui em si a fonte de seu ser, que é o que faz ser absolutamente dependente. A radicalidade desta dependência pode ser vislumbrada na ideia de *creatio ex nihilo*, que, no caso da criação, suspende o adágio latino ex *nihilo nihil fit*. No caso da criação, Deus produz do *nada* porque ele não depende de nenhum ente que não seja ele mesmo para fazer vir a ser os entes criados. Por isso, até a matéria-prima, potência absoluta de todo ente sublunar, é criada por Deus.[540] Se a *creatio* é *ex nihilo*, então, tudo que não é Deus possui *autonomia relativa*, pois o ente criado não tem em si a causa do seu ser.

A absolutidade de Deus, que o faz ser necessário e não contingente, não o obriga a ter de criar. A criação provém de um ato livre de Deus, pois Deus não pode ser coagido por nada além ou aquém de si mesmo. Se nada impele Deus a produzir nada, a criação resulta da sua inteligência e vontade perfeitas. Se Deus é inteligente, a criação não pode ser destituída de finalidade. Isto fica evidente se considerarmos os entes não dotados de inteligência. Eles perduram no ser atualizando uma finalidade que eles mesmos não se deram. Diferentes dos anjos e dos homens, que agem de acordo com uma finalidade que suas inteligências e vontades produzem, os demais entes agem ou preservam na existência guiados por finalidades que eles desconhecem. Por conseguinte, como diz Gilson, " a natureza só tende até o fim na medida em que está movida e dirigida até este fim por um ente dotado de inteligência e vontade."[541] Isto leva a concluir que, se a natureza não inteligente move-se teleologicamente,

---

539 *Sum. Teol*. I, q. 44, 1 resp.

540 Cf. *Sum. Teol*. I, q.44, sed. 2, resp.

541 GILSON, 2002 b, p. 150.

a finalidade que a norteia foi criada por um ser inteligente e possuidor de vontade. Como este ser não é finito, já que todos os seres são orientados por alguma finalidade que seria impossível de ter sido produzida por um ente criado, o criador da finalidade intrínseca a cada ente criado só pode ser Deus.[542] Se Deus pensou de modo "arquitetônico" a criação, então, ele impôs ordem nas criaturas. Porquanto a criação pressupõe que Deus está além de *cada* ente e produz suas *essências*, o lugar de cada criatura é determinado pela *forma substancial* criada por Deus. Esta forma fornece a identidade (*qüidditas*) do ente (*Forma dat esse*). Nos seres sublunares, a forma determina a *matéria assinalada* e, assim, engendra o *indivíduo*. "Por isso, as formas não são diversas para que convenham a diversas matérias, mas as matérias são diversas para que convenham às diversas formas".[543] Se na relação matéria/forma, a forma tem primazia ontológica, por ser ela *ato*, e não *potência*, então, a diversidade de matérias só tem razão de ser por causa da diversidade de formas. Estas foram criadas pluralmente por Deus. Isto imprime na criação as marcas da multiplicidade. A diversidade de criaturas relaciona-se diretamente com a diversidade de *formas substanciais* criadas por Deus. Ora, o fato de Deus ser único, uno e simples não pode se repetir do mesmo modo na criação, pois o criador, que é absoluto, não poderia criar um outro absoluto, o que seria uma contradição, já que dois absolutos são, no fundo, dois seres relativos e finitos. Por isso, a criação imita a perfeição divina, porém de modo análogo, já que adaptada à condição finita das criaturas. No âmbito da criação pensado por São Tomás, a adição é um sinal de aumento de perfeição: "foi, portanto, melhor que existisse diversidade nas coisas criadas, havendo, consequentemente, também o maior número de bens, que apenas existisse um só gênero de coisas produzidas por Deus."[544] Entretanto, se a diversidade de criaturas é sinal de riqueza ontológica, sua dispersão seria signo de imperfeição. Por isso, o criador inscreveu na criação, através da finalidade intrínseca a cada ente e ao conjunto destes, uma ordem hierarquizadora da totalidade. Tal hierarquia não surge aleatoriamente. As criaturas foram produzidas com formas substanciais que qualificam ontologicamente o tipo de essência dos entes. Assim, há entes mais ou menos perfeitos, mais ou menos bons, mais ou menos verdadeiros etc. Como as criaturas são inter-relacionadas, as mais perfeitas foram posicionadas por Deus de tal modo no mundo que pudessem auxiliar o aperfeiçoamento das demais. Como isto, o mundo é estruturado

---

542 Este argumento estrutura a quinta prova da existência de Deus proposta por São Tomás. Cf. GILSON, 2002 b, p. 92-94.

543 AQUINO, 1977, Cap. LXXI, p. 79.

544 Ibidem, cap. LXXII, p. 80.

harmonicamente, já que cada ente ocupa o "lugar" correspondente à sua perfeição ontológica. Esta ordenação é um sinal evidente da inteligência criadora de Deus. Nas palavras de São Tomás:

> Foi conveniente que a diversidade das coisas tivesse sido instituída com certa ordem, de modo que umas fossem melhores que outras.
>
> Pertence à abundância da bondade divina, enquanto possível, levar a semelhança da sua bondade às coisas causadas: Deus não é bom só em Si, mas, excedendo em bondade a todas as coisas, leva-as também à bondade. Para que a semelhança, das coisas criadas, com Deus fosse mais perfeita, foi necessário que umas fossem constituídas melhores que outras, e que umas agissem nas outras, para levá-las à perfeição. A primeira diversidade das coisas consiste, principalmente, na diversidade das formas. A diversidade formal realiza-se por contrariedade, é necessário que também existam ordens, porque sempre um dos contrários é mais perfeito que o outro. Foi, portanto, necessário que a diversidade das coisas fosse instituída em certa ordem, de modo que umas fossem melhores que as outras.[545]

Uma vez criadas, as criaturas não preservam no ser por causa de si mesmas, Antes, as criaturas sempre "dependem da ação criadora e conservadora do Criador."[546] De algum modo, Deus tem de sustentar e preservar a existência das criaturas, para que elas não se desintegrem e deixem de ser. Isto fez de Deus um *transcendente imanente*.[547] Mesmo que Deus não se reduza à criação ele transpassa sustentando-a. Neste sentido, pertence à criação a preservação do que fora criado pela presença do próprio criador na criatura. Assim, a ordem se pereniza e a criação ganha configuração de *cosmos*. Entretanto, dentre os entes criados, aqueles que como o ser humano são inteligentes, agem conhecendo a causa e o sentido da sua criação. Por possuírem livre-arbítrio, estes entes podem não determinar suas ações de acordo com a finalidade criada por Deus em sua essência. Neste sentido, os pecados e os vícios são justamente as principais causas de desarmonia no mundo ordenado por Deus.[548] Isto, consequentemente, afasta os seres livres de sua beatitude, o que leva à necessidade de recondução de seus atos às leis de Deus presentes em sua natureza.[549] Considerando o mal moral como fonte de *caos* no mundo ordenado, São Tomás, como todo pensamento cristão, pensa sua superação a partir da rearticulação da existência humana com o próprio criador. Isto acontece pela fé e pela moral. Por isso, todo seu pensamento justifica racionalmente o conteúdo da fé, preocupando-se não com a divulgação dos conceitos teóricos, mas com a *salvação* humana. Isto fica claro na abertura de suas sínteses teológicas, como o *Suma*

---

545 Ibidem, cap. LXXIII, p. 80.

546 VAZ, 2002, p. 138.

547 Cf. VAZ, 2002, p. 138-139.

548 Disto surge o mal moral, segundo São Tomás.

549 Cf. GILSON, 2002 b, p. 323-345.

teológica, a *Suma contra os gentios* e o *Compêndio de teologia*. O problema da especulação filosófica teológica destina-se à salvação humana. Como ele mesmo diz na abertura do *Compêndio de teologia*:

> A salvação humana consiste no conhecimento da verdade, que impede o obscurecimento da inteligência pelo erro; no desejo da devida finalidade do homem, que impede de seguir os fins indevidos que o afastam da verdadeira felicidade, e, finalmente, na observância da justiça, para que ele não se macule com tantos vícios.
>
> O necessário conhecimento das verdades da salvação humana está contido em poucos e breves artigos de fé. Por isso, o Apostolo disse: "Dará o Senhor uma palavra abreviada sobre a terra". (Rm 9, 28). Esta é a palavra da fé que nós pregamos.[550]

Essas palavras, que abrem a obra mencionada, mostra que, para São Tomás de Aquino, a especulação filosófico-teológica é guiada pelo interesse da fé: a salvação. Como esta depende diretamente de Deus e dos elementos pertencentes ao conceito de criação, os conceitos metafísicos tornam-se necessários. Por isso, voltar-se para Deus é sempre o preço pago para a aquisição da salvação do pecado e dos vícios humanos. As considerações anteriores apresentam elementos que nos permitem articular a metafísica cristã com o problema da hierofania na obra de Eliade. Isto significa que a metafísica cristã, mesmo que explicitamente não tematize o conceito de hierofania, objetiva conceitualmente o sentido tradicional deste conceito que apresenta-se plenamente com Eliade. Como visto, na hierofania, o sagrado emerge como princípio ordenador do real, subsumindo o caos pelo cosmos. Toda hierofania se dá como acontecimento de ordenação dos entes. A partir dela um mundo se estrutura. Por isso, pode-se dizer que toda hierofania tem como correlato uma cosmogonia (mundificação do real). Ao mesmo tempo, esta cosmogonia funda em eixo fixo norteador da pluralidade de comportamentos existenciais do ser humano. Ao destronar o caos, a hierofania fornece densidade ontológica para o real, consequentemente, para a existência humana. Esta densidade pode ser perenizada á medida que o homem sempiternamente a recupere ao longo de sua existência. A possibilidade de recuperar a cada vez a densidade ontológica da existência apresenta o tempo como circular, pois, para o homem religioso, o tempo é reversível, uma vez que ele determina-se recuperando a *ontofania* presente no mito da criação divina do cosmos. Sabendo que tudo isto se dá apenas no horizonte da existência do *homo religiosus*, pode-se afirmar que a hierofania não é um dado objetivo real. Ela se dá como correlato de um tipo de existência específico, a saber, o tipo religioso. Exatamente a partir deste horizonte compreensivo emerge a metafísica cristã e a objetivação discursiva da

---

550 AQUINO, 1977, Introdução, p. 19.

hierofania. Nela o sagrado aparece objetivamente. Por isso, pode-se reconhecer nela a cristalização conceitual do horizonte hermenêutico em que se move o *homo religiosus*.

Para a metafísica cristã, como ficou claro através do que anteriormente foi dito, a presença do caos não é absoluta. Antes, o caos ameaçador advém sobretudo do livre-arbítrio das criaturas inteligentes: o demônio é um exemplo disto.[551] Apesar do mundo ser dotado de composição, pois só Deus é simples, esta nunca é caótica. A criação já é a objetivação de um projeto inteligente de Deus, o que faz sempre ser teleologicamente ordenada. Por ser ordenada a criação é hierarquizada a partir dos graus de perfeição dos entes. Se os seres inteligentes podem desobedecer a esta ordenação e engendrar caos na harmonia dos cosmos, então, deve-se lembrar que ele pode ser salvo, caso retorne à causa primeira de todos os entes. Como vimos, este pensamento explica a fé cristã para o cristão. Neste sentido, ele é a voz de um tipo de homem religioso. Por isso, nele há um eixo absoluto em torno do qual a existência humana ganha densidade ontológica, a saber, Deus. Ao mesmo tempo, este eixo ordena o real, transformando-o em mundo. Ora, isto aparece claramente na ideia cristã de Deus. Nenhum ente aparece aí sem um lugar fixo na hierarquia das criaturas. Por outro lado, a existência humana desordenada, que Eliade chama de profana e o cristianismo chamará de "mundana", pode ser superada pela articulação da existência humana com Deus. Portanto, para o cristão, cada vez ele pode recuperar a presença de Deus em sua existência, o que faz com que de certo modo o tempo seja reversível. Por isso, as festas litúrgicas cristãs apresentam o homem de fé a possibilidade de reaver a presença de Deus em sua existência, como aconteceu com o evento comemorado: páscoa, natal, pentecostes etc. o que as festas litúrgicas celebram é tematizado metafisicamente pelo cristianismo através da criação, que acena a dependência da criatura em relação ai criador e justifica a possibilidade e a necessidade do homem a cada vez recuperar a presença de Deus como sentido último de suas ações. Isto nos leva a dizer que, para a metafísica cristã, segundo a abordagem de Eliade acerca da hierofania, *Deus é ele mesmo o sagrado*, pois ele é que faz do real um cosmos e fornece densidade ontológica para a existência humana e para os demais entes. Por isso, a presença de Deus suprime a presença do caos e ordena toda a criação. Quando o cristianismo afirma metafisicamente Deus, ele transforma um princípio ontológico em sentido absoluto existencial e fornece ao real certa densidade ontológica, alejando deste a força do caos e da aniquilação. Por isso, na metafísica cristã, aparece conceitualmente os elementos da hierofania, segundo a abordagem de Mircea

---

551 Cf. *Sum. Teol.* I, q. 114.

Eliade.

A presente caracterização da hierofania tinha como intuito apresentar os contornos primários da compreensão tradicional do sagrado. Isto porque é a *partir* e *contra* esta abordagem que se posiciona Nietzsche. À medida que este pensador reinscreve na filosofia, a partir da assunção da morte de Deus, o discurso hierofânico, ele promove uma transfiguração do seu sentido tradicional, marcado por pressupostos ontológicos que se esvaem com a morte de Deus. Cabe, então, perguntar: como Nietzsche transfigura a concepção tradicional de hierofania? Como o sagrado aparece em seu pensamento?

2.6.2 Nietzsche e a hierofania: da desconstrução à reapropriação do sagrado

Se, como temos sustentado deste o inicio, a assunção da morte de Deus por parte de Nietzsche abre espaço para que ele reinscreva em seu pensamento a questão do sagrado, esta reinscrição não *pode* ter se realizado a partir dos mesmos pressupostos e elementos presentes na consideração *tradicional* do sagrado. Isto porque não se perfaz a partir do desdobramento ontológica da morte de Deus. De acordo com o que foi afirmado na introdução desta investigação, a morte de Deus abre um horizonte hermenêutico dentro do qual o próprio Nietzsche encontra uma pluralidade de elementos ontológicos que fundam sua cosmologia. Disto decorre que, à medida que ele mesmo reinscreve o problema da hierofania em seu pensamento, os contornos ontológicos do sagrado só podem ser caracterizado à luz de sua cosmologia. Por isso, a compreensão tradicional da hierofania, que não emerge das consequências últimas da morte de Deus, não de coaduna com a hierofania presente na obra nietzschiana. Entretanto, somente a partir dos aspectos pertencentes a esta consideração tradicional do sagrado pode-se entende a hierofania em Nietzsche. Até que ponto, então, Nietzsche desconstrói a compreensão tradicional do sagrado? Como a hierofania se caracteriza em seu pensamento, à luz de sua desconstrução da tradição?

O último subítem deste tópico assinalou, em linhas gerais, a compreensão tradicional do sagrado. À luz da metafísica cristã, que apresentou paradigmaticamente um modo de objetivação teórica das considerações fenomenológicas de Eliade acerca da hierofania, fica

nítido de algum modo que a questão do sagrado em Nietzsche não se coaduna com esta mesma questão abordada pela tradição. Em um primeiro momento, pode-se dizer que a metafísica cristã posiciona o sagrado em um plano metaempírico e assinala a maior densidade ontológica a todos os caracteres ontológicos mais próximos deste plano. Como o mundo cristão é dividido em seres possuidores de matéria e seres inteligentes não materiais, estes últimos são mais divinos, porquanto mais próximos ontologicamente da perfeição do que há de mais sagrado: Deus. Deus é portanto o sagrado por antonomásia e tudo que ele aproxima participa de sua sacralidade. Ao mesmo tempo, a presença de sua sacralidade ordena o cosmos e suprime o caos. Por isso, somente quando as criaturas orientam-se segundo as leis divinas elas participam do sagrado. Perante esta consideração, a primeira objetivação nietzschiana é que ela depende de um pensamento binário e dicotômico para estruturar-se. Somente porque se considera a pertinência da cisão entre mundo sensível e mundo suprassensível, pode se sustentar a ideia de hierofania. Entretanto, a hierofania como manifestação do sagrado, para a metafísica cristã, ocorre quando o suprassensível vigora como agente norteador das criaturas. Por causa da natureza humana, passível de engendrar comportamentos pecaminosos, todo homem está suscetível de abandonar a presença de Deus em sua existência. Por isso a necessidade de conversão, oração, ritos etc. Como já mencionado, o Deus referido nesta metafísica não é um mero conceito ou um mero ente que faz funcionar o movimento do cosmos. Deus é aí *pessoa*: ele é alguém com o qual o homem relaciona-se na fé e nos comportamentos. Neste sentido, voltar-se para Deus é abrir-se a ele pela fé e comportar-se segundo sua presença. Porquanto o homem existe oscilando entre abertura para Deus e fechamento para sua vigência, a cada nova relação de abertura a Deus corresponde uma experiência de hierofania. Isto equivale a dizer que a relação pessoal com Deus, pressuposto da hierofania segundo a metafisica cristã, depende de um tipo de ascese do plano sensível para o suprassensível onde Deus habita. A consequência desta experiência hierofânica é a reinscrição da ordem e a subsunção do caos existencial. É evidente que a hierofania, para a metafísica cristã, não se coaduna com o desdobramento do acontecimento da morte de Deus. Toda hierofania cristã pressupõe a possibilidade de preservar o “em si” como fonte de sentido existencial e ontológico do mundo sensível. A *hierofania cristã*, ou seja, a compreensão do sagrado produzido pela metafisica cristã pressupõe que todo mundo sensível e sua estrutura deveniente possui certo *déficit ontológico*, o que o faz carecer de um plano metaempírico para sustentá-lo e purificá-lo. Isto significa que a metafísica cristã pré-

compreende o mundo sensível como potencialmente caótico, pois, caso ele não possua nenhum fundamento metaempirico, nada nele faz sentido. Ora, a morte de Deus não somente inviabiliza a sustentação conceitual do suprassensível. Ela descerra o campo hermenêutico dentro do qual o mundo aparece como pleno de sentido e de densidade ontológica, sem que necessite de qualquer referência a instâncias metafísicas que o fundamentam. Se Nietzsche reinscreve em seu pensamento o problema da hierofania, ele não o faz a partir do mesmo campo hermenêutico em que se move a metafísica cristã. Para Nietzsche, a hierofania cristã perfaz-se de um modo alienado, pois, ao pensar o sagrado a partir da dicotomia sensível/suprassensível, ela não se dá conta da impossibilidade de a linguagem e o pensamento acessarem qualquer região ontológica "em si", sobretudo o Deus cristão.

Com as considerações acima, fica evidente que Nietzsche rechaça a possibilidade de pensar a questão do sagrado à luz da metafísica cristã. Entretanto, poder-se-ia objetar que as considerações anteriores acerca da metafísica cristã e sua relação com o sagrado não possuíam fim em si mesmas. Antes, elas foram tematizadas por causa da abordagem da hierofania de Mircea Eliade. Neste sentido, a metafísica cristã teria objetivado conceitualmente o que aparece no horizonte compreensivo do *homo religiosus*. Assim, seus conceitos só teriam sentido se considerados a partir da dinâmica deste tipo de configuração existencial humana. Por isso a menção da relação necessária entre os conceitos metafísicos cristãos e fé. Esta última aparece justamente como desencadeadora do horizonte de atuação da *racionalidade metafísica cristã*. Como a metafísica apareceu como paradigma para se compreender a descrição da reação entre homem religioso e sagrado na obra de Eliade, seus conceitos não poderiam ser compreendidos fora da descrição fenomenológica deste tipo de existência humana. Neste caso, os conceitos da metafísica cristã explicitam teoricamente o horizonte existencial do homem religioso cristão, que se abre pré-predicativamente. Assim, eles enraizar-se-iam no horizonte compreensivo deste tipo existencial. Isto fica evidente quando se leva em conta o fato de a metafísica cristã tematizar objetivamente Deus com a pretensão de favorecer a salvação humana, proporcionada pela fé. Consequentemente, a metafísica cristã está a serviço do interesse salvífico da fé. Como esta refere-se a uma dimensão da existência mais originária que a razão, então, os conceitos da metafísica cristã só podem ser compreendidos se referidos a esta dimensão e aos seus interesses primários. Ora, como definia Paul Tillich: "Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente."[552] Por

[552] TILLICH, 1980, p. 5.

isso, a fé relaciona-se com a "preocupação última"[553], o que significa dizer que nela a totalidade da existência humana está implicada. Se é a fé que condiciona a possibilidade dos conceitos da metafísica cristã, então, estes são relativos à sua dinâmica. O que aqui está aparecendo na relação entre metafísica e a fé identifica-se com a remissão dos mitos e ritos religiosos à constituição existencial do *homo religiosus* em Eliade. Somente nesta aqueles têm sentido. Como o cristão é somente um tipo de homem religioso, na sua estrutura há somente uma particularização do conteúdo descrito por Eliade. Na relação entre fé e a conceituação metafísica, há uma reprodução da relação da existência do homem religioso com as objetivações míticas e rituais em Eliade. Assim como os mitos e ritos referem-se à hierofania que se dá no campo existencial aberto pelo modo de ser religioso, os conceitos metafísicos são objetivações da existência cristã, da hierofania que se manifesta neste tipo singular de homem religioso. Assim, considerando esta estrutura, a questão do mundo suprassensível tende a ganhar outros contornos, o que poderia levar a uma negação peremptória da critica nietzschiana anteriormente exposta.

Eliade descreveu a hierofania a partir do campo intencional descerrado na existência do *homo religiosus*. Nesta, a hierofania é uma ontofania. Todos os símbolos religiosos que referem-se ao sagrado dizem respeito à experiência de densidade ontológica que este último fornece à existência. Nesta experiência, o sagrado aparece como fonte de ordenação do real e de suspensão da presença do caos inerente à existência do homem profano. Cosmogônica, toda hierofania subsume o caos. Por outro lado, este mundo fundado pelo sagrado não se refere ao conjunto de entes que circundam o homem, como se a hierofania se referisse a um acontecimento objetivo no real. O mundo engendrado pelo sagrado não é outro senão o eixo norteador da totalidade das experiências existenciais humanas. Este eixo confere solidez, estabilidade e densidade à existência do homem religioso. Por isso, por paradoxal que seja, mesmo que objetivamente, após a hierofania, os entes são os mesmos, eles se sacralizam e tudo passa a ser significativo. Comer, vestir-se, andar, ler, tornam-se significativos. As plantas, os animais, os minerais, o céu, tudo se sacraliza. Tudo, então, faz sentido, pois o caos desagregador das experiências humanas foi subtraído na hierofania. Consequentemente, se esta é a dinâmica de realização da correlação intencional entre existência religiosa e hierofania e se os conceitos da metafísica cristã nada mais são que explicitações conceituais desta dinâmica, então, devido ao caráter existencial que lhe é inerente, os conceitos referentes

[553] Ibidem, p. 6.

ao suprassensível não necessariamente referem-se objetivamente a um plano metafísico qualquer. Eles dizem respeito sobretudo à densidade ontológica que irrompe na existência do homem religioso por causa da hierofania. O mundo suprassensível da metafísica cristã é o correlato conceitual de uma determinada experiência existencial da ontofania. Ao mesmo tempo, o conceito de criação refere-se à cosmogonia inerente à aparição do sagrado na existência do religioso. Ora, como a dinâmica desta última é a condição de possibilidade de todos os conceitos da metafísica cristã e não pode, consequentemente, ser descrita por estes conceitos, então, estes acenam para uma experiência de sentido existencial que é imanente à vida do homem religioso. Ao falar de Deus como suprassensível, o cristão relata conceitualmente e objetivamente a gênese de um sentido pleno para sua existência, que se deu *para* a fé. Neste sentido, a critica nietzschiana à hierofania cristã cai por terra, caso esta seja pensada a partir da estrutura existencial do homem religioso descrita por Eliade. Ora, mas será que Nietzsche não se contrapõe justamente a esta descrição de Eliade? Será que seu caráter existencial não é questionado pela obra nietzschiana?

Apesar das objeções levantadas acima, o problema da hierofania em Nietzsche não pode identificar-se com a obra de Eliade, consequentemente, também não se coaduna com a metafísica cristã. O problema da hierofania não pode ser resolvido com a simples correlação entre conceitos, mitos, ritos e demais práticas religiosas com uma determinada estrutura existencial pertencente ao homem religioso. O problema está justamente na estrutura existencial. Para Eliade, a hierofania aparece para o modo de ser religioso, doando a este plenitude ontológica (ontofania). Esta plenitude acontece com a subjugação do caos, pois este é signo de *deficiência do ser*. Somente para o homem profano o caos vigora no real. Consequentemente, Eliade entende a hierofania como antítese do caos. A existência plena (religiosa) seria então aquela que afasta de si o caos e instaura a ordem. A densidade ontológica que se manifesta opõe-se à dissolução do caos, ou seja, opõe-se à presença do devir ou corrupção dos entes em geral. Por isso, o eterno retorno para o pensamento de Eliade diz respeito à possibilidade de sempiternamente o homem religioso subjugar o caos (devir) pela força do sagrado. Assim o sagrado opõe-se, em Eliade, ao caos e ao devir que lhe é intrínseco. Ora, justamente isto não é tolerado no pensamento de Nietzsche. Sua caracterização da vontade de poder mostrou que nenhum singular conquista a si mesmo eliminando de sua dinâmica de realização a presença do caos. Este é insuprimível, pois ele é justamente o espaço de realização do sentido do sempiterno jogo conflitivo entre os princípios

perspectivos de interpretação (forças) do real. A presença do caos inscreve na dinâmica da vontade de poder a ausência de fundamentos últimos e de ponto final do jogo agonístico. Por isso, é o caos que responde, como vimos, pelo dinamismo a esta agonística. Assim, o devir que daí emerge não prevê termo. No entanto, o caos não inviabiliza ao singular experimentar densidade ontológica em sua existência. Pelo contrário, ao singular que existe em consonância plena com a dinâmica da vontade de poder, o que significa que ele assumiu seu caos estrutural, a existência possui plenitude ontológica. Assim, o devir e o caos se tornam elementos potencializadores do poder de realizações *deste* tipo de singular, pois o movimento autossuperador que daí emerge intensifica o poder de determinação da perspectiva que lhe é determinante (afeto do comando). Ora, somente um tipo existencial alienado da dinâmica da vontade de poder pode buscar suprimir o caos para experimentar sua plenitude ontológica. No entanto, justamente esta plenitude ontológica é signo verdadeiro *déficit ontológico*, pois não é nela que a existência ganha densidade de ser. É este o caso do problema da hierofania em Eliade. Ao opor sagrado e caos, Eliade não conseguiu pensar qualquer plenitude ontológica, mas somente um de seus simulacros. Se a metafísica cristã explicita conceitualmente a ideia de plenitude ontológica de Eliade, então, também nela não há qualquer menção e qualquer tipo de densidade de ser. Por isso, a abordagem nietzschiana da hierofania não se coaduna com a da metafísica cristã e com a de Eliade. Como então ela se caracteriza?

O conceito de hierofania de Nietzsche é resultado de uma apropriação transformadora deste mesmo conceito pertencente à tradição. *Materialmente*, seu conceito rompe com a tradição. Por outro lado, Nietzsche preserva *formalmente* o seu sentido. Em Nietzsche, como na tradição ocidental, o sagrado relaciona-se diretamente com a ontofania, ou seja, a hierofania manifesta-se no fornecimento de densidade ontológica ao real. O sagrado, portanto, aparece quando o real ganha peso ontológico e supera qualquer tipo de *déficit* ou carência de ser. O real, portanto, denso é aquele que não possui *falta de ser*. Se a tradição compreendeu o sagrado como a antítese ontológica do caos, Nietzsche preservou a ideia da tradição segundo a qual a hierofania engendra plenitude de ser, mas diferencia-se dela, por pensar esta ontofania em consonância com o caos. Se pudermos falar em algum tipo de experiência profana em Nietzsche, esta talvez seja marcada pelo tipo existencial que não consegue assumir o caos como lugar de assunção da ontofania. Por isso, a pergunta pela hierofania em Nietzsche confunde-se com a descrição desta dinâmica existencial onde a plenitude ontológica se dá em

meio à assunção do devir. Como, então, pode-se descrevê-la?

A assunção do caos como elemento necessário para a conquista existencial de densidade ontológica só pode ser compreendida em meio à dinâmica da vontade de poder. Somente para um tipo de realização desta o real pode vigorar em qualquer carência ou déficit ontológico. Como vimos, a vontade de poder não é um conceito que se determina à luz de qualquer preservação dos sentidos tradicionais conferidos aos termos vontade e poder. Estes conceitos derivam diretamente do acontecimento da morte de Deus. Por isso, a vontade não é uma faculdade subjetiva ou mesmo núcleo ontológico do mundo. Por outro lado, poder não é efetivação de controle em relação a certas regiões do ente. Vontade de poder não significa também que a vontade almeja algo como poder, da qual ela é em si mesma carente. Antes disso, vontade de poder diz respeito à lógica relacional e agonística que se dá entre princípios ontológicos diversos. Como não há "em si" com a morte de Deus, então, vontade de poder é um conceito que descreve a dinâmica da superfície fenomênica. Neste sentido, este conceito dá conta da gênese do singular, a partir da gênese de hierarquias relativas estruturadoras de uma determinada quantidade de princípios perspectivos de interpretação do real. Tal hierarquia emerge no momento em que uma determinada perspectiva conduz o direcionamento das demais, sintetizando a pluralidade aí presente: o singular resultado do comando desta perspectiva mais forte na condução das demais. Disto advém um dos sentidos primários da vontade de poder, a saber, o que se refere à gênese do singular a partir da síntese da pluralidade de forças que compõem. Neste sentido, a vontade de poder refere-se ao vetor estruturador de uma unidade específica que congrega uma pluralidade de forças. Por outro lado, a vontade de poder aparece como o modo de ser de cada força, que necessita resistir às demais e impor-se a elas, para conformar o real segundo sua perspectiva. Como a dinâmica da vontade de poder impele à gênese do singular, este será formado através da assunção agonística das forças, que nunca deixam de exercer poder à malha vital do singular. Portanto, se o devir diz primeiramente respeito justamente ao embate entre as forças, este nunca será suprimido, pois, como a morte de Deus, o caos determina a vontade de poder, o que significa que há sempre em espaço aberto para a retomada do devir em meio a realização do singular. Neste sentido, o caos impõe ao singular ter de assumir o devir como elemento constitutivo e necessário de si mesmo. O singular assim o faz, quando a perspectiva que determina (afeto do comando) apropria-se e integra novamente as forças que se lhe opõe ao seu poder de comando. Sem esta dinâmica integradora, o singular não se determina em consonância com a

dinâmica da vontade de poder. Esta integração identifica-se com a *autossuperação*. Nesta, o que está em jogo é o aumento de poder do afeto do comando que responde pela singularidade do ente. Por isso, quanto mais o singular integra em si novas forças, mais ele expande e dilata seu poder de atuação. Assim, o devir se transforma em "matéria prima" de intensificação do *si mesmo* do ente. Consequentemente, o devir integrado pelo afeto de comando eleva a intensidade de poder de realização do singular. Disto emerge o que Casanova[554] denominou dois aspectos da dinâmica da vontade de poder. a) o aspecto *deveniente*: se o caos pervade a vontade de poder, então, ela não pode suprimir a agonística que lhe é inerente. Por isso, o devir é inerente à vontade de poder. Este se refere sobretudo ao processo autossuperador inerente à manutenção do singular; b) o caráter de *ser*: se pertence à vontade de poder o aspecto apropriador e integrador do embate entre as múltiplas perspectivas que compõem o singular, então, nesta aspecto, a vontade de poder coaduna-se com o conceito de ser pertencente ao real. Ora, neste sentido, pode-se dizer que o conceito de vontade de poder abarca a ideia de estabilidade tradicionalmente inerente ao conceito de ser. No entanto, a estabilidade (ser), para Nietzsche, não diz respeito a qualquer instância metafísica. Antes, a estabilidade da vontade de poder só é conquistada com a assunção do devir presente no movimento da autossuperação. Estas duas características (ser e devir) encontram-se, na vontade de poder, essencialmente integradas. Consequentemente, Nietzsche conseguiu, com este conceito, unir "substancialidade" duas noções ontológicas que tradicionalmente sempre se excluíram: ser e devir. Quanto mais devir (agonística e autossuperação), mais ser (estabilidade) o singular conquista. O devir, portanto, expande o poder de determinação do próprio. Por isso, afirmou Casanova: "A mais elevada vontade de poder expressa-se através da transformação do devir em um caminho próprio de determinação do ser."[555]

Se a presença do caos não é contrária à realização do singular, ela não pode ser contrária à possibilidade de conquista de plenitude ontológica. Esta densidade aparece sobretudo na tematização do eterno retorno do mesmo enquanto horizonte de relação da mais elevada vontade de poder. Como visto, originalmente o eterno retorno não é uma hipótese cosmológica nem um imperativo ético. Ele é um conceito temporal que posiciona a eternidade como horizonte de desdobramento da vontade de poder no instante. Sente sentido, o eterno retorno assinala, como foi explicitado na abordagem anterior do capítulo "Da visão e do

554 Cf. CASANOVA, 2003, p. 319.

555 Ibidem, p. 320.

enigma" de *Assim falou Zaratustra*, que o instante é o "lugar" de articulação da totalidade temporal. Passado, presente e futuro encontram-se sintetizados no instante. Isto não significa, entretanto, que só exista o instante presente e que, por isso, passado e futuro não passam de ilusões. Significa, sim, que a temporalidade não atomiza as dimensões temporais, o que suprime a ideia de que o tempo é um fluxo onde o passado indica a degradação do presente e o futuro instante que ainda não chegou. Por isso, passado e futuro aparecem determinados a partir de cada instante presente. O instante é o "espaço" de conjugação de diferenciação da totalidade temporal. Ora, não sendo um acidente dos entes, o tempo articula-se essencialmente com as determinações da vontade de poder que configuram o real. O instante diz respeito à singularidade de um modo de realização da vontade de poder. Assim, no instante, a totalidade dos modos passados de conformação da vontade de poder e a totalidade dos modos futuros de estruturação desta mesma vontade de poder encontram-se *conjugados* e *diferenciados*. Toda realização do real encontra-se vigente e diferenciada no instante. Nada da existência deixa de se tornar vigente no horizonte do instante. Por isso, nada sobra e nada falta do real no interior de cada instante. Isto é a eternidade inerente à dinâmica da vontade de poder. Esta eternidade não é o contrário da sucessão temporal, pois ela diz respeito à equalidade ontológica inerente ao instante que determina a mais elevada vontade de poder. No instante, todo real se dá e é aí decidido. Por isso, há densidade ontológica na configuração singular da mais elevada vontade de poder, pois esta possui o instante como seu horizonte de realização. Neste tipo de vontade de poder, a alteração dos instantes e das suas configurações não aniquila a densidade ontológica presente no instante. Isto significa que o movimento autossuperador presente no caminho de realização do próprio que se perfaz segundo a mais elevada vontade de poder possui plena densidade ontológica. Na autossuperação, a plenitude ontológica se repete (retorno), mas com novas intensidades. Isto fornece ao singular sua plenitude ontológica. Neste sentido, a integração do diverso pelo próprio, fonte de toda autossuperação, ao intensificar a estabilidade do singular, confere-se densidade de ser. Se este movimento autossuperador é proporcionado pelo caos, então, este não se opõe à ontofania, mas é seu pressuposto necessário.

Na unidade entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, dá-se o acontecimento da hierofania em Nietzsche. Este acontecimento não é contrário ao caos. Antes, o caos é sua condição de possibilidade. O sagrado não é para Nietzsche, a qualidade de um certo ente, nem a propriedade de um plano ontológico absoluto. O sagrado diz respeito à qualidade ontológica

do processo existencial que determina o singular que se estrutura segundo a mais elevada vontade de poder. Com isto, Nietzsche opõe-se à materialidade da ideia tradicional de sagrado, mas preserva seu aspecto formal. Se a mais elevada vontade de poder transforma-se para expandir seu poder de determinação do singular, então, ela comporta certa ordem, que nada tem a ver com uma estrutura organizadora atemporal, mas com a hierarquização temporal determinada processualmente pelo afeto de comando que conforma o singular. Por isso, na hierofania, segundo Nietzsche, acontece o cosmos (mundo ordenado), sem que sua ordem seja contrária ao caos. Isto põe em colapso os elementos pertencentes à ideia tradicional de hierofania. No entanto, não aniquila seus elementos. Nietzsche continua operacionalizando ideias como caos, ordem, ser, devir, eternidade, estabilidade, plenitude ontológica etc. presentes na ideia clássica de hierofania. Porém, elas ganham novo sentido a partir da articulação de seus dois conceitos essenciais: vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Pode-se, então, com os resultados obtidos até aqui da presente investigação dizer que Nietzsche anunciou a morte de Deus, para fazer renascer de um novo modo o sagrado.

A questão da hierofania ainda não foi caracterizada em sua radicalidade. Por isso, os resultados deste tópico são considerados primários. Eles abrem o horizonte para que a relação entre niilismo e hierofania ganhem uma nova perspectiva de tematização. Esta aparecerá quando destacarmos novas questões e elementos do pensamento nietzschiano derivados diretamente da morte de Deus e, sobretudo, da articulação entre vontade de poder e eterno retorno. Isto só poderá ser compreendido à luz do problema da psicofisiologia nietzschiana, do método genealógico, da critica ao cristianismo, da ideia de *décadence* enquanto lógica do niilismo e do deus Dionísio, que será o nome para a ideia nietzschiana do sagrado. Tais questões serão abordadas no próximo capítulo, que apresentará um aprofundamento na tematização da relação entre niilismo e hierofania em Nietzsche.

3 DIONÍSIO VS O CRUCIFICADO: A RECONSIDERAÇÃO PSICO-FISIOLÓGICA DA MORTE DE DEUS, DO NIILISMO E DA HIEROFANIA

Os resultados anteriores da presente investigação nos possibilitam conceber a viabilidade da reinscrição da hierofania no pensamento de Nietzsche. O filósofo que anuncia a morte de Deus não alija por completo o problema do sagrado em seu pensamento. Antes, ele alija somente uma determinada compreensão do sagrado, a saber, aquela que se determina à luz da compreensão metafísica do mundo. Se a morte de Deus é o acontecimento fundamental que dissolve a possibilidade de o pensamento continuar levando adiante as categorias metafísicas de representação do real, ela é ao mesmo tempo o agente possibilitador do surgimento de novo modo de caracterização e nomeação do sagrado. Isto porque a morte de Deus descerra um novo horizonte hermenêutico, a partir do qual o mundo se manifesta destituído de instâncias antológicas "em si". Neste horizonte, todo real não é mais racional, como quisera Hegel, mas todo *real é relacional*. Justamente desta lógica das relações, como vimos, surge o acontecimento do sagrado como a plenitude de densidade ontológica pertencente à mais elevada vontade de poder. Porquanto o eterno retorno é o horizonte dentro da qual desdobrar-se-á o singular determinado pela mais elevada vontade de poder; considerando o fato de que, em sentido originário, o eterno retorno reinscreve a eternidade na singularidade de cada instante e sabendo que o instante é o "lugar" que articula sinteticamente tanto passado, presente e futuro quanto a totalidade do real, então, é no horizonte que ele é que cada configuração da vontade de poder conquista a cada instante sua plenitude ontológica, o que equivale a dizer que este é o "lugar" da hierofania, o sagrado aparece como o caráter ontológico da mais elevada vontade de poder. Apesar de este resultado identificar-se com o objetivo primário do presente trabalho, a saber, pensar a morte de Deus como experiência antológica possibilitadora da gênese de um pensamento hierofânico não metafísico, esta identidade não é senão aparente.

É certo que o binômio nietzschiano vontade de poder/eterno retorno do mesmo permite repensar não metafisicamente o sagrado, alijando deste a presença do niilismo. No entanto, a descoberta deste binômio aparece, na obra nietzschiana, como geradora de um novo programa de pensamento, qual seja a transvaloração dos valores. Isto mostra que, em um primeiro instante Nietzsche, a partir do binômio referido, repensa a existência do vivente humano e suas diversas experiências a partir de um eixo explicitamente axiológico. Ao

mesmo tempo como ainda será evidenciado, a transvaloração indica um exercício do pensamento eminentemente crítico desconstrutivo. Tal característica corrobora plenamente o caráter agonístico da vontade de poder. Como rito, na dinâmica da vontade de poder, a agonística das forças não possui ponto final, mas sempre reticências. Não há instante conclusivo no jogo da vontade de poder, pois o caos é um de seus elementos, o que leva à sempiterna reinscrição do embate das forças no processo de configuração do mundo. Se o vivente humano reproduz a seu modo esta dinâmica agonística da vontade de poder, então, é inerente a uma existência conquistar-se a partir da assunção deste jogo conflitivo. Neste sentido, a filosofia, como modo de ser do vivente humano, recebe de Nietsche os traços da agonística do real. Por isso ele mesmo empreenderá um conflito permanente com a tradição ocidental. Isto porque, como visto no último capítulo, todo *si mesmo*, todo *singular* só conquista a si mesmo através de um processo de integração e assimilação apropriativa de diversos elementos que lhe são antagônicos. Em outras palavras, sem o dever inerente à autossuperação não há o ser do singular em questão. Esta dinâmica repete-se no pensamento nietzschiano. Para que ele afirme sua singularidade, é mister o enfrentamento da tradição. Tal enfrentamento, como veremos, perfaz-se em meio a uma critica desconstrutiva e a uma crítica construtiva. A proposta da transvaloração encontra ai o sentido.

Se a noção de valor relaciona-se diretamente com o vivente humano e deriva diretamente do conceito de vontade de poder, então, por valor Nietzsche entende um princípio ontológico caracterizador das conformações vitais humanas. Como veremos, esta noção será disseminada por Nietzsche para as múltiplas experiências do vivente humano. Conceitos filosóficos, moral, religião, política etc. tudo passa a ser reconsiderado por Nietzsche a partir de sua axiologia. Como os valores serão conectados com as conformações vitais humanas, a axiologia nietzschiana assumirá como tarefa reinterpretar o pensamento e as experiências históricas dos homens à luz das qualidades vitais ou existenciais onde emergem os valores. Toda tradição ocidental ganhará agora um novo enfoque. Os conceitos filosóficos, por exemplo, serão correlacionados com as qualidades vitais axiológicas que os engendraram. De certo modo, no fim do primeiro capítulo, isto foi acenado, quando mencionamos a relação entre a linguagem, descrita em *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, e a existência humana. Naquele instante, foi dito que os conceitos metafísicos estavam de certo modo condicionados a conformações existenciais dos homens. O que foi dito precariamente poderá ser retamente compreendido a partir da axiologia nietzschiana e dos conceitos que com

ela diretamente se relacionam. Daí advém o empreendimento transvalorador. Nietzsche dissecará a tradição ocidental e explicitará seus condicionamentos axiológicos e através desta elucidação, proporá uma renovação existencial nas culturas do Ocidente. Neste embate com a tradição, o pensamento nietzschiano conquista sua mais elevada vontade de poder.

A partir do problema axiológico, Nietzsche deparar-se-á cada vez mais intensamente com o *cristianismo* e se verá cada vez mais envolvido em um embate com seus esteios axiológicos e com os tipos vitais que lhe sustentam. Isto assinala que o cristianismo lhe apareceu como força antagônica a ser apropriada e subjugada por seu caminho de pensamento. Justamente nesta lida crítica Nietzsche reconsidera os problemas anteriormente tematizados da morte de Deus, do niilismo e da hierofania. Tal reconsideração faz-se através de uma abordagem genealógica desta tradição, que, para ele, nada mais é que a voz mais intensa do projeto metafísico estruturador da história ocidental. Através da genealogia, Nietzsche não se interessará em mostrar a inviabilidade de se acessar o suprassensível através da linguagem, mas objetivará descrever e criticar o tipo vital que sustenta seus conceitos. Tais conceitos, então, passam a aparecer como necessários para determinados tipos vitais. À medida que os conceitos metafísicos serão caracterizados como valores, eles passam a funcionalizar e justificar certos modos específicos de ser do vivente humano. Assim como veremos, Nietzsche estará interessado, sobretudo, nestes tipos vitais, tarefa para ele inerente à *psicofisiologia*. Genealogia, axiologia e psicofisiologia, então, articulam-se essencialmente na tarefa nietzschiana da transvaloração dos valores da tradição ocidental solidificados sobretudo pelo cristianismo. Por isso, ao enfrentar o cristianismo, Nietzsche usará diversas estratégias, com o fito de superá-lo e integrá-lo em seu caminho de pensamento. O cristianismo é, portanto, seu grande adversário. A ele dedicará de diversos modos inúmeras abordagens e reflexões.

A crítica nietzschiana ao cristianismo não somente possui uma faceta desconstrutiva. Ela engendra a afirmação de diversos tipos vitais que sustentam valores que se pode chamar aqui de *ascendentes*, pois permitem aos tipos em questão assumirem o caráter autossuperador da vontade do poder que lhes é constitutiva. Estes tipos vitais serão considerados psico-fisologicamente como saudáveis. A partir deles, Nietzsche conceberá o nome da divindade que caracteriza sua densidade antológica, a saber, Dionísio. Neste sentido, Dionísio aparece como conceito nietzschiano que caracteriza positivamente os tipos psicofisiológicos niilistas.

Ora, isto assinala que o sentido final da transvaloração nietzschiana se dá em um conceito psico-fisiológico ligado a hierofania. Isto reinscreve os dados anteriores desta investigação à luz do projeto transvalorador, o que equivale a dizer que, quando Nietzsche enfrenta genealogicamente o cristianismo e afirma maximamente seu pensamento por contra posição a esta força que lhe é plenamente antagônica, ele desemboca na hierofania como sentido último de sua tarefa transvaloradora.

A tarefa deste capítulo é assinalar como Nietzsche reafirma o sagrado a partir do embate com a tradição cristã, orientado pelo projeto da transvaloração dos valores. Tal tarefa está intimamente conectada com o desenvolvimento dos capítulos anteriores e pressupõe seus principais elementos. Para tanto, este capítulo será dividido em três tópicos: 3.1 – Psico-fisiologia, genealogia e transvaloração; 3.2 – Nietzsche e a crítica psico-fisiológica de cristo e do cristianismo; 3.3 – Dionísio vs o crucificado: a hierofania como sentido último da crítica nietzschiana do niilismo. Este percurso não é aleatório. Ele procura fundamentar o projeto transvaloração da obra nietzschiana e contrapor Nietzsche e o cristianismo. Justamente desta contraposição surge o nome de Dionísio como a mais elevada vontade de poder no caminho de pensamento de Nietzsche.

3.1 **Psicofisiologia, genealogia e transvaloração**

O projeto nietzschiano da transvaloração dos valores possui uma diversidade de conceitos e aspectos diretamente derivados do conceito de vontade de poder. Como evidente na expressão *transvaloração*, o conceito de valor aparece aí como sumamente importante. Consequentemente, parece ser ele o conceito central inerente ao embate nietzschiano com a tradição. Ora, isto no entanto não se manifesta deste modo. A ideia de tranvaloração relaciona-se diretamente com o procedimento investigativo da genealogia, que reúne uma diversidade de conceitos e de saber. Na genealogia o problema axiológico aparece como elemento essencial. A despeito disto a questão dos valores só ganha sentido e relevância no projeto transvalorador por causa do conceito de psico-fisiologia, que conecta essencialmente psicologia e fisiologia a partir da noção de vontade de poder, Neste sentido, o sentido tranvalorador do procedimento genealógico nietzschiano é garantido através dos elementos em jogo na psico-fisiologia. Sabendo desde já que este conceito funde as noções de *psiquismo e corpo*, fica então evidente por que Nietzsche conecta filosofia, metafísica, psicologia e

saúde e por que ele irá relacionar axiologia, medicina e corporeidade. Como ele mesmo diz no prefácio de 1886 a obra *A gaia ciência:*

> Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um finale, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um além, ao lado, acima, fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podem ser todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobrezas, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de ariscar 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...[556]

O texto acima articula a filosofia com a psicofisiologia, porquanto reconduz todo pensamento e conceito a corporeidade do vivente humano. Ao mesmo tempo, todo valor aparece conectado com a constituição física de indivíduos, povos ou raças. Nas palavras de Nietzsche: "Por trás dos juízos supremos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. "Por outro lado, as questões metafísicas, por tentarem de algum modo responder a questão do *valor da existência*, estão sempre conectadas com o esteio psicofisiológico ou corporal que as sustenta. Por isso, o corpo se torna o fio condutor da filosofia e toda análise da tradição transforma-se em verdadeira *sintomatologia.* Como diz Nietzsche em fragmento póstumo de 1885: "Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial"[557] O problema da psicofisiologia aparece, portanto, como princípio norteador e estruturador do projeto nietzschiano da tranvaloração dos valores, pois toda valoração funda-se em uma determinada concreção psicofisiológica do vivente humano. Se não fora assim, Nietzsche não teria dito em *Para a genealogia da moral:*

> - É igualmente necessário por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De

---

556 FW/GC, "Prólogo", § 2. (trad. PCS)

557 NF/FP 40 [15] de agosto a setembro de 1885.

> fato, toda tábua de valor, todo "tu deves" conhecido na história ou na pesquisa etnológica, neste primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica[558].

Somente a partir do problema corporal estudado pela psicofisiologia o filósofo conquista o fio condutor para "resolver o *problema do valor*"[559]. Isto transforma o cerne da filosofia em medicina e terapêutica. Por isso, surge, como dito na citação anterior, o "médico filósofo", que é aquele responsável por tratar do corpo adoecido que engendra valores correlatos e preserva uma existência sem plenitude vital. Ora, se a transvaloração baseia-se na noção de valor e se esta deriva-se diretamente da corporeidade do vivente humano, então todo projeto de transvaloração dos valores subordina-se á análise psicofisologica nietzschiana. "Filosofia, fisiologia e medicina" se entrelaçam e fornecem o sentido da genealogia e da transvaloração. Daí advém o critério e o sentido da crítica genealógica que sustenta toda transvaloração. Devido a importância da psicofisiologia nietzschiana assinalada anteriormente, deve-se começar aqui perguntando: o que Nietzsche compreende por psicologia e fisiologia? Sabendo que estes conceitos relacionam-se essencialmente com o conceito de vontade de poder, pode-se também questionar: como Nietzsche modifica os sentidos tradicionais de psicologia e fisiologia e os conecta com a dinâmica da vontade de poder? Como Nietzsche funde dois conceitos dissonantes na tradição metafísica: psiquismo e corpo? Estas questões devem ser respondidas no subitem, com o intuito de fornecer o eixo em torno do qual giram a genealogia e a ideia de transvaloração dos valores.

3.1.1 A caracterização da psicologia nietzschiana

O pensamento nietzschiano se perfaz em meio a diversas apropriações e distorções semânticas de conceitos provindos da tradição metafísica ocidental. Isto se aplica à sua concepção de psicologia e também de fisiologia. Porquanto por psicofisiologia Nietzsche entende um conceito singular, sua peculiaridade emerge do amálgama de dois conceitos distintos e separados tradicionalmente. Filhas do impulso cientificista moderno, tanto a psicologia quanto a fisiologia tradicionalmente possuíam objetos de investigação distintos, não *amalgamáveis.* No que concerne à psicologia, coube a Christian Wolff a tarefa de, no século XVIII, transformar a psicologia em área de investigação cientifica. Apesar da

558 GM/GM,I,§17, nota.(trad.PCS).

559 Idem

psicologia sustentar-se em bases metafísicas, ela passou a tratar diretamente da interação entre o indivíduo humano e o meio em que sua existência se desenvolvia. Para tal intento, Wolff dividiu a psicologia em *psicologia racional e psicologia empírica.* A primeira deveria elucidar a estrutura *a priori* da alma humana, fundamentada nas pesquisas empíricas da segunda. Esta, por sua vez, deveria confirmar os elementos *a priori* pertencentes à alma[560]. Por esta característica, a psicologia wolffiana centraria-se na alma e a conceberia de modo *meta histórico,* pois, antes de toda e qualquer experiência, a alma já se encontra constituída. Para ele, a alma é dotada de *simplicidade* e a psicologia deveria orientar-se pelas representações *racionais* da alma humana. Isto parece explicar por que, no século XIX, a psicologia reduziu-se à "doutrina teórica da alma, da subjetividade ou da psique"[561]. Esta subjetividade ou psiquismo era determinado sobretudo pela *consciência,* o que explica a importância das representações racionais para esta ciências. Como assinala Giacoia, acerca das características primordiais da psicologia racional moderna:

> Trata-se, pois, de uma concepção de subjetividade que, de forma inconteste, ou pelo menos hegemônica, na filosofia da época era identificada nucleada na consciência, de tal forma que a psicologia tradicional podia equiparar o psíquico ao consciente. Por esta razão, considerar a psicologia como ciência da psique seria, em última análise fazer dela uma ciência da subjetividade, na medida em que a consciência constitui justamente a estrutura nuclear da subjetividade, seu centro de gravidade[562].

Se a psicologia esteve tradicionalmente centrada na consciência e racionalidade humana, não se pode dizer o mesmo da fisiologia. Esta ciência, como ainda evidente no atual reino comum, sempre se caracteriza por investigar o corpo e suas diversas funções. Trata-se, portanto, de um saber voltado para a *lógica do orgânico.* Por isso, a biologia e as ciências médicas sempre necessitam desta ciência para perpetuarem suas investigações. A partir de Lamarck e Darwin, por exemplo, a fisiologia orientou-se pela ideia de *adaptação.* Na relação entre *organismo* e *meio,* a vida se desenvolvia através de processos diversos de adaptação às circunstâncias onde o vivente subsiste. Como esta "lei" perpassa todos os viventes, inclusive o homem, e como a maioria dos viventes não é consciente, então, as leis fisiológicas são autônomas, se comparadas com os processos conscientes[563]. Neste sentido, pode-se entender por que a medicina ocidental na maior parte do tempo pensou os processos orgânicos como destituídos de relação com a consciência. O crescimento do cabelo humano, das unhas ou a

---

560 CF. MARTON, 2000,p.74.

561 GIACOIA JUNIOR, 2001,p.20.

562 Ibidem, p. 21-22.

563 Cf.. MARTON, 2009, p.58-59.

fabricação de piócitos para combater agentes externos são atividades consideradas tradicionalmente destituídas de consciência. Entenda-se, portanto, por que o ocidente sempre dissociou psicologia e fisiologia. As funções da alma e do corpo nunca foram essencialmente dependentes. Vale lembrar, como exemplo desta afirmação, o modo como a metafísica cristã, sob influência platônica e aristotélica, concentrou suas forças na tarefa de mostrar a não redutibilidade das atividades psíquicas humanas as funções corporais, com o fito de provar a imortalidade da alma. Não sendo esta redutível ao corpo. Ela possui como atributo a *espiritualidade*. Para tal intento, Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, mostrou a existência de alma sensitiva nos animais. No entanto, esta alma, por estar estritamente vinculadas às funções corporais, não pode substituir independente da vida orgânica. Como diz São Tomás: "Fica, pois, claro que a alma sensitiva não tem operação própria por si mesma, mas que toda operação da alma sensitiva é do conjunto. Donde se conclui que as almas dos animais não operam por si mesmas e, por isso, não são subsistentes".[564] Por outro lado, apesar de o ser humano hilemorficamente ser um composto de corpo e alma, esta é incorruptível. Isto porque pertence à sua alma a faculdade da intelecção. Mesmo que esta atividade dependa inicialmente dos dados fornecidos pelos sentidos corpóreos, ela transcende seu conteúdo através da abstração e capta a *forma substancial* do ente através de um processo de conformação psíquico. Esta atividade intelectiva assinala a transcendência do homem em relação à contingência dos dados empíricos. Como o conhecimento da forma substancial é dotado de universalidade, a alma conhece algo que se dá para além dos sentidos. Em outras palavras, alma humana possui atividades não redutíveis aos sentidos. Por isso, há uma distinção ontológica entre corpo e alma. Apesar de unidos substancialmente, a alma humana não se reduz ao corpo que ela mesma informa [565]. Desta distinção, São Tomás de Aquino formará diversos argumentos par provar a imortalidade da alma humana. Disto decorre que a alma humana possui relativa autonomia em relação ao corpo. Se não pensasse assim, a metafísica cristã não proporia comportamentos morais onde a alma humana dominasse o influxo da corporeidade, como o apetite sexual.

À luz dessa menção a São Tomás de Aquino, fica evidente que a tradição ocidental, mesmo quando tentou pensar *substancialmente* ou *essencialmente* a relação entre corpo e alma ou consciência e corpo, pensou esta unidade de modo relativo, já que à consciência

---

564 *Sum. Teol*. I, q.75, art. 3, resp.

565 Sobre a relação corpo e alma em S. Tomás de Aquino, Cf. *Sum. Teol*, q.75-77.

pertence certa autonomia de suas atividades e de sua constituição ontológica. Ante esta tradição, a ideia nietzschiana de psicofisiologia parece destituída de sentido, a não ser que esta expressão designe a tentativa de pensar possíveis influências do espírito no corpo e do corpo no espírito. No Entanto, é justamente isto que a psicofisiologia nietzschiana pretende superar. A dissociação tradicional entre *consciência* e *corporalidade* depende da suposição de hipóteses metafísicas. A ideia de que a subjetividade humana centra-se na consciência e de que esta estrutura o eu supõe que o cerne do homem não se imiscui com suas funções orgânicas, pois estas são redutíveis à sua corporeidade. Neste sentido, a consciência é meta empírica, o que explica a noção medieval de espiritualidade como atributo da alma humana. Levando adiante a força e o "esmeril" da morte de Deus, Nietzsche inscreve o psíquico no corpóreo, mostrando que os elementos corporais são dotados de consciência ou razão. Ao mesmo tempo, a psicofisiologia não suprime a ideia tradicional de racionalidade, mas a interpreta como função ou como um elemento pertencente à semântica corporal do vivente humano. Por este motivo, Nietzsche compreenderá sua concepção de psicologia de modo *sui generis*, pois ele se considerará o primeiro psicólogo, além de posicionar a própria psicologia como norteadora das ciências. Levando em consideração o fato de que Nietzsche, em sua obra tardia, quando fala de psicologia, entende quase sempre sua unidade com a fisiologia, pode-se reproduzir aqui duas passagens onde ele mesmo deixa claro a singularidade de psicofisiologia:

> Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, "superior embusteiro", "idealista"? Antes de mim não havia absolutamente psicologia[566].
>
> Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes audazes: e o psicólogo, que desse modo "traz sacrifício" – que não é o *sacrifizio dell intellectto* , pelo contrário ! -, poderá a menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais[567].

Se a psicofisiologia é "o caminho para os problemas fundamentais", como ela se caracteriza? Como Nietzsche integra ontologicamente o psiquismo na corporeidade e faz da consciência uma função do corpo? Obviamente que Nietzsche não pode operar esta modificação radical de significado, caso ele pense o corpo como dimensão ontológica sensível do vivente humano ou como *res extensa, à lá* Descartes. Se a dicotomia sensível e suprassensível se esvai com a morte de Deus e se a psicologia nietzschiana decorre

---

566 EH/EH, "Porque sou um destino", 6 (trad. PCS)

567 JGB/BM, §23 (trad. PCS)

diretamente das consequências ontológicas da morte de Deus, então, ele não *pôde* pensar a corporeidade metafisicamente. Por isso, sua integração máxima de psiquismo e corpo na psicofisiologia depende de uma metamorfose semântica do conceito de corpo. Em outras palavras, a psicofisiologia de Nietzsche não é resultado de uma inversão da tradicional hierarquia entre corpo e alma, onde a última subjuga o primeiro. Não se trata de posicionar o corpo sensível como fundamento estruturador da alma. Por isso, deve-se perguntar: que metamorfose semântica opera Nietzsche para engendrar sua ideia de psicologia? As questões aqui assinaladas podem ser respondidas a partir de uma breve análise do capítulo "Dos desprezadores do corpo", de *Assim falou Zaratustra*, já que este texto conjuga uma miríade de elementos essenciais ao conceito nietzschiano de psicofisiologia. Com auxílio de outras obras, este texto nos orientará no esclarecimento dos conceitos necessários para a caracterização da *psicossomática* nietzschiana:

> Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer.
>
> "Eu sou corpo e alma" – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?
>
> Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: "Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo".
>
> O corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
>
> Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas "espírito", pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.
>
> "E", dizes e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.
>
> Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espíritos desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é a sua vaidade.
>
> Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se ainda, o si mesmo (Selbst). O si mesmo procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.
>
> E sempre o si mesmo escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói, domina e é, também, o denominador do eu.
>
> Atrás de teu pensamentos e sentidos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o si mesmo. Mora no teu corpo é o teu corpo.
>
> Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então precisaria logo da tua melhor sabedoria?
>
> O teu si mesmo ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. "Que são, para mim, esses pulos e voos do pensamento"?, diz de si para si. "Um simples atalho para chegar aos meus fins". Eu sou "as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos".
>
> O si mesmo diz ao eu: "Agora, sente dor!" E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não

> mais sofrer- e para isto, justamente, *deve* pensar.
>
> O si mesmo diz ao eu: "Agora, sente prazer!" E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente, *deve* pensar.
>
> Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o preço e o desprezo e o valor e a vontade?
>
> O si mesmo criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade (...)[568]

O texto acima dito, tem como título "Dos desprezadores do corpo." Ele não tem como tema somente o desprezo pelo corpo. Antes, ele tem como interlocutor os que são chamados de *desprezadores do corpo.* Segundo a fala de Zaratustra, os desprezadores do corpo são aqueles que subjugam a corporeidade ao seu espírito, caracterizado pela ideia de eu e sustentado pelo atributo da racionalidade. Por isso, toda fala de Zaratustra tem como proposta desconstruir o edifício conceitual que sustenta desprezo que orienta os desprezadores do corpo. Visto como infantis, os desprezadores do corpo são aqueles que dizem: "Eu sou corpo e alma". Esta fala já caracteriza o tipo específico com o qual interage Zaratustra. Trata-se da tradição ocidental de matriz judaico-cristã, que pensa o ser humano dicotomicamente como unidade diferenciada de corpo e alma. Mas, porque este tipo pode ser considerado desprezador do corpo? De acordo com as breves observações acerca da antropologia tomista mencionadas anteriormente, o ser humano é necessariamente corpo *e* alma porque cada um destes termos é responsável por um tipo específico de conhecimento. Semelhante aos demais animais, o corpo humano possui um tipo determinado de conhecimento, a saber, o conhecimento sensível, que se caracteriza por conceber a particularidade do ente, o que significa dizer que é um conhecimento contingente. Os sentidos externos e internos são responsáveis por este tipo de conhecimento. No entanto, apesar deste conhecimento ser primordial para o homem, ele não é o único, nem o mais importante. Fornecendo os dados sensíveis e os conhecimentos correlatos a estes dados, os sentidos abrem o corpo para que o *intelecto agente* apreenda a forma substancial do ente e absorva, através do *intelecto paciente.* Tal conhecimento possui universalidade, já que a forma substancial, por mais que esteja incorporada na coisa (*in re)* pode ser abstraída pelo intelecto e universalizada na alma humana. Daí advém a ideia de que os universais estão no intelecto, mas apresentam-se singularmente em cada ente.[569] Por isso. Afirmou Gilson: "Uma primeira condição de possibilidade deste conhecimento é que as coisas participem em um certo grau da

---

568 Za/ZA, I, "Dos desprezados do corpo" (trad. MS modificada).

569 Cf. *Sum..Teol*., I, q.85, a.1.resp.

imaterialidade."[570] Se o conhecimento refere-se, em última instância, à *imaterialidade* (forma substanciais), então, é necessário algum tipo de desprezo pelo corpo, pois este somente conhece materialmente os entes, visto que sua apreensão do ente é reduzida à sua *forma material.* Como diz São Tomás: "E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais, enquanto os anjos ao contrário, conhecem as materiais pelas imateriais"[571.] Ainda que o tomismo afirme que as formas substanciais não transcendem a particularidade do ente, deve ele subsumir de algum modo o conhecimento sensível. Nesta subsunção, há verdadeiro desprezo pelo tipo de conhecimento inerente às faculdades ligadas ao corpo. Nenhum conhecimento particular e contingente tem valor na tradição metafísica ocidental. Exemplo disto na modernidade são os juízos sintéticos kantianos, que são sempre *juízos de experiência,* ou seja, contingentes, o que equivale a dizer que não podem ser considerados científicos. Como a corporeidade sempre esteve presente na constituição de conhecimentos particulares e contingentes e como somente os conhecimentos universais e necessários são produzidos pelo intelecto e dotados de certa imaterialidade, o corpo sempre foi desprezado pela metafísica ocidental. Ele não é o lugar da verdade. É para esta tradição, acirrada sobre tudo no âmbito moral, que fala Zaratustra.

Contra a dicotomia corpo e alma fala Zaratustra. Apesar de primeiramente Zaratustra afirmar que o homem é "todo corpo e nada além disso", seu pensamento só tem sentido a partir de sua crítica à ideia de *eu.* A partir da desconstrução da autonomia do *eu,* ganha sentido toda fala acerca do *si mesmo* e da *grande razão.* O que está em jogo na estratégia zaratustriana é a ideia de que o eu – também chamado no texto de espírito e alma – é nada mais que "pequena razão". Neste sentido, fica evidente que a crítica nietzschiana refere-se à autonomia da consciência, que caracteriza de certo modo toda metafísica ocidental, apesar de tornar-se caricatural no pensamento moderno, sobretudo no cartesianismo. Como, então, Nietzsche transforma o eu em pequena razão? Por que a consciência não é considerada por ele o cerne da subjetividade humana? Em *Crepúsculo dos Ídolos,* Nietzsche nos indica um caminho para responder estas questões:

> E o que dizer do Eu! Ele se tornou uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: ele parou absolutamente de pensar, de sentir e de querer!... O que segue daí? Não há de modo algum nenhuma causa espiritual! Toda a pretensa empiria inventada para isso foi para o inferno! *Isto*

---

570 GILSON, 2002 b, p.294.

571 Cf. *Sum.Teol.*, I, q.85, a.1, resp.

> segue daí! – tínhamos *criado* o mundo como um mundo de casas, como um mundo de vontade, como um mundo do espírito. Aqui , a psicologia mais antiga e mais duradoura estava em obra, ela não fez absolutamente nada diverso: todo acontecimento era para uma multiplicidade de agentes e um agente (um "Sujeito") colocou-se por baixo de todo e qualquer acontecimento. O homem projetou para fora de si três "fatos internos", os objetos de sua crença mais firme: a vontade, o espírito, o Eu. – Ele primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu, ele posicionou as "coisas" como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito de Eu enquanto causa. O que há de espantoso no fato de ele sempre ter reencontrado posteriormente nas coisas *aquilo que ela tinha inserido nelas?* – A coisa mesma, dito uma vez, o conceito de coisa, é apenas um mero reflexo da crença no Eu enquanto causa... E mesmo ainda seu átomo, meus senhores mecanicistas e físicos! Quanto erro, quanto de psicologia rudimentar ainda se mantém em seu átomo! – E isso para não falar da "coisa em si", do *horrendum pudendum* dos metafísicos! O erro de confundir o espírito, enquanto causa com a realidade! E torná-lo medida da realidade! E chamá-lo Deus![572]

Para uma "psicologia rudimentar", toda ação é produto de uma causa volitiva, ou seja, os elementos que integram a ação não são razão suficiente para explicar a própria ação. Se a efetividade do mundo manifesta-se dinamicamente, é porque há alguma estrutura volitiva condicionadora da ação mundana. Consequentemente, "o mundo tornou-se para ela [para a psicologia rudimentar – nossa observação] uma multiplicidade de agentes e pacientes (um "Sujeito")". O que significa aí a palavra sujeito diz respeito ao significado da palavra latina *subjectum,* como *aquilo que subjaz.* O sujeito é o suporte ontológico do desenvolvimento das ações. Como suporte, o sujeito é fundamento da efetividade. Se toda ação assinala o devido ente, este não se dá sem que haja uma instância ontológica permanente que sustente a mudança e sirva de causa de seu desdobramento. A subjetividade identifica-se com esta instância. No entanto, se concebemos, à luz de uma *psicologia rudimentar,* toda efetividade como sustentadora e mobilizadora por uma subjetividade, Nietzsche afirma que esta ideia funda-se em uma determinada ideia de sujeito. Somente através do *universo* interior do homem – sua subjetividade – faz sentido para a tradição falar de suportes ontológicos causais estruturadores da mobilidade dos entes em geral. Nesta *psicologia rudimentar*, o homem interpretou a si mesmo como causa da mobilidade de suas ações. Para que estas se efetivassem, deveria haver nele algo responsável pela causalidade de suas ações. Esta causa seria justamente seu *eu*, seu *espírito*, que, através da *vontade*, geraria suas diversas ações. Se suas ações são plurais, o seu suporte é *uno*. Isto explica o fato de vislumbrarmos uma identidade permanente do nosso ser que não se modifica ao longo das ações. À medida que o homem interpreta-se deste modo, ele posiciona um *subjectum* , uma subjetividade como princípio causal da totalidade de suas ações. Desta auto interpretação surge a ação projetiva que transforma a totalidade do mundo em efetividade sustentada por princípios subjetivos estruturadores de seu devir (ação). Assim, importa para Nietzsche primeiramente mostrar que

---

572 GD/CI, "Os quatro grandes erros", 3 (trad. MAC).

toda *substancialidade* nada mais é que uma *criação* interpretativa do vivente humano. Além disso, esta criação depende de uma auto interpretação que serve de base da ideia de que todo fenômeno deveniente é sustentado por uma determinada subjetividade. Isto mostra que toda ideia científica de átomo, que sustenta a física mecanicista, depende de um tipo específico de auto interpretação do vivente humano. Mas, justamente isto é uma *crença*, assegura Nietzsche. E mesmo assim estas crenças é um erro. Por quê? Porque esta crença subsume a efetividade, em seu jogo agonístico de forças, por uma instância "em si" fictícia, com o auxílio de um tipo específico de *linguagem*. Como diz Nietzsche, em *Para a genealogia da moral*:

> Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer atuar, e apenas sob sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por atuante, um "sujeito", é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; o "agente" é uma ficção acrescentada à ação, é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito[573].

Como foi mostrado no último capítulo, Nietzsche pensa a efetividade à luz da morte de Deus. Sem substratos metafísicos, todo real é relacional. No entanto, a relação é dotada de dinamicidade, pois os princípios que a compõem (forças, perspectivas) interagem agonisticamente. Todo singular, toda identidade entitativa é *produto* de um arranjo relativo de uma determinada quantidade de forças hierarquizadas pelo poder de unificação de força preponderante ou dominante. Fora deste jogo agonístico relacional não há nada no mundo. Como cada força só é o que é na efetivação de sua imposição às demais, o real é processual, ou seja, o real, constitui-se e reconstitui-se a cada vez sem caminhar rumo a um termo, a um fim. Se toda força vige em sua aparição no embate com as demais forças, então, a força é o seu efetivar-se, sua ação e nada mais. A descaracterização do caráter processual do mundo dá-se, segundo o texto acima, através da "sedução da linguagem" e "dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam". O que Nietzsche entende aí por linguagem aparece na relação entre atuante e atração. A estrutura gramatical da linguagem nos faz pensar o real através da separação entre a atuação e aquele que atua[574]. Gramaticalmente, se dissermos: "o corisco brilha", acreditamos que o corisco. Presenteia ao seu brilho. Ele é o "sujeito gramatical", que

---

573 GM/GM, I, 13. (trad. PCS)

574 Cf.GD/CI, "A razão na Filosofia", 5.

funciona como condição de possibilidade da predicação. Ao dizermos que o corisco brilha, parece que o brilho poderia ou não existir, pois o corisco brilha, parece que o brilho. Isto fica claro quando dizemos: "Eu estou correndo". Pensamos que o eu é anterior e possibilitador da corrida. Portanto, todo predicado parece ratificar que o sujeito ao qual ele se refere existiria ou não sem a sua atuação. Neste sentido, o sujeito gramatical é o suporte dos seus predicados. Justamente isto é negado por Nietzsche. Não existe corisco fora do brilhar, eu fora ou além da corrida, segundo os exemplos acima, O "ser" identifica-se com a efetivação do jogo agonístico das forças que constituem. Não há, portanto, força para além ou aquém de sua manifestação. Por isso, afirmou Nietzsche: "não existe 'ser' por traz do fazer, do atuar, do devir; o "agente" é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo". Se o *eu* é considerado a causa da ação, então, ele é produto de uma *ficção.* A ideia de subjetividade humana, geradora das ideias de "em si" e substância, é estruturada pelo caráter gramatical da linguagem hodierna, que pressupõe a distinção ontológica de sujeito e predicado. Ora, apesar de Nietzsche considerar a ideia de eu uma ficção, ele não a aniquila. Ele a reconsidera sob outra perspectiva. Em "Dos desprezadores do corpo", chega a dizer pela boca de Zaratustra: "Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão". Nietzsche não diz que o *eu* não existe. Ele é uma ficção somente enquanto instância "em si" causadora das ações e imune ao devir. Em outra perspectiva, o eu, enquanto consciência, espírito, alma, é "pequena razão", pois ele está a serviço da *lógica do corpo,* ele faz parte da *economia corporal.* Trata-se, então de perguntar agora, antes de voltarmos ao "Dos desprezadores do corpo": como Nietzsche desloca a ideia de consciência para a superfície fenomênica? Uma resposta a esta questão encontra-se no aforismo 354 de *A gaia ciência.* Um trecho importante deste diz:

> O problema do ter-consciência (mais corretamente: do tomar–consciência–de–si) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo que nos coloca a fisiologia e a zoologia (...) poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente "agir" em todo sentido da palavra: e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos "entrasse na consciência" (como se diz em imagem). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento – e aliás também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade, por mais ofensivo que isso possa soar um filósofo mais velho[575].

Nesse aforismo, Nietzsche vincula consciência (*Bewusztsein*) a "tornar-se ciente". A consciência é responsável pela apropriação do vivente humano de experiências inerente à sua existência. Apesar de muitas vezes tornar-nos cientes de nossas experiências, Nietzsche

575 FW/GC,§354 (trad. RRTF).

assinala, que não deixaríamos de existir caso isto não ocorresse. Nossas ações, sentimentos, vontades, lembranças poderiam vigorar sem que isso "nos 'entrasse na consciência'". Isto mostra que a vida humana não se orienta primariamente pela consciência, pois diversas são as atividades que se desenvolvem sem que sejamos cientes do modo como realiza. Por isso, Nietzsche afirma que a fisiologia e a zoologia nos mostram a não necessidade da consciência, para que o vivente desempenhe seus comportamentos. Em outras palavras, a consciência não é necessária nos viventes em geral, nem mesmo nos homens. Basta pensar no processo de criação artística, que muitas vezes assemelha-se a um estado de transe, onde o homem é ciente do móvel de sua ação, mas age em consonância plena com ele. Ou seja, por vezes, a criação artística acontece de modo consciente, mas não destituída de sentido. Por isso, Nietzsche afirma de modo generalizado para o vivente enquanto tal: "A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho". Ora, se a vida de algum modo plasmou a consciência, por que ela o fez, se ela seria viável sem esta criação? Nietzsche diz:

> Para que em geral consciência, se no principal ela é supérflua? – Ora, parece-me se se quer dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua suposição talvez extravagante, que o refinamento e força da consciência então sempre em proporção com a aptidão de comunicação de um ser humano (ou animal), e a aptidão da comunicação, por sua vez, em proporção com a necessidade de comunicação: isto entendido, não como se o próprio homem singular, que é precisamente mestre em comunicar e tornar inteligíveis suas necessidades, fosse também, ao mesmo tempo, aquele cujas necessidades mais o encaminhassem aos outros. Mas bem parece ser assim no que se refere a raças inteiras e gerações sucessivas: onde a necessidade, a indigência, coagiram longamente os homens a se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura, acaba por haver um excedente dessa força e arte da comunicação, como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou e agora espera por um herdeiro que goste perdulariamente(...) Consciência é propriamente uma rede de ligação entre homem e homem – apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela[576].

Apesar da vida não precisar *a priori* da consciência para expandir-se nos viventes, uma determinada configuração do vivente humano e uma determinada experiência humana tornam necessárias a *gênese* da consciência. Quanto a esta última, Nietzsche nos diz que ela se identifica por inteiro com a sociabilidade humana. Vivente social, o homem encaminha-se "aos outros". Esta convivência emerge da necessidade de uma determinada configuração vital. Somente quando o vivente humano experimenta a existência sob o modo ameaçador e indigente, ele necessita de outrem para fortalecer sua conservação na vida. Como diz Nietzsche no mesmo aforismo: "ele [o homem, nossa observação] *precisava*, como o animal mais ameaçado, de auxilio, de proteção, ele *precisava* de seu semelhante, ele tinha de

576 Idem.

exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível”[577]. Somente o tipo vital humano que experimentou sua existência deste modo ameaçado precisa da coletividade para sentir-se seguro. À medida que *este* homem necessita da proteção dos outros, ele se viu obrigado a interagir com eles e apresentar-lhes suas carências. Isto gerou a necessidade da *comunicação,* para selar a coesão da relação com os outros. Para viabilizar esta comunicação, Nietzsche diz que foi necessário engendrar a consciência. Tudo o que aparece na consciência é exposto por signo linguístico que homogeneízam as experiências singulares e podem ser partilhados socialmente. A consciência, então, aparece em função da segurança almejada pelos fracos e ameaçados. A linguagem por ela gerada caracteriza-se pela vulgarização das experiências singulares dos homens [578]. Em nome da segurança e da estabilidade vital, a gregariedade passa a reduzir o mundo àquilo que é possível de ser comunicado. No entanto, isto oculta o fato de que “o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfície e de signos, um mundo generalizado vulgarizado”[579]. A superficialidade das experiências conscientes diz respeito ao fato de que a pluralidade de elementos que compõem as experiências dos viventes humanos se subtraem à universalização e conduzem sua existência, mas não são causadas pela consciência. Por isso Nietzsche pôde dizer: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”[580]. Isto mostra que a consciência é um elemento de uma determinada função, a saber, gerar signos linguísticos, para fortalecer as relações sociais e preservar segura a vida do singular. Apesar de Nietzsche, no aforismo 354 de *A gaia ciência,* caracterizar a consciência através de uma *hipótese,* o que lê quer assinalar não é meramente hipotético. A consciência não é uma faculdade *a priori* essencial do homem. Ela é engendrada por necessidades históricas e a serviço da vitalidade humana. Ela funcionaliza um determinado modo de ser do vivente humano. A consciência, portanto, é o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”. No entanto, ela é o que no orgânico “é mais inacabado e menos forte”, pois os elementos conformadores dos tipos vitais humanos se subtraem à consciência e são por causa deles que nós somos quem somos. Ora, se Nietzsche desconstrói a posição tradicional da consciência, então, ele seria a favor do *irracionalismo*? Nada disso. Nietzsche transfere o conceito de consciência e de inteligência justamente para

---

577 Idem.

578 Cf. JGB/BM, §268.

579 FW/GC, §354 (trad. RRTF)

580 FW/GC, §11(trad. PCS)

cada elemento que compõe o vivente humano e que se subtrai a sua consciência. A partir desta transferência, ele reconsidera a ideia de *eu*. Como presente em fragmento póstumo de junho a julho de 1885:

> O "aparelho nervoso e cerebral" não é tão refinado e "devidamente" construído para, em geral, produzir o pensar, o sentir, o querer, não é em si necessário nenhum "aparelho", mas isso, isso apenas, é "a própria coisa". Pelo contrário, uma tal prodigiosa síntese de seres viventes e intelectos, que se chama "homem" só poderia viver quando aquele refinado sistema de ligação e mediação estivesse criado e, por meio dele, um entendimento instantaneamente rápido entre todos esses seres superiores e inferiores – e, com efeito, por meio de autênticos mediadores viventes: mas isso é um problema moral, não um problema mecânico! Nós nos proibimos atualmente de fabular acerca da "unidade", da "alma", da "pessoa": com tais hipóteses torna-se o problema *mais difícil* isso é claro. E também aqueles minúsculos seres viventes que constituem nosso corpo (mais corretamente: de cujo produzir efeitos em conjunto aquilo que denominamos "corpo" é a melhor alegoria -) não valem para nós como átomos de alma, porém antes como algo crescente, combatente, multiplicando-se e de novo perecendo: de tal modo que o numero deles se altera constante, e nosso corpo, como toda a vida, ao mesmo tempo, é um permanente morrer. Há, pois, no homem tantas "consciências" quantos seres nele existem, que constituem o ser corpo – em todo instante de sua existência -. Aquilo que distingue a "consciência" habitualmente pensada como única, o intelecto, é justamente que ele permanece protegido e fechado para o incontornável múltiplo na vivência daquelas muitas consciências, como uma consciência de nível superior; do mesmo modo como uma multiplicidade governante e aristocracia recolhe apenas uma *seleção* de vivências, e ainda mais, autênticas vivências simplificadas, panorâmicas e tornadas apreensíveis, portanto vivências *falsificadas* para que ele, por seu lado, prossiga nesse simplificar e ornar panorâmico, e prepare o que comumente se denomina "uma vontade"; - cada um desses atos de vontade pressupõe como que a instituição de um ditador. Aquilo, porém, que coloca diante de nosso intelecto essa relação, aquilo que já anteriormente simplifica as vivências, torna-as semelhantes, interpreta-as, não é, em todo caso, precisamente o intelecto; do mesmo modo como não é ele que *executa* a vontade, o que recolhe uma pálida, fina, extremamente imprecisa representação de valor e de força e a traduz em força viva e medida de valor. E precisamente a mesma espécie de operação que se desenrola aqui, tem que se desenrolar permanentemente em todos os níveis mais profundos, no relacionamento de todos os seres superiores e inferiores: esse mesmo selecionar e apresentar as vivências, esse abstrair e reunir pelo pensamento, esse querer, essa retro tradução do sempre muito indeterminado querer em atividade determinada. Ao fio condutor do corpo, como já dito, aprendemos que nossa vida é possível por meio de um atuar conjunto de muitas inteligências, de valor muito diferenciado e, portanto, por meio do incessante exercício de muitas *virtudes*[581].

Esse longo fragmento póstumo nos mostra claramente uma diversidade de elementos inerentes à psicofisiologia nietzschiana. Neste momento, alguns devem ser mencionados, com o intuito de se destacar a transposição do conceito de consciência operada por Nietzsche. Em um primeiro momento, Nietzsche afirma que o "aparelho nervoso e cerebral" não é produtor do pensamento, do sentimento e da vontade. De acordo com o que vimos neste tópico e no capítulo anterior, Nietzsche se recusa a conceber o pensamento, o sentimento e a vontade como faculdades ou propriedades da subjetividade humana. Antes, estes conceitos são transpostos para os princípios interpretativos do mundo, que são as forças, cujo desempenho é caracterizado como vontade de poder. Por isso, não há no homem nenhum *aparelho orgânico* que seja a rede dos sentimentos, pensamentos e vontade. Nietzsche, assim, desconstrói a ideia

---

581 NF/FP 37 [4] A tradução utilizada foi a de Oswaldo Giacoia Junior presente em GIACOIA JUNIOR, 2002,p.200-201.

de um aparelho *psíquico autônomo* como sede das faculdades da subjetividade humana. Com isso, o homem é uma síntese de "seres viventes e intelectos". Todo seu ser, perpassando células e órgãos, é estruturador por princípios que pensam, sentem e desejam. Se a antiga consciência era a sede da vontade, sentimento e pensamento, Nietzsche, então, afirma que todos os elementos que compõem nosso ser são consciência e intelectos. Nossas células são consciências; nossos olhos são conscientes, nossos cabelos possuem intelectos, pois eles desejam, pensam e sentem. Isto cinde a unidade da consciência, que Nietzsche, como vimos, caracterizou como um órgão de comunicação e de manutenção da gregariedade, obnubila a pluralidade de consciências que nos determina. O que torna-se consciente, porque o homem tornou-se ciente, já é o resultado da interação conflitiva das múltiplas consciências que determinam o ser humano. Consequentemente, tornamo-nos cientes do resultado dos embates entre as consciências que nos determinam, mas não somos os autores desta determinação. O *eu consciente*, portanto, é um epifenômeno da relação conflitiva que se dá entre múltiplas e ínfimas consciências. Isto rompe claramente com a ideia de unidade da subjetividade. Não há mais nenhum "*atomismo da alma*"[582]. Justamente a pulverização das consciências opera, no pensamento nietzschiano, uma desconstrução na tradição. As consciências "constituem nosso corpo". A consciência é corporal e o corpo é consciente. A pluralidade de elementos que nos determinam querem, pensam e sentem. Como diz Nietzsche: "Há, pois, no homem tantas 'consciências' quantos seres nele existem, que constituem o seu corpo – em todo instante de sua existência -." Justamente por causa da relação agonística entre as consciências, Nietzsche afirma que há no homem "um permanente variadíssimo obedecer e comandar". Isto mostra que todos os elementos que estruturam o homem são "seres vivos", pois eles dinamicamente intervêm em sua estrutura construindo sua unidade orgânica. Disto advém uma nova ideia de alma. Esta não mais será uma e única, mas plural e hierarquicamente determinada. Foi isto que levou Nietzsche, em *Para além de Bem e Mal*, a reconsiderar o conceito de alma:

> Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da "alma" mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na "alma" e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como "alma mortal", "alma como pluralidade do sujeito", e "alma como estrutura social dos impulsos e afetos" querem ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência[583].

Se a alma não é mais o princípio unitário e uno estruturador das ações conscientes do

---

582 JGB/BM, §12.

583 Idem. (trad.PCS)

homem, ela é *plural*. Não temos uma alma, mas diversas almas. Somos, como vimos, formados por uma diversidade de consciências. Mas, se esta diversidade se relaciona segundo o jogo de mando e obediência, não quer dizer que ela esteja sempre dispersa. Antes, somos uma "estrutura social dos impulsos e afetos", o que significa dizer que somos uma pluralidade de almas hierarquizadas pela capacidade de comando da mais forte relação. Se as almas constituem o corpo, dirá Nietzsche: "nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas"[584]. Não há mais corpo e alma. Zaratustra, como vimos, diz que este pensamento é próprio do infantilismo das crianças. Nosso corpo é uma diversidade de almas hierarquicamente dispostas, o que significa também que nossas almas são a "matéria prima" do corpo que somos. Porquanto o nosso *psiquismo* é corpóreo, pois somos uma diversidade de almas conscientes que estruturam o corpo, a psicologia nietzschiana identifica-se com a fisiologia. Como assinalou Marton, a fisiologia nietzschiana não se identifica com a ciência homônima do século XIX, baseada em princípios mecanicistas e concentradas no organismo humano consciente. Baseada também na distinção entre *orgânico* e *inorgânico*, a fisiologia novecentista estuda os tecidos e órgãos vitais sem relacioná-los com o psiquismo e com os elementos inorgânicos[585]. Ora, como vimos, no conceito de vontade de poder, Nietzsche encontra um modo de suprimir a clássica diferença entre orgânico e inorgânico. O conceito de força assinalou que a ideia de vontade de poder determina tudo que é, seja orgânico e inorgânico. Neste sentido, a fisiologia nietzschiana concentrar-se-á no corpo do vivente humano. Como este é determinado por muitas almas e estas são alvo também da ideia de psicologia, então, fisiologia e psicologia identificam-se. Como disse Müller Lanter: "para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens"[586]. Com a transposição do conceito de alma (e consciência) para o corpo, fisiologia e psicologia se fundem. Por isso, caracterizar uma é compreender a outra. Neste sentido, vale reproduzir a passagem de *Para além de bem e mal* onde Nietzsche define a psicologia – concomitantemente a fisiologia -, mostrando qual o conceito que permite pensar por que ele operou uma efetiva transfiguração semântica na ideia de consciência (alma), consequentemente, também de corpo:

> Toda a 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*

584 Ibdem,§19.

585 Cf. MARTON, 2010,p.56-61.

586 MÜLLER-LAUTER, 2005, p.94.

> *vontade de poder*, tal como faço – isto é algo em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (...) Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o "coração" contra si (...)[587]

O texto deixa claro que a definição de psicologia refere-se ao que Nietzsche chama de *fisiopsicologia*. Neste sentido, a "morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder"* diz respeito à fusão corpo almas no pensamento tardio de Nietzsche. Se, como já dito, o psiquismo é uma estrutura hierárquica de muitas almas, então, compreende-se agora que estas almas ou consciências são *vontade de poder*. Isto não gera surpresa, pois a agonística das consciências, que se relacionam em um jogo de mando e obediência, identifica-se inteiramente com a lógica da vontade de poder, onde um embate das forças produz estruturas hierárquicas de duração relativa. Como, após a assunção da morte de Deus, todo real determina-se através da "lógica" da vontade de poder, então, as almas que nos determinam são vontades do poder- e nada além disso. Isto significa dizer que, no vivente humano, todas as almas conscientes que formam o corpo que ele é são forças, ou seja, centros perspectivísticos de determinação do seu ser. Sendo "morfologia e *teoria (ou doutrina) da evolução da vontade do poder"*, a psicofisiologia estuda as múltiplas conformações e estruturações da vontade de poder no vivente humano e acompanha sua *evolução*. Como não há teleologia na dinâmica da vontade de poder, sua evolução não é o encaminhamento para uma meta, um termo. A evolução é o desdobramento da atividade criativa que a vontade de poder é. Vale lembrar que, em alemão, vontade de poder é *Wille Zur Macht*. Macht (poder) vem do verbo *machen*, que significa *fazer*, *realizar*, *efetivar*. A vontade de poder plasma, faz, conforma o real. Por isso, sua evolução assinala o desdobramento do processo plasmador ou criativo que a própria vontade de poder que determina o vivente humano é. O modo, portanto, de desdobramento da vontade de poder constitutiva do singular humano é estudado pela psicofisiologia de Nietzsche. Assim, o que está em jogo neste conceito é a reinscrição da dinâmica do vivente humano na lógica da vontade de poder. E isto que está em jogo também no capítulo "Dos desprezadores do corpo", de *Assim falou Zaratustra*, reproduzido anteriormente.

Conivente com o perspectivismo nietzschiano, "Dos desprezadores do corpo" move-se em um universo polissêmico. Seu principal objetivo é superar a dicotomia clássica de corpo *e* alma. Se esta dicotomia é sinal de infantilismo, "o homem já desperto, o sabedor, diz: 'Eu sou

---

587 JGB/BM, §23.

todo corpo e nada além disso, a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.'" Justamente este pensamento, considerando as informações precedentes e o próprio capítulo em que está inserido, possui uma explícita ambiguidade. A alma é algo do corpo, em primeiro lugar, porque o corpo é formado por uma diversidade de almas. Como jogo de forças, o corpo é um embate entre consciências ínfimas. Por outro lado, a alma é algo do corpo, caso seu sentido seja idêntico ao da tradição, a saber, o *eu consciente* humano, o "lugar" onde o vivente humano torna-se ciente e apreende algo de si e do mundo. A esta ideia de alma "Dos desprezadores do corpo" identifica com a ideia de "pequena razão". Diz Zaratustra: "O Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão". Enquanto *alma* é sinônimo de "espírito" ou "consciência", no sentido tradicional destes conceitos, ela é um instrumento e um brinquedo do corpo. Por isso, ela é "pequena razão". Sua pequenez refere-se à sua não originariedade no vivente humano. Como ficou claro na exposição anterior, a "consciência" não é a "forma substancial" do homem. Não há autonomia da consciência ou da alma no homem. Não há como esta subjugar de algum modo o corpo. A consciência é um elemento de superfície no homem, pois ela desconsidera o jogo conflítivo das múltiplas ínfimas "consciências" ou "intelectos" que estruturam a totalidade humana e apreende parcialmente algo deste jogo. Neste sentido, o "espírito" humano, enquanto consciência e razão, é um instrumento do corpo, porquanto ele está subjugado à sua lógica imanente. De certo modo, o "espírito" funcionaliza um modo específico de hierarquização das forças, pois ele ratifica a sua conformação. Mesmo sem saber, toda consciência está a serviço de um tipo de corpo. Ele é seu *brinquedo*, seu meio de auto-perpetuação. Consequentemente, tudo que a tradição chamou de racional, todos os signos linguísticos, todo pensamento que emerge conscientemente no homem, mesmo sem o saber, já está a serviço do corpo, da hierarquia de múltiplas almas, que penam, sentem e querem no jogo agonístico que exercem.

No processo de resignificação dos conceitos da tradição, Nietzsche Zaratustra opera uma nova metamorfose semântica. Se a "consciência racional" que tradicionalmente foi vinculada ao eu transformou-se em "pequena razão", é porque uma outra racionalidade torna-se mais originária, a saber a *razão corporal*, que é a "grande razão". O corpo, portanto, não é irracional. A reinserção das ideias de alma e consciências no processo corporal escapa da dicotomia racional/irracional que sempre caracterizou a metafísica ocidental. No entanto, a racionalidade corporal não se identifica com a razão da consciência. Ela é caracterizada como,

"uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor". A corporeidade (grande razão) é a unidade de sentido de uma multiplicidade de elementos. Vimos que estes elementos são as almas, as ínfimas consciências ou as forças (vontade de poder). Em fragmento póstuma de 1888, Nietzsche denomina estes princípios de corpos[588]. No entanto, a ênfase dada em *Assim falou Zaratustra* é o de que o corpo não é uma dispersão de corpos, mas uma *unidade*, o *sentido* (único) que unifica esta pluralidade. Corpo, portanto, fala de unificação ou unidade de elementos antagônicos. Como vimos no último capítulo, a dinâmica da vontade de poder engendra unidade, através de um processo de hierarquização das forças. Se a corporalidade reproduz no vivente humano a lógica da vontade de poder, então, o corpo torna-se *um corpo* à medida que nele emerge um princípio de unificação da pluralidade que o compõe. Este nada mais é que o afeto de comando que singulariza o ser humano. Corpo, portanto, nada mais é que o nome que define a singularidade do vivente humano, seu afeto de comando, sua perspectiva mais forte. Por isso, o homem não *tem* corpo; o homem é corpo.

Porquanto "Dos desprezadores do corpo" acentua o aspecto unificador do corpo e não as diversidades de corpos (ou almas) que se relaciona agonisticamente, porquanto o princípio unificador identifica-se com o agente singularizador do vivente humano, Zaratustra falará que o corpo é o "si mesmo". Isto não é difícil de entender. Como vimos no último capítulo, na lógica da vontade de poder, a perspectiva unificadora e hierarquizadora das demais perspectivas torna-se o afeto de comando, pois este indica somente que o princípio de unificação repercute na singularidade do ente; o ente torna-se o que o princípio de unificação é. O afeto de comando, então, responde pelo *si mesmo* do ente. No caso da corporeidade, esta, enquanto hierarquia das almas, consciências ou corpos o identifica-se com o afeto de comando, concomitatemente, com o si mesmo do vivente humano. À medida que o *si mesmo*, para perpetuar-se como princípio unificador, tem de apropriar-se e dominar as demais forças, ele "compara, subjuga, conquista, destrói. Se é o si mesmo que define quem o vivente humano é, todos os demais elementos que lhe são constitutivos não são fundamentais. Se a consciência e razão são "pequena razão", é porque o si mesmo as torna funções de seu comando. Consciência e razão estão a serviço do si mesmo. Consequentemente, a consciência "pensa" o que o si mesmo quer. Se a consciência e a razão sempre focam entendidos pela tradição metafísica como atributos, as propriedades ou características do eu, estão, à luz do si

588 Cf. NF/FP 14 [186]

mesmo a grande razão corporal "não diz eu, mas faz o eu". Ou seja, o eu é produzido pelo si mesmo. Por isso, tudo que a antropologia tradicional considerava como inerente à consciência como sentimento, pensamento, desejo e até aquilo que era considerado como faculdade do corpo, como os sentidos, tornam-se funções do si mesmo. Vemos, ouvimos, pensamos, etc. de acordo com nosso si mesmo. Por isso, diz Zaratustra:

> Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-se de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.
>
> Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda o si mesmo. O si mesmo procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito[589].

O espírito (consciência, razão, eu) e os sentidos são operacionalizados pelo si mesmo. Vemos, pensamos, ouvimos de acordo com a singularidade que somos. Como afirmou Deleuze: "É por isso que possuímos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função da nossa maneira de ser ou do nosso estilo de vida" [590]. É em função do ser que somos que pensamos como e o que pensamos. É em função do ser que somos que sentimos o que e como sentimos. Isto significa que tudo que nos é consciente e toda sensibilidade do vivente humano ratificam e "justificam" o corpo que ele é ou a singularidade que ele é. Como a dinâmica da *razão corporal* não se reduz ao eu consciente e a sua racionalidade, Nietzsche a classificou como pulsional ou intuitiva. Neste sentido, pode-se dizer que toda lógica e pensamento racional ratificam ou reforçam a dinâmica intuitiva corporal que os subjaz. Nas palavras de Nietzsche:

> Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento, consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às "características inatas". Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também "estar consciente" não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua parte o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, *exigências* fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida[591].

Conforme esse aforismo, as categorias lógicas são signos de conformações fisiológicas, ou seja, corpóreas. Conceitos e "filosofias" são sintomas de certas espécies de vida ou de certos tipos fisiológicas. A questão, da psicologia é a da *qualidade* destes tipos vitais. Por isso, a o investigar algo ou alguém, o que interessa à psicofisiologia é, sobretudo,

---

589 Za/ZA,I,"Dos desprezadores do corpo."

590 DELEUZE, 2001,p.6.

591 JGB/BM,§3 (trad.PCS, o itálico é nosso)

avaliar como se desenvolve e evolui sua vontade de poder. Em outras palavras, o problema de Nietzsche é o da *saúde* ou *doença* do tipo vital em questão. Formulado em forma de pergunta: tal ou qual corpo é saudável ou enfermo? A questão, então, da saúde não pode ter como parâmetro nada que não seja a própria dinâmica da vontade de poder. É o seu caráter apropriado da pluralidade em prol da intensificação da singularidade que deve nortear a ideia de saúde. O corpo saudável é aquele que se perpetua como "uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor", como diz "Dos desprezadores do corpo". Ora, justamente isto aparece em *A gaia ciência*, no aforismo 382 dedicado à caracterização da saúde. Apesar de o aforismo tematizar *a grande saúde* como aquela que é necessário para todos os que Nietzsche considera "novos" e "sem-nome", por estarem a serviço de um tempo que ainda não chegou e, por isso, possuem a corajosa saúde e vigor de colocarem-se abertos a este futuro, apesar disto, o texto caracteriza a ideia nietzschiana de saúde quando afirma que saúde "não somente se tem, mas (...) também constantemente se *conquista* ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez e se tem de abrir mão"![592] Esta característica da saúde converge totalmente com a dinâmica da vontade de poder. Porquanto esta é permeada pelo caos, ela sempiternamente reinscreve a agonística das forças no caminho de determinação do singular. Se o conceito de saúde diz respeito a um corpo (singular) onde a dinâmica da vontade de poder é assumida em sua plena constituição, então, a saúde vigora onde o corpo perpetua a sua constituição em meio à constante abertura de si à apropriação de novos elementos. É aí que saúde se dá, pois o saudável é aquele que intensifica sua singularidade à medida que assimila integrativamente novos elementos que entram em sua malha vital. Como já visto, esta dinâmica chama-se autossuperação. Consequentemente, saudável é o singular cujo afeto de comando é forte o suficiente para integrar novas forças à sua malha vital. Neste sentido, este singular amplia ou expande a si mesmo em meio ao devir da autossuperação. É por isso que Nietzsche afirma que a saúde nunca é uma posse absoluta. Ela acontece em um processo de reconquista, pois saudável é o que se faz saudável em meio à sempiterna tarefa da autossuperação, para continuar sendo o singular que ele é. É a partir desta ideia de saúde que se pode entender a observação de Heidegger acerca do conceito nietzschiano de corpo: "A vida vive na medida em que se corporifica"[593]. Vida é corporificação (*Leben ist leiben*). Corpo é um verbo e não um

---

592 FW/GC, §382 (trad. RRTF)

593 N. I, p.439.

substantivo. É justamente isto que está em jogo na saúde corporal nietzschiana. Todo corpo é fruto de um processo de corporificação de uma pluralidade de forças sob o comando ou o poder unificador de uma só: um rebanho com um pastor. O singular é justamente a resultante do processo de corporificação engendrada pelo embate de forças. Ou, dito de outro modo, a vida ganha corpo (corporifica-se) quando uma multiplicidade de forças é hierarquizada por uma só. Como o singular está aberto a novas forças, quando seu corpo dilata-se ou cresce através da assunção ou integração destas novas forças, então ele conquista sua saúde. Saudável portanto é o corpo que se refaz em meio à assunção da pluralidade, sem anulação de seus elementos, a partir de um princípio de unificação da totalidade.

Se a psicofisiologia nietzschiana investiga a saúde e a doença de um determinado corpo, então, ela atém-se ao princípio de singularização do vivente humano. Por um lado, a saúde e a qualidade vital de um determinado tipo de corpo, a saber, aquele que se faz do devir (autossuperação) o lugar de expansão do si mesmo. Por outro lado, opostamente, a doença irrompe no vivente que preserva um tipo vital cujo afeto de comando não integra o devir das forças como via de intensificação de si mesmo. Incapaz de consentir com a dinâmica da vontade de poder, a doença instaura-se quando o corpo não mais perfaz-se como corporificação do diverso sob o comando de um princípio de unificação determinado. Este, sem força de auto-afirmação, defende-se do jogo agonístico das forças, para preservar-se intacto. Ora, esta experiência da psicofisiologia nietzschiana passa a disseminar-se para a totalidade das experiências humanas e também não humanas, pois, se o corpo é formado por um embate entre as forças e se estas não se reduzem ao vivente humano, então, tudo se torna corpo, pois todo ente é o resultado de um arranjo hierárquico de forças. Neste sentido, Nietzsche amplia o campo de atuação da noção de corpo, apesar de sua psicofisiologia quase sempre reduzir-se à corporeidade inerente ao vivente humano, seja na política, na cultura, na religião etc.: tudo isto é corpo, pois é formado por uma arranjo determinado de forças. Por isso, assinalou Deleuze:

> O que é o corpo? Não o definimos ao dizer que é um campo de forças, um meio nutritivo que se disputa uma pluralidade de forças. Porque, de fato, não existe “meio”, campo de forças ou batalha. Não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força. Apenas quantidades de forças “em relação de tensão” umas com as outras. Qualquer força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para ordenar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido nietzschiano, e aparece como coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente em verdade do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força, é que nasce um corpo vivo, na medida em que qualquer corpo vive como produto

> "arbitrário das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irredutíveis; a sua unidade e de um fenômeno múltiplo, "unidade de dominação"[594].

Apesar de a noção de corpo não se reduzir ao vivente humano, a psicofisiologia nietzschiana, quando se relaciona com a genealogia, reduz-se a este ente. Porquanto a psiofisiologia fornece à genealogia o sentido último de seu procedimento, esta será orientada pelas ideias de saúde e doença, ou seja, seu sentido não é outro que a qualidade vital do singular humano, dos povos, das religiões, da política, isto é, de tudo que diz respeito ao vivente humano. É aí que se encontra o critério último da critica nietzschiana aos conceitos filosóficos em geral. Estes serão vistos sintomalogicamente são sinais de saúde ou doença. No entanto, apesar de a psicofisiologia ser essencial para a genealogia, esta não esgota o seu sentido. Outros elementos devem ser caracterizados ainda para que possamos compreendê-la. Tal explicitação se faz necessária, para que se compreenda a critica nietzschiana do cristianismo, pressuposto de sua nomeação do sagrado por meio do Deus grego Dionísio. Ainda que não se deva exaurir os elementos relacionados com o método genealógico, é necessário apresentar ao menos aqueles que condicionam a critica nietzschiana do cristianismo, para que se compreenda seu alcance e sua força.

3.1.2 A apropriação positiva do sentido histórico

Se o procedimento genealógico nietzschiano é orientado pelo fio condutor da psicofisiologia, já que pressupõe a avaliação qualitativa do corpo como sentido de sua crítica, ela não tem seu sentido encerrado neste pressuposto. É certo que Nietzsche assinalou, na última fase de sua obra, que a filosofia até então padecia por sua ignorância "*in psychologicis*"[595] e também em matéria de fisiologia ("*in physiologia*"[596]). As razões destas afirmações foram anteriormente expostas. Como visto, a psicofisiologia focaliza-se na saúde do vivente, sobretudo humano. Neste sentido, ao ser inserido no contexto do saber filosófico, ela se caracteriza por analisar sintomatologicamente nossos corpos. Consequentemente, todo saber, todo conceito, toda lógica e filosofia sempre foram sinais de modos específicos de corporificação do vivente humano. Porquanto a filosofia sempre caracterizou-se pela ânsia e busca pela *objetividade*, estendida como aquilo que é "em si" no ente, ela nunca pode pensar

---

594 DELEUZE, 2001, p.62-63.

595 EH/EH, "Por que sou um destino", §7.

596 Ibidem, "Por que sou tão inteligente", §2.

sintomatologicamente. Ao mesmo tempo, alienada para as noções de força e vontade de poder, a corporeidade sempre foi pensada como a dimensão *sensível* do homem, em contraposição à alma, caracterizada por ser a sede da consciência. Neste sentido, Nietzsche pôde com acerto dizer que a filosofia sempre ignorou a psicofisiologia, o que fez de sua história "uma má-compreensão do corpo"[597]. No entanto, Nietzsche afirma que a filosofia, corroborando a interpretação judaico-cristã da história, nos embotou "para as exigências da retidão *in historicis"*[598]. Ao mesmo tempo, Nietzsche inscreve a história como um elemento necessário ao procedimento genealógico, o que mostra que toda psicofisiologia é dotada de sentido histórico. Neste sentido, vale a pena reproduzir as considerações de Foucault acerca da relação nietzschiana entre corpo e história, que é o mesmo que dizer psicofisiologia e história:

> Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos, alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fino para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento, trata-se de destruir sistematicamente isto tudo[599].

A passagem acima ratifica a ideia de ser "o corpo inteiramente marcado de história"[600]. Isto sintoniza-se plenamente com as informações precedentes desta investigação. Se a história refere-se ao vir-a-ser do vivente humano, então, toda filosofia que se perfaça em sintonia com a morte de Deus, o que equivale a dizer que abandonou toda pretensão de perpetuar e engendrar metanarrativas, deve ser essencialmente histórica. Neste sentido, conceitos filosóficos tornam-se históricos, pois a condição vital do ser humano, que lhes serve de suposto, esteio ou condição de possibilidade, por ser um jogo de forças, possui também a *historicidade*. Se o vivente humano constitui-se através do vir-a-ser, o pensamento histórico parece destruir as pretensões da metafísica e sua crítica a todo saber contingente. Nosso corpo não explica a história, por isso, todo saber é inscrito no tempo. Disto decorre a crítica de Nietzsche:

> Os senhores me perguntam o que são todas as idiossincrasias dos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu

597 FW/GC, "Prólogo", §2.

598 AC/AC, §26 (trad. PCS)

599 FOUCAULT, 1984, p.27.

600 Ibidem, p.22.

> egipicismo. Eles acreditam que distoricizar uma coisa, torná-la uma *sub specie aeterni*, construir a partir dela uma múmia, é uma forma de honrá-la. Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles espalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos[601].

Apesar de parecer claro que Nietzsche tenha amalgamado psicofisiologia e história, não é obvio como ela efetiva esta unidade. Mesmo que Nietzsche oponha-se veementemente ao egipcismo filosófico da tradição, ele não apropria-se do saber histórico sem resistências. Para pensar a *Wirklido Historie* como um elemento necessário ao procedimento genealógico, Nietzsche teve de criticar perspectivisticamente o próprio saber histórico[602]. Por isso, a ideia pertencente à genealogia de uma *Wirkliche Historie* é resultado de uma verdadeira *aufhebring* do problema da história presente tanto nos seus textos de juventude, sobretudo a *segunda consideração intempestiva*, e em seus da segunda fase, como *Humano demasiado humano.* Trata-se, portanto, de perguntar inicialmente: como Nietzsche considerou nestas duas fases o problema da história? No que concerne à primeira fase, um texto do prólogo da *Segunda consideração intempestiva* demarca aqui os principais contornos de sua compreensão:

> "De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade". Estas são palavras de Goethe, com as quais sempre com um expressamente corajoso *ceterum censeo*, podemos começar nossas considerações sobre valor e a falta de valor da história. Nestas considerações, deve ser em verdade apresentado, porque a instrução sem verificação, o saber no qual a atividade adormece; a história tomada como um precioso e supérfluo e luxo do conhecimento deveriam ser, segundo,as palavras de Goethe, verdadeiramente odiosos para nós – na medida em que ainda nos falta o mais necessário e porque o supérfluo é o inimigo do necessário. Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo[603].

A *Segunda consideração intempestiva*, como sabido, visa questionar, como evidente em seu (sub) título, a "utilidade desvantagem da história para a vida". O que está em jogo, portanto, é a articulação entre a ciência histórica (*Historie*) ou historiografia e a vida do ser humano. Não se trata de questionar, através da história, a vida, buscando, por exemplo, elencar os diversos conceitos da vida humana, o que significa perguntar: como a ciência histórica pode ter a vida como meta? Neste sentido, o questionamento da Nietzsche não

---

601 GD/CI, " A "razão" na filosofia". §1. (trad. M.A.C)

602 Cf. FOUCAULT, 1984,p.26-33.

603 SE II/Co Int., II, "Prólogo" (trad. M.A.C)

objetiva criticar a ciência histórica epistemologicamente. Nietzsche não propõe nenhuma crítica à historiografia partir de critérios imanentes a esta ciência. A vida é tomada pela condição de possibilidade desta ciência e como razão última de suas investigações. Por isso, o prólogo deste opúsculo inicia-se com a sentença de Goethe segundo a qual é lhe odiosa toda instrução que não vivifica a sua atividade. Todo conhecimento "faz sentido" enquanto aumente a atividade vital daquele que o apreende. No que concerne à historiografia, esta, por ser um tipo de conhecimento, passível de gerar instrução, só possui valor, *se* intensifica a ação do vivente humano. Consequentemente, a ciência histórica é compreendida aí por Nietzsche através de uma perspectiva axiológica, sendo que o critério para se identificar ou não o valor desta ciência não é outro senão a expansão da capacidade vital do ser humano. Esta capacidade, por sua vez, manifesta-se no que Nietzsche chama de *ação* ou *atividade*. Por isso, afirma Nietzsche: "Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com o desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça (...) Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la". O saber pelo saber não tem valor, ou seja, a historiografia enquanto mera fonte de *erudição*, sem intensificar a ação, a vida, é destituída de sentido. Consequentemente, a crítica nietzschiana, neste texto, almeja elucidar o "lugar saudável" da historiografia, pois "há um grau que impulsiona a história e avalia, onde a vida definha e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo". Se a historiografia, em nosso tempo, é apropriada de modo que possibilite verdadeiro definhamento vital, então, ao tematizá-la, concomitantemente, Nietzsche empreenderá uma verdadeira desconstrução do "sentido histórico" (*historischer Sinn*) do homem moderno.[604] O *sentido histórico* não é, portanto, um tipo de saber objetivo acerca da historiografia, mas o modo moderno de apropriação desta ciência, segundo as necessidades vitais dos homens modernos. A questão, portanto, é perguntar *como* Nietzsche avalia criticamente o sentido histórico.

Na *Segunda consideração intempestiva*, não há nenhuma caracterização explícita do conceito de vida, pressuposto da avaliação do sentido histórico do homem moderno. No entanto, alguns conceitos já nos deixa entrever o que Nietzsche compreende neste escrito por vida. O primeiro deles refere-se à já mencionada força plástica, que responde pelo princípio de singularização do vivente humano – e de todo povo e cultura – e pelo modo que este

604 Cf. Idem.

integra no presente o seu passado, articulando-o com seu futuro[605]. Sintetizando o que já fora considerado nesta investigação, pode-se dizer que todo vivente humano necessariamente articula-se com passado, pois a memória determina radicalmente sua existência, ou seja, toda vida humana, diferente da vida de outros viventes determina-se através do modo como se apropria do legado histórico ou da tradição em cujo átrio esta mesma vida é possível. Simultaneamente, a existência humana está radicalmente marcada pelo esquecimento. Este é responsável pelo alijamento de elementos do passado que não viabilizam a perpetuação da saúde vital do homem. Neste sentido, o esquecimento assinala que o vivente necessita de um certo grau de seletividade dos elementos passados a serem apropriados e assimilados em sua malha vital. O vivente humano estrutura-se, então, a partir do jogo entre memória e esquecimento. Tal jogo se instaura a partir de um princípio que, a partir de si, diz o que deve ser apropriado e o que deve ser esquecido, para que a vitalidade do singular intensifique seu poder de atuação. Este princípio é denominado de força plástica. Porquanto é esta força que determina essencialmente o singular, todo esquecimento e toda lembrança dependem do modo de realização do princípio responsável pela singularização do vivente humano[606]. dependendo da intimidade da força plástica, o vivente humano consegue ou não integrar positivamente ou não o passado em seu tecido vital. Como o passado é um elemento essencial da existência, se a força plástica não for intensa, a relação que o vivente humano instaura com o passado será obstacularizadora de sua vitalidade, pois a força plástica delimita o grau de apropriação do passado, servindo de filtro e horizonte para a relação humana com sua herança histórica. Porém, se a força plástica for intensa, o vivente humano "saberá" viver historicamente, quando apropria-se de elementos passados, e a viver historicamente, quando esquecer o que não pode ser integrado no presente em sua malha vital. A mescla de *história e a-história* tornar-se-á equilibrada, mediante o alto grau de intensidade da força plástica. Como diz Nietzsche: "que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico"[607]. Não se reduzindo ao singular humano, o conceito de força plástica caracteriza também um povo e uma cultura. Estes também são viventes que necessitam lembrar e esquecer, para incorporar do passado os elementos que elevem sua força vital. Somente neste sentido o devir histórico faz sentido, pois deixa de ser uma corrente

605 Cf. nossas considerações sobre a relação entre vontade de poder e singularidade no capítulo II.

606 Cf. SE II/Co. Int.II, §1.

607 Idem.

desértica, para se transformar em um manancial que alimenta a expansão do singular. Desta estrutura vital, emerge um saber acerca do passado, que se manifesta, na modernidade, sob molde da *ciência histórica*. Por nascer da vida e nela repercutir, este saber pode tornar-se obstrutor do homem ocidental. Apesar de que "todo o homem e todo o corpo precisa de um certo conhecimento do passado" [608], na modernidade este conhecimento quase nunca teve a vida como meta, pois a força plástica da cultura ocidental moderna não possui um horizonte saudável delimitador do grau de apropriação do passado, que favoreça à sua expansão vital.

A partir de uma ontologia não explicitada da vida, Nietzsche empreende verdadeira crítica à ciência histórica moderna. Esta, portanto, é afiançada por aquela. Porquanto o vivente humano determina-se através de um processo apropriativo conduzido pela força plástica, toda sua expansão emerge da capacidade de assimilação de elementos passados no presente, para a antecipação do futuro efetivada pela ação. Por isso, a força plástica responde, em última instância, pela criação engendrada no presente de novas configurações existenciais que se consumam no futuro. A vida precisa de força plástica porque seu processo necessita de um princípio que seletivamente incorpora o passado no presente em prol da antecipação do futuro na ação. Como o vivente determina-se em meio ás suas ações presentes e estas relacionam-se essencialmente com o passado e o futuro, o caráter saudável de sua atividade depende do modo como o passado e o futuro se inscrevem e se articulam no instante da ação. Através do jogo entre memória e esquecimento, o passado é incorporado no presente e o processo criativo patenteado na ação se estabelece. Neste sentido, a vida é um processo criativo que depende do modo como a ação presente articula integrativamente passado e futuro. O problema, para Nietzsche, é que na modernidade o homem ocidental passou a relacionar-se doentiamente com seu passado. Através da ciência histórica o passado passou a constituir-se como elemento central para a cultura ocidental. No entanto, sua apropriação do passado através desta ciência já assinala um sintoma patológico. Para a historiografia novecentista, o passado é um átomo de sentido desarticulado do presente. Objetivado pela metodologia científica, o passado é acessado *desinteressadamente* e é apossado pelo historiador. Seu caráter fugaz é dominado e ele é posto à disposição do homem moderno, que o acessa quando almeja e o utiliza como quer. Como dito no último capítulo[609], este tipo de lida com a história desvia o homem ocidental do seu por-fazer, ou seja, da criatividade inerente à ação. A

---

608 Ibidem, §4.

609 Cf. capítulo II, tópico 2.3.3 e também CASANOVA, 2003, §§ 7-8.

retenção do passado na historiografia moderna indica a excessiva atenção do homem moderno às ocorrências passadas. O excesso de informação decorrente da ciência histórica manifesta-se como sinal de que o homem moderno não sabe esquecer e, deste modo, selecionar o que é necessário no passado para que a ação criativa no presente seja possível e o vivente expanda seu poder de singularização e realização. Consequentemente, a presença do *saber histórico* e do *sentido histórico* que o conecta com o modo de ser do vivente humano moderno são sintomas de uma doença radical, a saber, a falta de uma intensa força plástica do Ocidente moderno. A erudição proveniente deste tipo de saber é diretamente proporcional à escassez de vitalidade que o anima. Carente de força plástica, ou seja, de princípio de singularização, a cultura moderna não possui poder de seleção e apropriação. Isto equivale a dizer que ela não possui necessidade, pois somente o *si mesmo* do vivente diz o que lhe é necessário para intensificação de si. Com pouca força plástica, a cultura moderna é destituída de poder de singularização. Por isso, nada lhe é necessário, o que a faz assimilar tudo que foi sem integrar em si mesma nada para expandir seu poder de realização. Assim, a ciência historiográfica moderna aparece assentada em uma cultura desvitalizada.

O interesse pelo passado mostra, então, a ausência de capacidade de ação criativa no presente. O homem moderno desvia-se de si mesmo e pensa suprimir sua ausência de força vital dominando o passado e acumulando conhecimentos sobre diversas culturas antigas. Nietzsche denomina esta fraqueza através de duas expressões, a saber, *personalidade* fraca e falta de unidade do estilo artístico[610]. Se a cultura possui diversos matizes e elementos, sua singularidade, seu *si mesmo* é dado por um princípio de singularização que unifica sua pluralidade em uma coesão que não destrói sua pluralidade. Isto é denominado unidade do estilo artístico. Ele é artístico por ser engendrado, não estando a *priori* determinado e é estilo porque responde pela singularidade. Porquanto o Ocidente moderno não possui força plástica, seu estilo artístico é inexistente. De modo semelhante, a personalidade fraca diz respeito à falta de força de unificação dos diversos matizes e elementos que compõem a cultura moderna. Assim sem poder de singularização, todo interesse por objetivos e dominar o passado de outras culturas é somente um sinal da impotência criativa inerente à modernidade. Nas palavras de Nietzsche:

> (...) nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões,

---

610 Cf. SE II/Co. Intr. II, §4.

> conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes, com o que talvez um antigo heleno extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra. No entanto, nas enciclopédias todo o valor acha-se circunscrito ao que tem dentro, no conteúdo, não no que se encontra por fora, ou na encadernação e na capa. Desta feita, toda cultura moderna é essencialmente interior; na parte de fora, o encadernado imprimiu algo assim como: manual de cultura interior para bárbaros exteriores " (...) Pois que meios restam ainda à natureza para dominar o que se impõe de maneira superabundante? Apesas um único meio: acolhê-lo tão facilmente quanto possível, para rapidamente afastá-lo e expedi-lo uma vez mais. Daí emerge um hábito de não levar mais a sério as coisas reais, daí emerge a "personalidade fraca", em consequência da qual o efetivo, o existente, impressionam muito pouco(...) A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, com a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo (...) Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade[611].

Apesar da crítica nietzschiana ao sentido histórico ser enfática, não é seu objetivo aniquilá-la. É certo que um povo saudável pode relacionar-se com seu passado sem qualquer tentativa de objetivá-lo cientificamente. Entretanto, o Ocidente criou para si a ciência histórica e esta é somente sinal de fraqueza porque o tipo vital da cultura ocidental desta ciência se apropria destituída de força plástica. Por isso, se toda cultura tem de relacionar-se com seu passado e de algum elaborá-lo compreensivamente, então, deve-se caracterizar como ciência histórica é plausível para o vivente que com ela se relaciona. É neste sentido que Nietzsche diz: "A história é pertinente ao vivente em três aspectos: ela lhe é pertinente conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação". Destes aspectos surgem três tipos de história "uma espécie *monumental*, uma espécie *antiquária* e uma espécie *crítica*"[612]. Estes tipos de conhecimentos históricos devem ser conjugados de tal modo que um povo ou um singular possa relacionar-se com o passado de modo integrador e criativo. Ainda que o objetivo aqui não seja tematizar cada uma destas histórias, deve-se dizer sinteticamente que a história monumental funda-se na necessidade vital de aspirar e agir porque. Esta história relaciona-se com o que há de grande nas culturas passadas e nos singulares passados, mostrando ao homem atual a possibilidade da grandeza se realizar, o que o inspira a ser grande e sobrevoar a pequenez do seu tempo. Assim, o homem pode aspirar a ser grande e agir conforme esta possibilidade que um dia se realizou. Já a história antiquária corresponde à necessidade da vida preservar e venerar. Esta história salvaguarda os pressupostos históricos que possibilitaram o surgimento da grandeza valorizada pela história monumental. Os elementos circunstanciais encontram nesta história sua guarda: "O diminuto

---

611 Idem (trad. M.A.C).

612 Ibidem,§2.

e circunscrito, o esfacelado e obsoleto mantêm sua própria dignidade e inviolabilidade pelo fato de a alma preservadora e veneradora do homem antiquário se transportar para estas coisas e preparar aí um ninho pátrio” [613]. A história antiquária recupera e preserva aos pressupostos circunstanciais que condicionaram, o que não quer dizer que determinaram, o surgimento do grande homem ou da grande cultura. Isto quebra a ideia de que o que é grande surge arbitrariamente, sem contextos e horizontes. Há, porém, um perigo neste tipo de história, a saber, valorizar diversos elementos ínfimos que compõem as circunstâncias históricas sem hierarquizá-las. Tudo “é assumido por fim como igualmente venerável, enquanto tudo o que não vem ao encontro deste antigo com veneração, ou seja, o que é novo e o que devém é recuado e hostilizado”[614]. A história antiquária tem sempre o perigo de ater-se tanto aos inúmeros elementos passados que condicionaram a irrupção do que é grande que não preserva a vida, mas a mumifica. Isto abre espaço para a necessidade da história crítica, que assenta-se nas características da vida de sofrer e carecer de libertação. Assim, este tipo de história é aplicado “de tempos em tempos para explodir e dissolver um passado”[615] que se petrificou e que já não mais serve ao caráter intrínseco à vida, que se define por ser “aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo”[616]. Se a vida é impulso que deseja a si mesma, ela não, pode somente fixar-se na grandeza de alguém ou alguma cultura passada, tampouco pode cristalizar-se na veneração dos elementos históricos circunstanciais que possibilitaram o surgimento desta grandeza. A vida necessita renovar-se. Por ater-se ao passado, ela sofre a necessidade de recriar-se e abandonar o que fora por outrem efetivado. A história crítica funciona como este mecanismo de libertação da petrificação do passado, incitando o vivente a selecionar o que é a ele importante no passado para agir criativamente no presente.

As três histórias mencionadas são igualmente necessárias, pois elas se fundam em elementos estruturais da vida. Para que a história sirva à vida, deve ela ser regulada pela força plástica que determina o singular e impõem o que lhe é necessário para expandir sua capacidade de atuação. Esta necessidade é a medida que determina o lugar correto destas três histórias, o que permite ao singular relacionar-se com seu passado criativamente. Justamente

---

613 Ibidem,§3.

614 Idem.

615 Idem.

616 Idem.

esta correlação entre história e vida fornece a Nietzsche o sentido positivo de sua crítica ao sentido histórico moderno. Seu escrito termina com uma espécie de apelo ao rejuvenescimento do homem moderno, condição de possibilidade de uma relação saudável com as ciências históricas, ao mesmo tempo que assinala a importância do fortalecimento de uma lida peculiar com a ciência histórica, que contenha a força do sentido histórico do homem moderno, já que esta por vezes inviabiliza a vida, já que atém ao devir sem travas dos acontecimentos em geral [617]. Se nesta obra aparecem características que tornar-se-ão essenciais no projeto genealógico da obra tardia de Nietzsche, o sentido histórico não é aí objeto de qualquer tipo de apologia, mesmo que Nietzsche não suprima seu valor para a vida, já que somente crítica o modo moderno de avaliação do saber histórico. Apesar de Nietzsche preservar elementos desta fase de seu pensamento em sua obra tardia será necessário uma ruptura com esta perspectiva de abordagem do sentido histórico, para que o problema da história na genealogia ganhe seu devido lugar. Isto ocorrerá na segunda fase de sua obra, sobretudo em *Humano demasiado Humano*. Aí existe uma clara apologia do sentido histórico para o desenvolvimento do saber filosófico. Como, então, se dá esta mudança de eixo compreensivo? O que Nietzsche entende aí por sentido histórico? Por que ele não é rechaçado?

No que diz respeito ao mundo como o sentido histórico é tematizado na segunda fase da obra nietzschiana, é necessário que se afirme inicialmente sua ambigüidade constitutiva. A razão disto não é difícil de ser compreendida. De certo modo, o perpectivismo atravessa a totalidade da obra de Nietzsche, mesmo que ele só seja explicitado em sua última fase, quando a teoria das forças e a noção de vontade de poder são tematizadas. Isto faz com que os temas sejam abordados de diversos modos e os resultados de suas investigações sejam plurais. Por isso, a segunda fase de sua obra por vezes ratifica suas considerações presentes na *Segunda consideração intempestiva*[618]. Entretanto, nela também Nietzsche defende explicitamente a valorização do sentido histórico, pois este subtrairia as pretensões metafísicas de interpretação do mundo. Porquanto esta apologia do sentido histórico é preservada no conceito de genealogia, deve-se aqui, em termos gerais, caracterizar-se seus contornos. Neste sentido, afirma *Humano demasiado Humano*:

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do

617 Cf. Ibidem, §§9-10.

618 Cf. FW/GC,§337.

> homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam "o homem" como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o tema, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem apreender que o homem veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter alterado muito. O filósofo, porém, vê "instintos" no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não *existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia[619].

Esse aforismo mostra paradigmaticamente a mudança de perspectiva, no que concerne à tematização nietzschiana do sentido histórico. "Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos". O sentido histórico assinala justamente que todo homem é uma produção histórica. Somos o resultado de um processo deveniente; por isso, o que somos é marcadamente histórico. A perda deste sentido histórico leva-nos à ilusão de conceber o homem atual como sendo *o* homem, ou seja, a verdade eterna do ente humano. Por isso surge a ideia teleológica da história. O curso desta se encaminharia para a atual configuração do homem, pois é esta que se identifica plenamente com sua essência. Ora, isto nega o sentido histórico, que diz: "tudo veio a ser; *não existem fatos eternos:* assim como não existem verdades absolutas". O sentido histórico, portanto não se reduz ao âmbito antropológico. Antes, ele se estende para a multiplicidade de conceitos e de elementos do mundo. Disto surge o *filosofar histórico*, cuja virtude é a *modéstia*. Este modo de filosofar reinscreve o devir nos conceitos da tradição e desconstrói a pretensão de eternidade de toda metafísica. Se a ideia de homem é paradigmática para Nietzsche exemplificar o teor desta filosofia, seu sentido se dissemina por toda realidade. Ao levar adiante o filosofar histórico, Nietzsche passa a valorizar diversos elementos imperceptíveis para a metafísica que constituem a gênese histórica dos conceitos e também dos afetos humanos. Sem conceber nenhuma instância "em si", cai por terra à ideia de unidade metafísica. Por isso, tudo que é veio a ser através da conjunção de uma diversidade de elementos. Os conceitos, portanto, assinalam esta pluralidade, por mais que ela geralmente seja obscurecida. Consequentemente, a filosofia histórica não pode perpetuar o caráter binário da metafísica, que sempre dicotomizou o mundo em dois setores qualitativamente distintos e pensou o âmbito ontológico

619 MA I/HH I, §2. (trad. PCS).

suprassensível ou "superior" como razão de ser do outro. Não há nenhuma dimensão meta-histórica ou não deveniente que sirva de fundamento da outra. Nas palavras de Nietzsche:

> Em que todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si". Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão (...)[620]

A filosofia histórica mostra "que não há opostos" metafísicos. Estes existem somente para a hábito do pensamento metafísico, que se baseia em "um erro da razão". Se todo conceito e todo ente é uma produção do dever, então não há como supor que uma instância "em si" tenha fundado as experiências históricas ou devenientes do ser humano. Esta filosofia baseada no sentido histórico não é "distinta da ciência natural", o que significa que ela tenha se tornado tão objetivista quanto esta ciência. A apropriação nietzschiana das ciências naturais na segunda fase do seu pensamento tem uma função bem determinada, a saber, servir ao filosofar histórico, fornecendo elementos que contribuam para a desconstrução da interpretação metafísica do mundo. Isto mostra que a preocupação de Nietzsche é filosófica, quando relaciona-se com a ciência natural e também com seus métodos de investigação[621], nesta segunda fase de seu pensamento. Se Nietzsche valoriza as ciências naturais nesta fase para fazer filosofia histórica, então, o que está em jogo em última instância neste momento é somar esforços para suspender o poder de estruturação da metafísica[622]. Se Nietzsche valoriza por vezes a ciência histórica como o faz neste momento também com as ciências naturais, é porque ela pensa um acontecimento a partir de inúmeros elementos em devir. Não se trata, agora, somente de pensar o saber histórico como sintoma de um cultura desprovida de força plástica, mas sobretudo valorizar seu método investigativo à luz do desafio de se desconstruir o saber metafísico, para que se abra um campo para a realização da filosofia histórica.

A terceira fase da obra Nietzschiana subsume as duas anteriores, no que concerne ao sentido histórico. A partir de uma nova perspectiva, o problema da história aparecerá à luz da tematização da vida, como conceberá a *Segunda intempestiva*, e também a serviço de uma

---

620 Ibidem, §1.

621 Cf. ITAPARICA, 2005, p. 85-88.

622 Cf. MAI/HHI, §§8,9,10,16,17,18,22.

filosofia histórica, que desconstrua o edifício metafísico e investigue a gênese dos conceitos e os acontecimentos a partir da descrição de uma miríade de elementos em devir. Desta perspectiva, Nietzsche poderá reforçar suas críticas anteriores à ciência histórica na modernidade[623] e também criticar a falta de sentido histórico na tradição filosófica ocidental[624]. Isto dependendo do modo como concebera nesta fase a essência deveniente dos acontecimentos e o conceito de história que daí deriva-se. Já que é este conceito que integra sua noção de genealogia, cabe neste instante perguntar como ele se caracteriza. Para responder esta questão, pode-se lançar mão do parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*. Um trecho desta passagem nos permite considerar primariamente os elementos que estarão em jogo na noção de acontecimento na obra tardia de Nietzsche:

> Ainda uma palavra sobre a origem e a finalidade do contigo – dois problemas distintos, ou que se deveria distinguir: infelizmente se costuma confundi-los. Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre -: descobrem no castigo uma "finalidade" qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* do castigo e – é tudo. Mas a "finalidade no direito" é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para a ciência histórica do que este, que com tato e força se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhora-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a "finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais modesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o "desenvolvimento" de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, justamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas como fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o "sentido" é mais ainda...[625]

Essa longa passagem demarca a compreensão nietzschiana de sentido histórico, em sua obra tardia. Ela começa mencionando a distinção entre origem e sentido do castigo. Ainda

---

623 Cf. JBD/BM, §

624 Cf.GD/CI, "A 'razão' na filosofia", §1.

625 GM/GM, II, §12 (trad. PCS)

que este não seja o tema principal desta seção da obra e também deste tópico da presente investigação, ele serve com paradigma para que se esclareça a ideia de história na obra tardia de Nietzsche. Ao dissociar origem e sentido do castigo, Nietzsche possui um objetivo muito claro, a saber, desconstruir a ideia de teleologia, que sempre determinou a compreensão metafísica de história. Nesta concepção, o sentido atual do castigo tende a ser concebido como desdobramento desta mesma finalidade já implícita em sua origem. Tudo indica portanto que o modo como se exerce o castigo atualmente deixa somente transparecer plenamente o sentido previamente determinado do castigo, sentido este já presente no momento mesmo em que surgiu historicamente a ideia e a prática do castigo. Assim, o tempo teria sido somente a ocasião da plena manifestação do sentido previamente dado do castigo. Deste modo, haveria um sentido "em si" aprioristicamente dado na prática do castigo. Justamente esta suposição se esquece de que ela foi criada através de um mecanismo projetivo bem definido: projetamos o sentido e utilidade atuais do castigo no momento mesmo de sua gênese, sem perceber que a atual prática, que fora constituída através de um processo histórico, difere-se dos modos anteriores em que o castigo era praticado na sociedade. Sem linearidade histórica, o que hoje o castigo é depende de rupturas de sentido e usos determinantes para sua prática. A compreensão teleológica do castigo, portanto, depende de um esquecimento fundamental, a saber, o "princípio mais importante para toda a ciência histórica", "o de que causa a gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins". Não existe portanto o que ele potencialmente já era no momento de seu surgimento. Ao desconstruir a "teleologia do castigo", Nietzsche insere em sua modificação semântica o problema da *interpretação*. O *sentido* de cada coisa, que se identifica com sua *utilidade*, é de um produto de um processo interpretativo. O que Nietzsche aqui está chamando de interpretação não se refere ao modo subjetivo de apreensão de um determinado ente. Não se trata de afirmar algum tipo de subjetivismo ou relativismo. Isto por um motivo simples. Ao reduzir o sentido de uma coisa ao sujeito que a interpreta, supõe-se que haja o ser daquele que interpreta previamente dado antes mesmo da interpretação. Além disso, é possível pensar que haja objetivamente dada a coisa interpretada e que o seu sentido dependa do sujeito que com ela se relaciona. Assim, apesar de a relação produzir o sentido, os seus pólos estariam previamente dados. A interpretação seria o mesmo que conjugaria coisas previamente determinadas. Justamente isto,

como já foi visto no último capítulo, é desconstruído na ideia nietzschiana de relação. Se Nietzsche deixa claro que a interpretação produz sentido e finalidade, determinado o que o ente é, "todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função". O problema da interpretação refere-se, em última instância, à vontade de poder. O sentido de algo, ou seja, o ser de algo resulta de uma determinada vontade de poder. Como vista anteriormente, a vontade de poder caracteriza o modo de ser de cada força e o arranjo de força que determina o singular. O que o castigo, por exemplo, é resulta da especificidade da vontade de poder que dele se apropriou e determinou uma força e sentido. O castigo é, então o resultado de um jogo de forças que determina a singularidade de uma determinada sociedade. É neste jogo que ele "ganha" seu ser e assume sua função dentro do sistema de forças do qual faz parte. Deste modo, como o jogo de forças não é sustentado por qualquer instância "em si", ele não prevê termo, tampouco encaminha-se para um fim previamente determinado. O fim é produzido pelo arranjo das forças e pela singularidade da vontade de poder que daí resulta. Os sentidos dos entes não surgem através de uma "lógica temporal" pré-determinada. A sua seqüência não se estabelece sincronicamente, mas diacronicamente. A irrupção de novas forças ou a re-hierarquização das anteriores gera necessariamente um novo sentido para o ente, pois uma nova vontade de poder dele se apossou[626]. A variação deste jogo de forças é a história de algo, pois, como diz Nietzsche, "toda a história de uma 'coisa', um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual". O sentido de algo é, então, fluídico. È por causa disto que algo possui história. A variação dos sentidos, fornecidos pelas forças em conflito, estrutura a história diacrônica de algo. Por isso, a história de algo é o desdobramento da vontade de poder que o determina. Assim, todo acontecimento histórico é vontade de poder – e nada além isso. Como diz Nietzsche:

> Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico, tanto mais porque vai de encontro ao gosto e aos instintos agora dominantes, que antes se conciliariam até mesmo com a contingência absoluta, com a mecânica absurdidade de todo acontecer, do que com a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer[627].

Se todo acontecimento é sinal da efetivação de um modo de realização da vontade de

---

626 Cf. DELEUZE, 2001,p.13.

627 GM/GM, II, §12 (trad. PCS).

poder, então, o sentido histórico na obra tardia de Nietsche conecta-se com a questão da vida, pois a vontade de poder é tratada aí como "a essência da vida"[628]. Se todo acontecimento é determinado pela vontade de poder, não há, então, fatos objetivos aos quais deve o historiador se aproximar. É que, como vimos, a lógica da vontade de poder destrói a idéia de objetividade, assim como a de subjetividade. Entretanto, isto não cai em um relativismo ou ceticismo generalizado. A tarefa da interpretação, enquanto aspecto pertencente à vontade de poder apropriativo da vontade de poder que somos. Nesta interpretação, o que está em jogo é o poder de expansão do singular que somos. Por isso, a ciência histórica é sempre perspectivistica e, neste sentido, não se perfaz em meio ao ideal de neutralidade científica. O historiador relaciona-se seletivamente com o acontecimento histórico, apropriando-se daquilo que deve ser incorporado à sua malha vital. No lugar da busca pela objetividade, entra em cena no labor historiográfico a participação ativa do historiador em múltiplos jogos de interpretação. Os elementos históricos apropriados passam a fortalecer a criação histórica no presente, o que perpetua a dinâmica da própria vida em seu movimento de autossuperação. Acontece aí a *Wirkliche Historie* nietzschiana. Ela pressupõe a avaliação do historiador no processo de incorporação criativa do passado no presente em prol da geração do futuro. Como afirma Foucault:

> Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam – o incontrolável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. Em vez de fingir um discreto aniquilamento diante do que ele olhou, em vez de aí procurar sua lei e a isto submeter cada um de seus movimentos, é um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha[629].

Se a história está presente no procedimento genealógico de Nietzsche, então, seu lugar não é o da mera descrição objetiva de fatos passados. Assumindo radicalmente o perspectivismo inerente à vontade de poder, as análises históricas de Nietzsche têm um sentido bastante nítido. Elas visam incorporar o passado para potencializar a capacidade criativa no presente, reinscrevendo novos sentidos nos jogos de interpretação modernos. Neste sentido, o modo como o sentido histórico aparece no contexto da genealogia subsume as duas abordagens anteriores acerca da ciência histórica. A partir da vontade de poder e do perspectivismo e do interpretacionismo que lhe são constitutivos, Nietzsche posiciona a

---

628 Idem.

629 FOCAULT, 1984, p.30.

ciência histórica a serviço da vida. Estudos historiográficos em sua abordagem genealógica, Nietzsche corrobora a apologia ao sentido histórico empreendido em sua segunda fase de pensamento, pois o conhecimento historiográfico explica a emergência de um acontecimento sem menção a elementos ou instâncias metafísicas. A partir da ideia de vontade de poder, os elementos historiográficos são compreendidos como forças ou jogos de forças que determinam um acontecimento. Assim, o devir histórico encontra em si mesmo elementos ontológicos que explicam suas variações. Ao conectar sentido histórico, historiografia e vida, a partir do conceito de vontade de poder, Nietzsche apropria-se da psicofisiologia em sua genealogia. Isto porque a psicofisiologia tematiza o desenvolvimento da vontade de poder no vivente humano, a partir sobretudo dos conceitos de saúde e doença que caracterizam o corpo que eles são. Se a história, na última fase da obra nietzschiana, refere-se à vontade de poder que estrutura o vivente humano e sua sociedade, então,a história é sempre o devir do corpo, sinal, portanto, de saúde ou doença e vir-a-ser humano.

3.1.3 Axiologia, moral e metafísica

Os elementos e conceitos anteriormente apresentados têm relação direta com o procedimento genealógico nietzschiano. Como estão essencialmente relacionados, pode-se firmar que a genealogia pressupõe o caráter histórico do corpo. À medida que a história, segundo Nietzsche, relaciona-se *em última instância* com a alternância dos jogos de força que compõem o vivente humano, ela diz respeito às vicissitudes do processo corporal humano e às qualidades que este pode manifestar. Ora, o procedimento genealógico não somente objetiva descrever psicofisiologicamente e historicamente o vivente humano. Ele põe em obra a empresa crítica de Nietzsche a serviço do que ele mesmo denominou transvaloração dos valores. O problema do valor então, como já assinalado, ganha grande importância para a genealogia. É a partir dele que Nietzsche passa a redefinir o próprio real e os conceitos filosóficos em geral. Se, como visto, os conceitos filosóficos são produtos da consciência racional e se esta sintomatiza estados corporais, então, os valores relacionam-se inteiramente com a corporalidade e a história. Ao mesmo tempo, o problema dos valores abre campo para Nietzsche repensar o caráter moral dos conceitos da tradição e a possibilidade de uma nova moral determinar essencialmente o homem ocidental. Por este motivo a genealogia nietzschiana conecta moral, história, corpo, valor e metafísica. Esta última aparece na reflexão

nietzschiana, à medida que ele deixa claro, como foi mencionado anteriormente, que todo mundo suprassensível é produzido por determinados corpos do vivente humano. Como tal mundo funcionaliza a dinâmica vital destes corpos, todos os conceitos a ele referentes nada mais são que valores. Considerando a importância dos conceitos de valor, moral e metafísica para o projeto genealógico, deve-se aqui pôr a descoberto suas principais características. Estes conceitos, seguindo o fio condutor do perspectivismo, são polissêmicos ou possuem diversos aspectos em sua obra. Importa neste instante caracterizar os aspectos mais pertinentes à presente investigação, sabendo, é claro, da impossibilidade de exaurir aqui sua complexidade. Dividiremos este subítem em duas seções e buscaremos no final, articular estes conceitos supondo as informações precedentes.

3.1.3.1 O problema do valor

Assim como noções de corpo, alma, consciência e história, o conceito de valor inerente ao problema genealógico possui um contexto mais amplo que abarca seu surgimento na obra tardia de Nietzsche. Também de modo semelhante a estes conceitos, a última fase da sua obra conjuga no conceito de valor significados e aspectos distintos presentes nas fases anteriores[630]. Trata-se de uma *suprassunção* (*Aufhebung*) que assimila características anteriores da idéia de valor em um eixo que pode ser considerado mais "elevado", caso se pense a última fase da obra nietzschiana como aquela em que ele conseguiu questionar com maior radicalidade os princípios estruturadores do mundo. Neste caso, vale considerar um texto de juventude, postumamente publicado, onde Nietzsche apresenta o conceito de valor conectado com a noção de existências, já assinalando o caráter fisiológico dos processos de valoração dos homens:

> Aquela audácia ligada ao conhecer e sentir, que se acomoda sobre os olhos e sentidos dos homens qual uma névoa ofuscante, ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em que traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais universal é engano – todavia, os efeitos mais particulares também trazem consigo algo do mesmo caráter.
>
> Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação, pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas[631].

---

630 Sobre a história do conceito de valor na obra nietzschiana, cf. RUBIRA, 2010,p.127-175.

631 WL/VM,§1 (trad. Fernando Moraes de Barros, doravante F.B)

Esse texto tem como tema o valor do intelecto para o vivente humano. Polemizando com todo racionalismo ocidental, que sempre se caracterizou por conceber a razão como elemento diferencial e superior do homem, Nietzsche preocupa-se, já nesta época, em mostrar o caráter funcional do próprio intelecto. Ele é considerado um frágil "instrumento" do vivente humano, cuja função é uma só, a saber, "auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência"[632]. O intelecto é um meio de conservação de seres humanos enfraquecidos. A fraqueza se refere à incapacidade de "empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas". Trata-se, portanto, do *struggle for life*. O intelecto é um meio viabilizador de um tipo vital que não suporta a luta pela vida. Por causa do intelecto, o homem inventa palavras e conceitos que favorecem à coesão social, onde os perigos de uma vida conflitiva são suportados e acalmados. A questão para Nietzsche é que o intelecto gera avaliações e os valores por ele engendrados iludem o vivente humano, pois têm como eixo a idéia de estabilidade vital e de conservação do indivíduo. Vale lembrar que já neste momento de sua obra Nietzsche está pensando a vida através da noção de *força plástica*, que a partir de si integra elementos passados em prol da expansão do poder criativo do vivente no presente[633]. Neste sentido, o intelecto justifica a incapacidade de a vida potencializar seu curso integrador. Por isso o intelecto possui uma atividade avaliadora, já que favorece um determinado tipo vital humano. O intelecto é, portanto, interessado. Os efeitos de sua atividade, como a geração de conceitos e de linguagem, não descrevem o "em si" dos entes, mas relações do vivente humano com o real. Ele condiciona, então, modos de ser. Consequentemente, o intelecto produz valores porque cria medidas de condicionamento de tipos existenciais. Esta conclusão contradiz claramente a idéia tradicional de razão, baseada no pressuposto de que ela tem como função registrar objetivamente o mundo. Este o motivo por que Nietzsche diz ser o intelecto o "mestre da dissimulação"[634]. Ele esconde seu caráter interessado, para que os efeitos da sua atuação, sobretudo os conceitos que ele engendra, tenham mais força de convencimento, já que seria ele que daria voz o que há de absoluto ("em si") no mundo.

Se *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral* registra o caráter funcional do intelecto e assinala que a atividade deste engendra valores, então, há aí o pressuposto de que

---

632 Idem.

633 Cf.Co. Int.II.

634 WL/VM,§1.

este tipo de valoração serve a uma instância mais originária, que é a vida. Isto fica claro à medida que a valoração intelectiva serve à manutenção de um tipo vital enfraquecido. Este é o móvel da valoração; então, o que, estrutura a valoração consciente é, em última instância, uma dimensão pré-consciente ou "infraconsciente"[635] do vivente humano. Se isto não está claro neste escrito postumamente publicado, Nietzsche o esclarece na segunda fase de sua obra sobretudo em *Humano demasiado Humano*. Em um primeiro momento, Nietzsche assinala a necessidade de valorização do que há de ilógico no vivente humano, já que somente a partir do ilógico a vida ganha valor. Nas suas palavras:

> *A necessidade do ilógico* – Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento do que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*[636].

O aforismo acima mostra claramente que Nietzsche opõe, neste momento de sua obra, o lógico ao ilógico e mostra a necessidade de se inscrever os processos vitais de valoração neste último: o que ele está entendo por ilógico, que não se condena com os processos conscientes e racionais do vivente humano. À medida que a vida humana não se reduz às atividades racionais, seu sentido estruturador não é dado pela consciência. Antes, é o que há de ilógico, se medido pela razão, que "empresta valor à vida". Religião, paixão, arte, linguagem são produções do ilógico. Elas não objetivam descrever conceitualmente o mundo, mas o fornecer valores que norteiem a existência humana, dotando-a de sentido. A vida do vivente humano ganha sentido ou valor por causa de uma dimensão infraconsciente de seu ser. Por isso, a vida humana necessita de uma relação interessada com o real. Porquanto a lógica pressupõe uma lida desinteressada e objetiva com os entes em geral, a vida não pode se satisfazer com sua atividade. É o ilógico que supre esta carência, engendrando uma *medida existencial* para o homem. Em outras palavras, o ilógico fornece à vida o espaço de realização que ela necessita. No aforismo seguinte ao citado acima, Nietzsche diz:

> Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem ilogicamente, portanto são injustos. A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto (...) Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio se, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer anos mesmo como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A

---

635 WÖTLING, 2009, p.98.

636 MAI/HHI, §31.(trad. PCS)

> conseqüência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso, em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência[637].

Esse aforismo não somente ratifica o anterior, como também acrescenta novos elementos. Os juízes axiológicos aparecem nele como injustos. Esta não é um defeito. Ela refere-se diretamente à sua estrutura. Juízos axiológicos referem-se a um conjunto de interesses vitais daquele que os emite. São juízos que deflagram a pertença do interesse de quem os emite em relação ao que ele emite. A medida de nossos juízos axiológicos não é outra que o "nosso ser" e este "não é uma grandeza imutável", pois, "temos disposições e oscilações". A mutabilidade de nosso ser já mostra que nós, que somos a medida dos juízos valorativos, não podemos avaliar nada com isenção de interesses e de modo imutável. Ora, se tomássemos como critério a idéia de "objetividade" e "neutralidade" dos juízos racionais ou lógicos, então, pareceria, viável ou mesmo necessário que nós nos obtivéssemos de emitir juízos axiológicos. Justamente isto é impossibilitado, segundo Nietzsche. A aversão aos juízos valorativos e a tentativa de eliminação destes já é fruto de um tipo de juízo valorativo, pois toda aversão e inclinação estão ligados a um tipo de valoração. Conseqüentemente, o desafio é o de sermos capazes de assumir e reconhecer a necessidade dos juízos axiológicas, sabendo que nenhum ser humano existe sem eles. Por isso, a vida humana necessita da parcialidade dos valores, até mesmo para possibilitar juízos que *se concebam* imparciais.

Se o valor foi concebido por Nietzsche conectado com a fisiologia[638], ou seja, com as condições vitais do ser humano, esta concepção não abarca outros aspectos de sua abordagem inicial do problema axiológico. Tão importante quanto a conexão valor-fisiologia-ilógico é a relação que Nietzsche efetiva entre o *valor* e *peso*. Esta relação é precedida pela incursão nietzschiana na etimologia da palavra valor. Em *O andarilho e sua sombra*, pertencente ao segundo volume de *Humano demasiado humano*, Nietzsche desconstroi a idéia de universidade da palavra "valor". Comparando o *valor* à *vingança*, Nietzsche mostra que não há raiz única destes conceitos e dos sentimentos a eles relacionados. Sua tentativa é de pluralizar seus "fundamentos", já antecipando um dos aspectos de seu perspectivismo. Nas suas palavras:

---

637 Ibidem,§32.

638 Cf. MAI/HHI, §1.

> A palavra "vingança" é falada tão rapidamente: quase pareceria que não pode conter senão uma só raiz conceitual e de sentimento. E ainda agora há o empenho de encontrar essa raiz: tal como nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra "valor" uma unidade assim e de procurar o conceito raiz original de valor. Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!*[639]*

O aforismo acima denuncia a universalização da raiz do valor. Este seria uma unidade unívoca que abarcaria uma diversidade de entes. Tal concepção, segundo Nietzsche, advém de uma perspectiva determinada: a perspectiva econômica. Como observou Rubira[640], Nietzsche move-se nesta observação a partir da economia política do século XVIII, sobretudo a de Adam Smith. Neste, o valor era o conceito referente aos objetos de uso e de troca. Enquanto tal objeto tivesse valor *para* aquele que dele se utilizasse, ele teria valor de uso. À medida que pudesse ser trocado por outros objetos, possuiria valor de troca. Desta distinção surge a idéia de preço enquanto medida uniforme para estabelecer os poderes de troca dos entes em geral. Por isso, as unidades de preço abarcariam diversos objetos, porém, prescindiriam de suas diferenças. Como o preço é o que delimita o valor de troca, paulatinamente a economia política suspende os valores de uso, o que equivale a dizer que alija da tematização do valor o seu elemento *qualitativo*. A quantificação do valor pressupõe algum tipo de medida. Como se sabe, nas sociedades antigas, o instrumento de mensuração mais utilizado era a balança. A partir do peso dos objetos de troca e da matéria de que eles eram feitos, os antigos determinavam o valor de cada um deles. Para que isto fosse possível, era necessário supor um elemento que fornecesse a medida para equiparação de objetos confeccionados com matérias distintas. Ora esta medida era dada pelo metal; ora pelo ouro; ora pela prata etc. Através dela, a balança poderia determinar o valor de cada objeto. O valor de troca se identificaria então com o seu peso[641]. Esta correlação entre peso e valor foi transposta por Nietzsche para o âmbito moral. Em *O andarilho e sua sombra* ele chega a dizer:

> Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primeiros, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra "homem" significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!). Com essas concepções eles se elevaram até âmbitos que são totalmente imensuráveis e "impensáveis", mas que originalmente não pareciam sê-lo[642].

Este aforismo parece ser uma simples hipótese, sem que apresente o que Nietzsche

---

639 WS/AS, §33.

640 Cf. RUBIRA,2010,p.135-136.

641 Cf. Ibidem, p. 151-160.

642 VS/AS,§21.

de fato pensa. Apesar do modo como é formulada, Nietzsche a reapresenta de modo peremptório em outros momentos de sua obra. Em *Assim falou Zaratustra*, ele chega a dizer: "Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama "homem", isto é: aquele que avalia"[643]. Mais explícito ainda está em *Para a genealogia da moral*. Nesta obra, por ocasião da tematização da origem da culpa, Nietzsche lança mão da mesma identificação entre ser humano e ser avaliador: "Talvez a nossa palavra *"Mensch"* (manas) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede como 'animal avaliador'"[644]. Tal afirmação foi feita quando Nietzsche discutia a raiz da culpa moral, identificando-a com a relação credor-devedor e com o pensamento desta, a saber, a mensuração da dívida. Para uma dívida ser suprimida, o homem deve ter inventado um mecanismo de medição que engendrasse um sistema de *equivalências*. Para tanto, ele deve ser um "animal mensurador". Levando estas considerações em conta, importa assinalar que o aforismo acima não somente pretende caracterizar o ser humano como aquele que engendrou a moralidade a partir de sua capacidade mensuradora. É certo que, em primeiro momento, o aforismo objetiva mostrar o ser humano como aquele possuidor de uma balança que pesa e valora o real. No entanto, o desfecho do texto parece ser o mais importante. Ele afirma que a capacidade de mensuração do homem o levou a níveis jamais mensuráveis. Por um lado, isto indica que o fato de o homem pesar e valorar o real o projeta a um nível elevado de realização de seu si mesmo. Por outro lado, a imensurabilidade de sua capacidade de valoração diz que não há nenhuma instância fora ou além dos próprios valores engendrados pelo homem capaz de mensurá-las. Esta posição será radicalmente transformada em sua obra tardia. Nesta, Nietzsche elucida um critério de avaliação dos próprios valores. Ainda que este critério não deva agora ser assinalado, importa dizer que o percurso do pensamento nietzschiano acerca do valor concentra-se em dois aspectos: a) o valor relaciona-se com a vida em sua dimensão infraconsciente; b) o valor aparece como peso que eleva a vida humana. O que conecta estes dois aspectos é o conceito de vida. O não esclarecimento dos elementos que compõem este conceito nas obras de juventude e da segunda fase não permite a Nietzsche elucidar por que peso, valor e ilogicidade se relacionam essencialmente. Somente a partir dos conceitos de vontade de poder e força, além daqueles que deles decorrem, como psicologia, consciência,

---

643 Za/ZA, I, "Dos mil e um fitos" (trad. M.S)

644 GM/GM, II,§8. (trad. PCS)

história e corpo, Nietzsche encontrará um solo ontológico onde conjugará todos os aspectos citados acerca do valor. Trata-se, portanto, de inquirir como isto acontece. Um fragmento póstumo de novembro de 1887 a março de 1888 fornece uma porta de entrada satisfatória nesta questão:

> O ponto de vista do "valor" é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* em relação a configurações complexas de duração relativa no interior do devir:
>
> -: não há unidades últimas duradouras, nenhum átomo, nenhuma mônada: também aqui "o ente" é primeiramente introduzido por nós (a partir de fundamentos perspectivisticos práticos, úteis).
>
> -: "*configuração de domínio*"; a esfera dos dominadores continuamente crescendo ou em favor ou detrimento das circunstâncias (da alimentação), periodicamente crescendo e diminuindo.
>
> -: "valor" é essencialmente o ponto de vista para o crescimento ou decréscimo destes centros dominadores ("pluralidades", em todo caso, mas a "unidade" não está de modo algum presente na natureza do devir).
>
> -: um *Quantum* de poder, um devir, na medida em que nada aí possui o caráter do "Ser" na medida que.
>
> -: os meios de expressão da língua são inúteis para exprimir o devir: pertence à *nossa inalienável carência de conservação* estabelecer constantemente um mundo mais grosseiro da permanência, de "coisas" etc. Podemos relativamente falar de átomos e mônadas: e é certo que o menor dos mundos em duração é o maior durável....
>
> -: não há nenhuma vontade: há pontuações volitivas, que constantemente aumentam ou perdem o seu poder.[645]

Esse fragmento assinala os contornos do conceito de valor presente na última fase da obra nietzschiana. Ele deixa claro que a noção de valor remete-se em última instância ao conceito de vontade de poder. Por valor, portanto, Nietzsche não entende algum tipo de predileção do sujeito humano, apesar de o conceito de gosto ter alguma relação com o conceito de valor[646]. Valor refere-se ao "ponto de vista das *condições de conservação e elevação* em relação a configurações complexas de duração relativa no interior do devir". O valor, então, refere-se essencialmente à estabilidade relativa de uma configuração complexa. A partir dos elementos expostos do conceito de vontade de poder, pode-se entender o que Nietzsche chama de "configurações complexas de duração relativa". Por vontade de poder Nietzsche entende a dinâmica de realização do singular, enquanto este é formado pelo jogo agonístico de centros perspectivos de força. Porquanto o singular é resultado de um modo específico de determinação deste jogo, ele é configurado a partir de um complexo de princípios interpretativos de determinação de si. No entanto, o singular nunca seria produzido,

---

645 NF/FP. 11 [73].

646 Cf.WÖTLING, 2009, p.108 e FW/GC, §39.

caso estes centros de forças não constituíssem alguma unidade. A unidade aí engendrada não anula a pluralidade de forças em conflito, mas as integra e as hierarquiza a partir da supremacia do poder de autoimposição de uma das forças em jogo. Esta será caracterizada, como *afeto do comando*, porque responde pelo *si mesmo* que determina o singular. Este afeto do comando, mesmo sendo um princípio sintético ou unificador, não anula o jogo conflitivo das forças que ele unifica. Este jogo, então, determina se sempre através da constituição do singular. Como a entrada de novas forças ou mesmo a reintegração das antigas necessita do afeto de comando para que o singular possa apropriar-se deste embate e como este princípio de unificação estabiliza a configuração ontológica do singular, então, toda complexidade que determina o singular possui *duração relativa*. Enquanto o mesmo afeto de comando determina o ente, este pereniza sua configuração ontológica. Neste sentido, o conceito de valor refere-se a esta configuração de duração relativa do singular. Ora, esta duração não se perfaz alijando o devir, pois todo afeto de comando só se preserva como princípio de unificação da pluralidade de forças se ele *se* expuser ou abrir-se à agonística que determina todo ente. Como o devir advém justamente da mobilização da malha vital que determina o singular por causa do sempiterno embate das forças, a duração relativa do singular acontece "no interior". Da conexão entre durabilidade relativa do singular e devir surge a noção de valor no fragmento acima. O valor aí refere-se, primeiramente, às condições de elevação e de conservação do singular em meio ao devir. Quais são estas condições de elevação e conservação do singular?

Vimos que o singular se conserva em sua configuração quando seu afeto de comando consegue integrar novas perspectivas sob o seu domínio. Justamente isto engendra o devir enquanto autossuperação do singular. Na autossuperação, o que está de fato em jogo é a expansão ou complexificação da malha vital do singular, sem que ele perca o seu princípio de singularização. Nesta dinâmica autossuperadora, o singular conserva-se sendo quem ele é. Portanto, a condição de elevação e conservação do singular é dada pela capacidade e intensidade de unificação promovida pelo afeto de comando. Se o valor é o conceito que assinala esta condição, então, o valor é sempre dependente do grau se autoimposição do princípio de singularização do ente. No entanto, o fragmento acima não diz somente isto. Nele, Nietzsche também diz: "'Valor' é essencialmente o ponto de vista para o crescimento ou decréscimo destes centros dominadores". Neste caso, o valor não mais refere-se somente ao princípio de unificação da malha relacional que o singular é. Ele se relaciona também com

o modo de determinação dos centros perspectivísticos de força. Mas, como entender isto? Por que cada força aparece como valor? Nietzsche nos responde esta questão em uma fragmento da primavera de 1888:

> Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, seu tipo de ação, seu modo de resistência. O "mundo aparente" reduz-se, portanto, a um tipo determinado de ação sobre o mundo, partindo de um centro[647].

O fragmento acima apresenta o caráter perspectivístico de cada centro de força. Como vimos, cada centro de força almeja cooptar as demais, subjugando-as à sua perspectiva e, assim, pretende comandar o jogo agonístico que entre elas se estabelece. Para que isto possa acontecer, é necessário que cada perspectiva afirme sua singularidade e resista às demais forças, que contra ela se posicionam. É por isso que o fragmento anterior fala de *quantum de poder*. É que, à medida que cada força resiste às demais e afirma a si mesma, cada uma delas manifesta-se sempre em um determinado exercício de poder. Por isso, cada força é um *quantum* de poder. Cada força é uma determinada *quantidade* de poder. Esta quantidade é medida pela capacidade de impor sua perspectiva para todas as demais forças que compõem a malha vital do singular. É desta dinâmica que advém a identificação entre força e valoração. Como cada força é a sua quantidade de poder, ela vale o quanto se afirma e vige somente no jogo conflitivo com as demais perspectivas. Sua valoração é a sua capacidade de comandar as outras forças e resistir ao seu poder. Neste sentido, o valor relaciona-se com a capacidade interpretativa de cada força determinar hierarquicamente o "lugar" demais na composição da singularidade do ente. Por isso, Nietzsche pôde dizer em outro fragmento póstumo: "Nossos valores são introduzidos nas coisas pela interpretação"[648]. Se cada centro de força é um princípio interpretativo, então, interpretar é valorar, ou seja, a valoração é a capacidade de cada força impor seu "sentido" às demais e assim determinar o modo de ser do singular. Ora, estas considerações nos remetem para o fato de que, como visto anteriormente, a agonística das forças determina o mundo, pois este é vontade de poder – e nada além disso. Consequentemente, a noção de valor, por caracterizar a própria dinâmica da vontade de poder, passa a indentificar-se com o mundo como tal. Isto fica claro na seguinte afirmação de Nietzsche: "o 'isto vale' é o 'isto é' propriamente dito, o único 'isto é'"[649]. Mas, até que ponto pode-se afirmar que ser = valor? Como entender isto?

---

647 NF/FP 14 [184].

648 NF/FP 2 [77] do outono de 1885 a outono de 1886.

649 NF/FP 2 [151] do outono de 1885 a outono de 1886

Em um primeiro momento, pode-se afirmar que o ser real identifica-se com o valor porque o mundo é jogo de forças. Enquanto o exercício de poder de cada força é um modo de valoração, pode-se dizer que o mundo é valor. No entanto, o jogo de forças não ocorre de modo disperso. Ele engendra hierarquias de duração relativa que determinam o modo de ser do singular. Neste sentido, o afeto determina o valor que tal ou qual singular é. Ele terá mais ou menos valor, se o seu afeto de comando conseguir expor-se ao devir das forças integrando-as à cada vez na sua malha vital, possibilitando, assim, engendrar um movimento de autossuperação ou de expansão. O valor, portanto, está, neste caso, na intensidade de poder do afeto de comando que determina o singular. Como o mundo não é um jogo de forças informes, mas um processo de determinação dos múltiplos singulares através de embates entre centros perspectivos de força, o valor determinado pelo afeto de comando conforma o mundo no qual o singular se conquista. Em outras palavras: ser = valor. Como afirmou Casanova:

> Se nos lembrarmos agora de que o processo de estruturação da vontade não tem lugar a partir de uma interioridade previamente dada nem se reduz a uma interioridade *a priori* definida em suas faculdades próprias; se nos lembrarmos de que a vontade aponta para o surgimento de uma perspectiva catalisadora da multiplicidade inerente aos acontecimentos em geral e de um afeto de comando em sintonia com esta perspectiva, então esta capacidade recebe ainda uma última caracterização. O aumento do sentimento de poder não possui nada em comum com a extensão objetiva do controle sobre os entes, mas sim com a qualidade da própria perspectiva que a cada instante somos. Em meio a cada configuração da totalidade coloca-se uma vez mais em jogo o poder de apropriação de nosso ser interpretativo. Nosso valor confunde-se com a nossa prontidão para afirmar a pluralidade e para cunhar na pluralidade a marca de nosso próprio.[650]

Somos valor. Do tipo de afeto do comando que nos determina advém o valor que somos. É este valor que fornece a *medida* de determinação de nós mesmos. Desta medida surge a seletividade que caracteriza a dinâmica da vontade de poder da qual fazemos parte. O valor enquanto medida diz o que pode ser ou não apropriado pelo singular que somos, para que possamos expandir o poder de síntese e unificação do afeto de comando que nos determina. Por causa disto Nietzsche pôde firmar, na citação anterior de *Para a genealogia da moral*, que o homem é "animal avaliador" porque ele mede o valor das coisas. Esta mensuração é a sua capacidade de pesar o quanto algo *vale* em relação ao poder de autussuperação do singular que somos. O valor que somos fornece a medida que pesa o valor de cada ente. Tal valor refere-se à capacidade do referido ente ampliar o valor que somos. Neste sentido, as coisas valem mais enquanto mais podem ser apropriadas pelo nosso si mesmo, favorecendo sua expansão vital. O valor que nos caracteriza torna-se a balança

---

650 CASANOVA, 2003, p.316-317.

mediante a qual cada ente é mensurado ou avaliado, para que seja ou não apropriado por nós mesmos. O Por causa disto, Nietzsche integra a correlação entre peso e valor, presente na segunda fase de seu pensamento, no conceito de vontade de poder, que afiança sua noção tardia de valor. Por outro lado, esta caracterização axiológica abarca também as outras características presentes nas compreensões nietzschianas anteriores de valor.

A noção tardia de valor na obra nietzschiana incorporou o problema, já assinalado na obra de juventude, da relação entre valor e conservação da vida do indivíduo. Como visto em *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, Nietsche apresenta o caráter axiológico da atividade do intelecto. A serviço da estabilidade vital de indivíduos impotentes para corroborarem a "luta pela vida", todo conceito e pensamento promovidos pelo intelecto seriam sintomáticos, pois estariam a serviço da manutenção deste tipo enfraquecido. Esta característica da valoração do vivente humano, na última fase de Nietzsche, transpassa todas as forças que compõe seu ser, não somente o intelecto, chamado neste momento de "pequena razão". Este está a serviço da totalidade corporal que somos, mas sua valoração ratifica a valoração empreendida pela "grande razão", onde surge o afeto de comando que nos singulariza. Por isso, o valor aparece como meio de conservação dos tipos vitais que determinam o ser humano. No entanto, esta conservação acontece através da elevação ou autossuperação. Apesar disto, Nietzsche por vezes afirma somente que o valor é um agente de conservação, sem menção a autossuperação. No capítulo "De mil e um fitos", de *Assim falou Zaratustra*, já citado, diz Nietzsche: "Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se". Neste sentido, Nietzsche pensa o valor somente através de seu aspecto conservador. Nele, não está em jogo a autossuperação e o devir daí advindo. Apesar disto ainda ter de ser analisado mais à frente, importa aqui dizer que o conceito de valor refere-se à estabilidade – e somente a ela –, quando Nietzsche por vezes descreve tipos vitais que não suportam o jogo agonístico das forças, fechando-se para este, para preserva-se a qualquer custo. Pode-se afirmar, de acordo com o que foi dito até aqui, que, quando isto ocorre, o vivente humano em questão tem pouco valor, pois seu afeto de comando não consegue integrar a agonística dos centros perspectivísticos de força como meio de sua autoelevação. Isto mostra que a questão inicial entre valor e estabilidade vital foi suprassumida em Nietzsche na sua última fase através da correlação de valor, vontade de poder, elevação e conservação.

Por outro lado, Nietzsche reabilita, em sua concepção tardia de valor, a ideia de que a valoração advém do ilógico. Como vimos, na segunda fase de sua obra, Nietzsche preocupou-se em mostrar que os conceitos lógico racionais, caracterizados pela busca de objetividade, não dão conta das experiências mais significativos. Estas seriam afiançadas por uma dimensão ilógica no homem, responsável pela valoração do real. Em passagem citada de *Humano demasiado Humano*, Nietzsche chega a dizer que o ilógico "empresta valor à vida". Em outro aforismo também citado, ele diz que as avaliações humanas são injustas, mas necessárias, ao mesmo tempo que afirma que nosso ser é a medida com que medimos o valor dos entes e esta medida não é fixa, pois está sujeita a mudanças. Estes aspectos foram também integrados na noção nietzschiana tardia de valor. A medida de avaliação dos entes muda, pois é o afeto de comando que nos determina que forneça a medida de mensuração do valor dos entes em geral. O valor destes, como já dito, aparece à medida que pode ser apropriado pelo nosso afeto de comando, caso favoreça seu poder de expansão vital. Como esta medida tem duração relativa, então, ela não possui qualquer fixidez. Ao mesmo tempo, nosso afeto de comando não é um princípio consciente. Como vimos na ideia nietzschiana de corpo, o afeto de comando é engendrado pela "grande razão". No capítulo "Dos desprezadores do corpo", de *Assim falou Zaratustra*, reproduzido anteriormente, o afeto de comando é o "pastor" que conduz o "rebanho". Apesar de Nietzsche caracterizar cada centro perspectivístico de força como uma *consciência*, uma *alma*, uma *vontade* e um *pensamento*, a força não se identifica com a racionalidade que engendra conceitos e inferências lógicas. A "grande razão" é a "consciência corporal" não "racional", caso se compreenda razão de modo tradicional. Se o valor que o singular é aparece na "grande razão" (corpo), então, ele é gerado por uma instância não lógica. Foi isto que Nietzsche quis assinalar na segunda fase de sua obra. No entanto, com a idéia de *ilógico*, não percebeu que a corporalidade não é destituída de sentido e consciência. Ela possui consciência, porém, esta não se identifica com a idéia metafísica de razão como faculdade da alma humana. Esta a razão por que Nietzsche caracteriza a dinâmica corporal com termos que subvertem a valorização tradicional da racionalidade. *Paixão*, *afeto*, *páthos*, *sentimentos*, *instinto*, *pulsão*, *impulso*, serão termos frequentemente usados por Nietzsche para caracterizar seu pensamento axiológico. Retirando deste termo a carga metafísica que a tradição filosófica lhes deu, Nietzsche pretende assinalar que a valoração humana é engendrada por uma instância infraconsciente, mas não irracional. A razão disto foi descrita por Wötling: "na filosofia nietzschiana, o valor se opõe à representação", pois ele

“exerce uma função reguladora sobre a vida humana”[651]. Na representação, todo ente aparece sob a mediação das categorias da razão. Sendo o valor a condição de possibilidade de toda representação racional, ele é plasmado a partir de princípios imediatos. Estes são os *afetos*, que sempre são *impulsivos*, pois eles imediatamente se autoafirmam, para conformar o real segundo sua perspectiva. Isto gera um “perspectivismo afetivo”[652]. Como vimos, cada força sente, pensa e quer. Se elas são as instâncias fundamentais de configuração dos entes, então, nestes o valor que eles são é determinado de modo não racional, por princípios simultaneamente volitivos, afetivos e conscientes. Ao acentuar seu caráter afetivo, Nietzsche estava almejando perverter o lugar tradicional da razão, mas sem defender qualquer tipo de irracionalismo ou ilogicidade. Neste sentido, a última fase de Nietzsche reelabora a ideia de *Humano demasiado Humano*, superando possíveis incompreensões da noção de *ilógica*, ao mesmo tempo que reabilita o conceito de afeto, sem qualquer tendência a algum tipo de sentimentalismo filosófico. Por isso, pode afirmar que “sob cada pensamento habita um afeto”[653], sem incorrer na ideia de que o afeto é uma instância una de onde provém o pensamento racional. Antes disto, o afeto resulta de um jogo conflitivo entre princípios afetivos, que possuem suas respectivas consciências. Todo pensamento racional é um signo deste jogo. Se o valor do vivente humano emerge deste perspectivismo afetivo, então, o valor não é racional, porém, não é ilógico.

Também a partir do aforismo 21 de *O andarilho e sua sombra* ficou evidente que o valor seria imensurável. Isto foi rompido na última fase da obra nietzschiana. Lembrando a diferença de valor exposta “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* em relação à configurações complexas de duração relativa no interior do devir”. Como vimos, nesta definição, o “valor” diz respeito ao afeto de comando, enquanto este consegue expandir seu poder de atuação à medida que apropria e integra a agonística das forças em sua malha vital. É a partir da elevação ou autossuperação que o singular conserva a si mesmo. Neste sentido, é a dinâmica da vontade de poder que mede o valor que o singular é. Quanto mais o seu princípio de unificação, o afeto de comando, consegue perpetuar-se comandando as diversas forças que integram sua malha vital, abrindo-se a cada vez ao jogo conflitivo que estas empreendem, elevando seu poder de condução das demais perspectivas,

---

651 WÖTILING,2009,p.102.

652 Ibidem, p. 105.

653 NF/FP 1 [61].

mais valor ele possui. Neste sentido, o valor não é incomensurável. Ele é mensurado pela dinâmica autossuperadora da vontade de poder. No caso do vivente humano, pode-se dizer que a mensuração do seu valor é dada pela dinâmica de realização da vida. Mais ou menos valor possui o vivente humano que mais ou menos é conduzido pela dinâmica autossuperadora da vida. É a vida o critério de mensuração ou avaliação do valor. Mas, qual o valor da vida? Nietzsche responde em *Crepúsculo dos Ídolos*:

> Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, nunca podem ser em última instância verdadeiros: eles só possuem o valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados enquanto sintomas. Em si, tais juízos são imbecilidades. É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado*. Não por um vivente, pois ele é parte, mesmo objeto de litígio, e não é juiz; não por um morto, por uma outra razão. – Da parte de um filósofo, ver um problema no *valor da vida* permanece por conseguinte uma objeção contra ele, um ponto de interrogação quanto a sua sabedoria, uma falta de sabedoria[654].

Se o valor pode ser avaliado pela vida, o mesmo não pode ser afirmado quando esta pretende ser avaliada: o valor da vida não pode ser mensurado. Isto porque todo valor surge da vida para funcionalizar um de seus modos possíveis de ser. É a serviço da conservação e elevação do tipo de vida que determina o singular que o valor existe. Por isso, a dinâmica de realização da vida instaura valores. Toda avaliação, portanto, já está condicionada por um determinado tipo vital. Quando avaliamos algo, a medida de nossa avaliação é fornecida pelo valor que somos. Tal valor condiciona o tipo de vida que nos determina. Por isso, em toda avaliação a vida já está presente como sua condição de possibilidade. Ao querer avaliar a vida, um modo de a vida se manifestar já determina a avaliação de quem a empreende. A vida não é um objeto diante do qual o homem se posiciona para avaliá-la. Antes, o homem já é um modo de conformação vital. Todos os seus atos, pensamentos, desejos e avaliações já são sintomas da vida que o determinam. Por isso, a vida serve de critério para avaliar os valores, mas não pode ser avaliada. Ela é a condição de possibilidade das avaliações, porém, é imensurável, pois toda medida de avaliação já é condicionada pela vida.

3.1.3.2 A co-pertença de moral e metafísica

Se a genealogia nietzschiana depende do conceito de valor, já que ela está a serviço do projeto da transvaloração dos valores da tradição, então, já neste conceito fundamental aparece de algum modo a conexão entre moral e metafísica no pensamento tardio de

---

654 GD/CI, “O problema de Sócrates”, §2 (trad. M.A.C)

Nietzsche. Isto porque Nietzsche identificou, em sua obra tardia, ser e valor. Neste sentido, todos os conceitos da tradição sustentam-se em bases axiológicas. Como estas referem-se, em última instância, às condições de existências do vivente humano, então, todo conceito aparece para Nietzsche como sintoma de necessidades vitais características de determinados tipos existenciais humanos. Ora, como já foi caracterizado em diversos momentos desta investigação, Nietzsche considera os conceitos metafísicos como sustentadores da história ocidental. Como ser = valor, todo conceito assinala um tipo determinado de valoração e um tipo determinado de vontade de poder que existencialmente determina o vivente humano em questão. Assim, toda metafísica e todo suprassensível que nela ganha expressão conceitual nada mais são que sinais de determinados modos de valoração. Isto abre espaço para pensar que moral e metafísica se imbricam essencialmente a partir da noção de valor. Tal perspectiva indica, por um lado, que a noção de moral em Nietzsche remete ao conceito de vontade de poder, já que é este que sustenta sua noção tardia de valor. Como se caracteriza o conceito nietzschiano de moral? Possui ele um só sentido? Importa aqui, para os propósitos deste capítulo e de toda a presente investigação, assinalar três sentidos do termo moral em Nietzsche, que se conjugam em sua obra tardia e abrem espaço para pensarmos seu conceito tardio de metafísica. No que concerne ao conceito de moral, há um aforismo de *Para além de Bem e Mal* que assinala o sentido originário a partir do qual os outros dois podem ser compreendidos segundo o projeto transvalorador de sua última fase. No final do aforismo 19 desta obra, Nietzsche afirma:

> Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos bem-sucedidos, as "subvontades" ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – a sua sensação de prazer como aquilo que ordena. *L'effet c'est moi*: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas "almas": razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer e si no âmbito da moral – moral, entende-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno "vida".[655]

O aforismo acima, já discutido anteriormente no que se refere à sua temática começa mencionando a relação de domínio entre "aquele que ordena" e as "subvontades", chamadas de "sub-alma". Porquanto este aforismo tematiza em seu cerne a questão da vontade, a relação de domínio refere-se à agonística das forças. "Aquele que ordena" é sempre o afeto de comando, que coopta a pluralidade de forças do ente e engendra sua singularidade. Desta unidade proporcionada pelo predomínio do afeto de comando surge *um* determinado corpo,

---

655 JGB/BM,§19 (trad. PCS)

"uma estrutura social de muitas almas". Como vimos, corpo é, sobretudo, corporificação. Todo singular é o resultado de um processo de corporificação comandado por um centro perspectivo de força predominante. Assim, a pluralidade de forças encontra unidade e o ente conquista sua singularidade. O corpo que o singular é deriva, portanto, da coesão de forças que o determinam engendrada pelo afeto de comando. Esta coesão é a "estrutura social de muitas almas". Consequentemente, *"L'effet c'est moi"*. O efeito do jogo agonístico das forças é a "unidade arquitetônica" destas mesmas forças. Como a hierarquia aí engendrada determina o singular e como esta determinação é dada pelo afeto de comando, "ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade". Isto significa que o singular se identifica com o afeto de comando, pois é este que determina a unidade hierárquica das múltiplas forças que compõem seu ser. A estrutura volitiva do singular nada mais é que o vetor que "sistematiza", ou seja, unifica hierarquicamente a multiplicidade de forças neste singular envolvidas. A este *querer*, que caracteriza a vontade de poder, Nietzsche diz que deve ser situado "no âmbito da moral". Com esta observação, Nietzsche não está, entendendo por moral o que os termos latinos *de mos moris* significam: um determinado conjunto de hábitos e comportamentos que se identificam com um determinado modelo de bem e mal de uma determinada cultura[656]. Tampouco pensa a moral como o modo subjetivo de assimilação das normas éticas universais que determinam uma certa sociedade. A moral diz respeito neste aforismo à estrutura volitiva que determina o singular e à hierarquia de centros perspectivísticos de fora que o constituem. Por isso, a definição de Nietzsche: "moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'". O que Nietzsche entende aí por moral? Como ele conecta este conceito à idéia de relações de dominação? E por que estas relações engendram o fenômeno *vida*?

Relações de dominação são campos de incorporação. No embate entre os centros de força, cada uma destas "objetiva" dominar as demais, fazendo com que elas "posicionem-se" no embate sempre a seu serviço. Assim, cada força "busca" posicionar a si mesma como sentido unificador das demais, hierarquizando-as segundo seu poder de comando. Para que isto aconteça, o jogo das forças tem que se determinar a partir de "relações de domínio". Porquanto cada força expressa-se exercendo poder e resistindo ao poder das demais, se cada uma delas "almeja" tornar-se o afeto de comando ou vetor sistematizador das demais, então,

656 Cf. VAZ, 1999, p.14-17.

as “relações de domínio” exercem em prol da geração de uma determinada hierarquia das forças. Desta advém o singular. Como visto, exercício de poder das forças e a hierarquia que deste exercício emerge chama-se vontade de poder. À medida que este conceito descreve o modo de ser das forças e o vetor que singulariza o ente e porquanto este conceito aplica-se a todo real, com ele, Nietzsche dissolve a tradicional diferenciação entre orgânico e inorgânico. No entanto, continua a usar a palavra *vida* na obra tardia, para caracterizar sobretudo os entes em geral [657]. A vida, então, apareceu como sendo vontade de poder, exatamente como o próprio Nietzsche afirma em *Para a genealogia da moral*: “Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua vontade de poder; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções(...)"[658]. Como fica claro nesta passagem a vida a partir da idéia de *adaptação,* todo vivente é constituído pela dinâmica autossuperadora da vontade de poder. Assim, todo vivente é um produto de “relações de domínio”. Como nenhum ente existe sem hierarquizar as diversas forças que o determinam, então, a vida não pode caracterizar-se pela dispersão de seus elementos. Vida é sempre corporificação. Ao conectar vida, relações de domínio e moral, Nietzsche está mostrando que a moral caracteriza o modo de ser das relações de domínio que determinam um ente específico:o *homem*. Amoral, portanto. Tem como sentido originário os tipos de relação de dominação que engendram modos específicos de realização da vida do ser humano. Por isso, a moral relaciona-se com os valores, já que estes dizem respeito primeiramente ao *si mesmo* do singular, o que significa que o valor que somos é condicionador dos modos de ser que nos caracteriza. Consequentemente, as nossas avaliações, que expressam os valores que somos, são sempre morais. Deste modo, todas as estimativas de valor se referem à “conservação do indivíduo”[659]. As estimativas de valor são morais porque a moral diz respeito às *condições fisiológicas* do vivente humano. O que está em jogo na moral, portanto, é a *conservação* do tipo de vivente humano em questão. Aqui se unem fisiologia, axiologia e moral. Todo vivente humano, para conservar o valor que ele é, que define seu tipo corporal, necessita perpetuar o afeto de comando, que é o seu. A moral se caracteriza pelo modo de realização desta conservação do tipo vital do singular humano em questão. Por isso, não há ser humano que possa prescindir da moral. Se Nietzsche critica de diversos modos a

---

657 Eugen Fink observou que, com o conceito de vida e com sua identificação com a noção de vontade de poder, Nietzsche compreendeu o ente como um todo, situando-se para além da dicotomia orgânico/inorgânico. Cf. FINK, 1983,p.80-89.

658 GM/GM, II, §12 (trad. PCS).

659 NF/FP 26 [119] do verão ao outono de 1884.

moral ocidental, ele não pode ter como objetivo aniquilar a moral da existência humana. Pois existir como humano já é um exercício moral. Entretanto, ele caracteriza a moral como "a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'". Considerando que todo real determina-se a partir de relações de poder, e que todos os conceitos, sentimentos, ações e pensamentos também são modos de realização da vontade de poder, tudo que diz respeito ao vivente humano, – até seus conceitos cosmológico – possui esteios morais. A questão será caracterizar que tipo de moral é esta.

Se o sentido originário da moral refere-se às "relações de domínio" que engendram conformações vitais do ser humano e se estas conformações são engendradas pelo valor que somos, então, a moral é essencialmente ambígua. Como mencionado, o valor que somos, que determina a medida mediante a qual avaliamos os demais entes, pode se manifestar de modo dúbio. Por um lado, o valor pode conservar o singular a partir de seu movimento autossuperador. Neste tipo de vivente humano, há saúde no corpo que o determina. Por outro lado, o singular pode conservar-se sem consentir plenamente com a agonística do real. Ainda que este modo de ser ainda deva ser caracterizado no decorrer desta investigação, importa aqui, a partir destas informações, destacar o fato de que há condições axiológico-morais que não conservam o singular através do movimento autossuperador da vontade de poder que ele é. Neste sentido, tais valores e experiências morais viabilizam o desdobramento de tipos fisiológicos destituídos de poder de integração. São formas vitais adoecidas, que são perpetuadas por tais condições morais. Como estas tornaram-se normativas no Ocidente, por motivos que ainda devem ser expostos, Nietzsche por vezes se referirá a eles denominando-as simplesmente com o termo moral. Nesta perspectiva, moral diz respeito aos valores que viabilizam tipos vitais destituídos de saúde, pois perderam sua potência de integração do diverso sob o comando de um só centro perspectivo de força. Como a vida é caracterizada pela dinâmica da vontade de poder e esta abarca seu aspecto autossuperador, então, o tipo de experiência axiológico-moral determinante do Ocidente perfaz-se contra a dinâmica de realização da própria vida. Por isso, este conceito de moral identifica-se com a própria negação da vida. Moral e vida, portanto aparecem como conceitos antitéticos, nesta perspectiva. Como *esta* moral é contrária à vida, Nietzsche a chama de antinatural, que se contrapõe à moral natural, obviamente, rara no Ocidente. Nas palavras de Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*:

- Dou formulação a um princípio. Toda e qualquer posição naturalista na moral, isto é, toda e

> qualquer moral *saudável*, é dominada por um instinto de vida. – Um mandamento qualquer de vida é preenchido por um cânone determinado de "tu deves" e "tu não deves"; um entrave e uma hostilidade quaisquer são assim postos de lado no caminho da vida. A moral antinatural, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remetem-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais. Ela é uma *condenação* ora secreta, ora tonitruante e insolente destes instintos[660].

Como toda moral relaciona-se com os valores que condicionam tipos vitais humanos ela favorece ou obstaculiza modos de vida saudáveis ou degenerados. Por ser este último tipo normativo no Ocidente, a moral transforma-se na maior parte do tempo em tentativa de *"vingar-se da vida"*[661]. Daí Nietzsche caracterizar a moral como vampirismo, pois, um meio de perpetuação de tipos vitais adoecidos, ela perpetua *vidas anêmicas*. Conclusão: "Quem descobre a moral, descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou" [662]. O fato deste tipo hegemônico de moral ser caracterizado pelo não-valor de seus valores mostra que Nietzsche, a partir da dinâmica de realização da vida, que engendra valores para condicionar tipos singulares de vontade de poder, avalia criticamente os valores que estabilizam modos de ser que se perpetuam ao preço da anulação da dinâmica expansiva da própria vontade de poder. Se esta moral fora denominada de antinatural por ser constituída por tipos corporais (fisiológicos) adoecidos, então, a sua característica principal está na inversão do modo de ser do corpo saudável. Esta determina-se a partir de sua exposição ao jogo conflitivo das forças. Tal exposição acontece à medida que o singular consegue fazer do devir das forças o caminho da elevação de seu afeto do comando. Esta elevação se dá quando este princípio de singularização integra o jogo das forças sob o seu comando. Como este jogo jamais pode ser suprimido, o corpo saudável é aquele que, a despeito de ter efetivado diversas integrações de forças antagônicas, está aberto a novos embates para integrar novas forças. Por outro lado, o tipo corporal adoecido preserva uma singularidade "fechando-se" ao jogo agonístico das forças. Por causa deste fechamento, sua conservação acontece sem integração e autossuperação. O movimento expansivo da vontade de poder é obstaculizado e o tipo corporal adoecido conserva-se alijando o devir das forças. Não é a autossuperação que preserva o singular; mas, o singular assegura-se de si mesmo sem experimentar autossuperação. Em outras palavras, no tipo adoecido, o vivente humano conserva-se como tal, sem expandir o poder de comando do seu princípio de singularização a partir da incorporação das forças antagônicas que integram sua malha vital. Por isso, a moral

---

660 GD/CI, "Moral como contranatureza", §4. (trad. M.A.C)

661 EH/EH, "Por que sou um destino",§7 (trad. PCS)

662 Idem, §8.

hegemônica no Ocidente, por perpetuar corpos adoecidos, almeja conservar valores "sem valor", já que estes caracterizam-se por tentar *calcificar* o devir.

Esse último conceito de moral depende diretamente do primeiro. A moral enquanto antinatureza ou negação da vida é uma modulação da idéia de moral como "teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'". Este último conceito de moral relaciona-se com os processos de formação dos singulares. Justamente este processo é condição de possibilidade da constituição de valores que conservam tipos de existências que negam a vontade de poder. Ao mesmo tempo, a idéia originária da moral como "teoria das relações de domínio sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" condiciona outro sentido dado por Nietzsche à palavra moral, a saber, o caráter intrínseco ao pensamento metafísico da tradição. Em outras palavras, a moral diz respeito ao modo de ser do pensamento metafísico. Ainda que já tenha sido de algum modo dito ao longo desta investigação, cabe perguntar novamente: O que Nietzsche entende por metafísica? Em fragmento póstumo do verão de 1883, ele diz:

> Absurdo de toda metafísica como uma dedução do condicionado a partir do incondicionado.
>
> É inerente à natureza do pensamento o fato de que ele *acresce pensando*, acrescenta inventando, ao condicionado, o incondicionado - assim como acrescenta pensando, inventando, o "eu" à pluralidade de um processo: ele mensura o mundo a partir de grandezas estabelecidas pura e simplesmente por ele mesmo: em suas ficções fundamenteis: "incondicionado", "meio e fim", coisas, substâncias, em leis lógicas, em números e figuras[663].

Nietzsche compreende a metafísica como a *doutrina dos dois mundos* (*Zweiwelten*). Nesta doutrina, o mundo é seccionado em dois âmbitos distintos, possuidores de qualidades ontológicas também distintas. O caráter binário deste tipo de pensamento põe dois níveis de realidade: o condicionado e o incondicionado. Tradicionalmente, a metafísica pensou o primeiro como fundamentado e engendrado pelo segundo. Conseqüentemente, o incondicionado tem que vigorar como razão de ser do condicionado. Isto nos leva a caracterizar o incondicionado como absoluto. Sua absolutidade manifesta-se em alguns atributos por si só evidentes. O incondicionado é imutável, pois somente assim o devir do condicionado se justifica. O incondicionado é eterno, se não poderia fundamentar a mutabilidade ou temporalidade do condicionado. O incondicionado é suprassensível, pois o sensível é o lugar ontológico de atuação do devir, que caracteriza o condicionado. O incondicionado é a coisa em si, pois ele não se reduz à mutabilidade dos fenômenos que se

---

663 NF/FP 8 [25].

patenteiam em uma miríade de relações em fluxo. A relação, portanto, entre incondicionado e condicionado refere-se tradicionalmente à dicotomia sensível/suprassensível. Como já foi dito ao longo desta investigação, a dicotomia sensível/suprassensível não possui força de sustentação. O vivente humano não tem como acessar um âmbito ontológico que se situa para além das injunções fenomênicas, pois a linguagem não consegue "purificar-se" totalmente dos elementos em jogo no *mundo empírico*. Como vimos, a linguagem, segundo Nietzsche, nasce das múltiplas relações perceptivas onde o real é conformado e os entes podem ser nomeados. Porquanto a metafísica pensa dicotomicamente o mundo e caracteriza o suprassensível como fundamento do sensível, ela mesma incorre em nítida ilusão: ela fala daquilo que a estrutura da linguagem não pode pretender dizer. Como linguagem e cosmogonia se pertencem, o que o real é emerge de um jogo relacional. Isto fica claro no conceito de vontade de poder e na teoria das forças. Tudo que o mundo é refere-se a um arranjo temporal de centros perspectivísticos de força. A linguagem diz o modo de conformação destas relações. A metafísica, então, enquanto forma de linguagem, nada mais é que um discurso alienado da própria dinâmica de realização da linguagem. À medida que ela objetiva posicionar o suprassensível como fundamento do sensível, ela comete um absurdo. Como diz Nietzsche: "Absurdo de toda metafísica como uma dedução do condicionado a partir do incondicionado". Se a metafísica é um tipo de discurso e toda linguagem nomeia jogos de relações fenomênicas, então, a tentativa de dizer que o condicionado emerge do incondicionado pressupõe a possibilidade de a linguagem transcender o condicionado. Justamente esta possibilidade é absurda. Neste sentido, todo incondicionado nada mais é que um acréscimo. O pensamento duplica o real e posiciona o duplo como fundamento do mundo fenomênico. Como diz Nietzsche: "O 'mundo verdadeiro', como que se tenha pensado até agora, sempre foi o mundo aparente uma vez mais"[664]. O mundo verdadeiro, que identifica-se com o incondicionado ou suprasssensível, é fruto de um processo criativo que duplica o mundo fenomênico com o intuito de posicionar um fundamento imutável para este último. Deste mecanismo de duplicação surge uma situação peculiar: o mundo fenomênico do qual a linguagem emerge se transforma em epifenômeno de uma instância ontológica originária. Ele deixa de ser o que o real efetivamente é e se transforma na camada epidérmica justificada por um núcleo ontológico absoluto. Exatamente como afirmou Clément Rosset:

> Segundo esta estrutura metafísica, o real imediato só é admitido e compreendido na medida

[664] NF/FP 11 [50] de novembro de 1887 a março de 1888.

> em que pode ser considerado a expressão de um outro real, o único que lhe confere o seu sentido e sua realidade. Este mundo aqui em si mesmo não tem nenhum sentido, recebe a sua significação e o seu ser de outro mundo que o duplica, ou melhor, do qual este mundo aqui é apenas um sucedâneo enganador. E é a particularidade da imagem "metafísica" fazer pressentir, sob aparências insensatas, ou falsamente sensatas, a significação e a realidade que asseguram a sua infra-estrutura e explicam precisamente a aparência deste mundo aqui, que é apenas "a manifestação ao mesmo tempo primordial e fútil de um espantoso mistério"[665].

A duplicação metafísica instaura uma ilusão peculiar. O *mundo efetivo* passa a ser ontologicamente fundamentado pelo mundo suprassensível. Por isso, o efetivo se transforma em *mundo ilusório*, pois ele se tornou o duplo do suprassensível, o que não o faz ser o único mundo existente, mas somente o desdobramento de uma instância incondicionada. Contra este pensamento, Nietzsche denuncia seu caráter ilusório. A duplicação não diz respeito ao fato de que o sensível seja o duplo do suprassensível. Antes, é o suprassensível que é "o mundo aparente *uma vez mais*", ou seja, aquele é fundamentado por este. Somente a partir de um certo "olvidamento ontológico" o sensível aparece como o desdobramento do incondicionado. O suprassensível, portanto, é fruto de um processo criativo alienado de si mesmo. Mas, esta alienação não é desinteressada. Se somos nós que criamos o suprassensível, então, esta criação funda-se em um interesse determinado do vivente humano. Ao pretender nomear o incondicionado e assegurar o acesso a ele, o pensamento metafísico sempre pressupôs que ele possuía um valor maior que o condicionado. O sentido do devir só poderia ser concebido, a partir do mundo suprassensível. Como a existência humana se desdobra em meio ao plano fenomênico, ela só poderia sustentar-se à medida que posicionasse o mundo suprassensível como seu sentido absoluto. Conclusão: "*com isto estamos no terreno da moral*"[666]. Ao eleger o suprassensível como sentido do sensível, a metafísica caracteriza-se por ser essencialmente um pensamento moral, pois ela elege o pólo incondicional da dicotomia metafísica como mais digno e melhor que o condicional. Toda vez, então, que a metafísica justifica o mundo sensível, ela institui o incondicionado como ontologicamente superior se comparado com o condicionado. Assim, o ser humano poderia encontrar sentido mesmo em meio à fugacidade do devir. Sem o incondicionado, o mundo fenomênico se caracterizaria pela pura imoralidade, pois nele a existência não teria qualquer sentido. Como disse Nietzsche em fragmento póstumo do outono de 1887: "o 'mundo verdadeiro' deve ser o (mundo) bom – por quê? A aparência, o devir, a contradição, as lutas avaliadas como imorais: busca por um mundo em que tudo isto *esteja ausente*"[667]. Se a criação do incondicional é fruto de uma busca por um

---

665 ROSSET, 2008, p.57-58.

666 FW/GC, §344.

667 NF/FP 9 [160].

mundo onde o devir, a contradição, a agonística e a aparência estão ausentes, então, a metafísica resulta de um determinado tipo vital que carece estabelecer o suprassensível como o *mundo bom*. Isto significa que a metafísica é produto de uma certa condição fisiológica. Mas, que condição é esta? Um fragmento póstumo do verão de 1887 nos ajuda a responder esta questão:

> *Para a psicologia da metafísica* – Este mundo é aparente – *logo*, há um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado – *logo*, há um mundo incondicionado. Este mundo é contraditório, - *logo*, há um mundo sem contradição. Este mundo está em devir – *logo*, há mundo que é. (...) O *sofrimento inspira* essas conclusões: no fundo, são *desejos* de que existisse, tal mundo. Da mesma maneira, no simples fato de que um outro mundo seja imaginando, um mundo com mais *valor*, manifesta-se o ódio contra um mundo que faz sofrer (...)[668]

Esse fragmento tem como proposta elencar elementos que contribuam para a tarefa de uma *psicologia da metafísica*. Com esta expressão, Nietzsche pensa nos condicionamentos corporais do pensamento metafísico. Toda dicotomia metafísica do mundo, que o cinde em sensível e suprassensível, é sistema de um determinado tipo corporal ou psicofisiológico. Para caracterizar este tipo vital, Nietzsche sublinha o termo "logo" que promove a inferência de um pensamento que parte do condicionado em direção à existência do incondicionado. *Se* o mundo fenomênico é transitório, *há* mundo absoluto. Este raciocínio não retrata objetivamente o real. Ele assinala um interesse vital. *Tem que* existir o suprassensível, para que faça sentido existir no plano fenomênico. A inferência lógica traduz uma exigência fisiológica. Há um tipo de realização da vida humana que exige a presença de um mundo incondicionado para que ela se perpetue como tal. Este tipo caracteriza-se por ser determinado pelo *sofrimento*. É o sofrimento que exige a dicotomização do mundo, para que o corpo sofredor *suporte* perseverar existindo. Mas, o que significa sofrimento? Por que um corpo sofredor é a condição de possibilidade da metafísica? Por que esta é sintoma daquele? Em fragmento póstumo da primavera de 1888, Nietzsche afirma: "prazer é todo aumento de poder e desprazer todo sentimento de não resistir e de não assenhorear-se"[669]. Isto mostra que o prazer relaciona-se com a dinâmica da vontade de poder. O aumento de poder refere-se à autossuperação inerente à existência do singular. Autossuperando-se, o afeto de comando que determina o singular intensifica seu poder de coesão e hierarquização das diversas forças que com ele relacionam-se agonisticamente. Com isto, a malha vital do singular se complexifica. Nesta complexificação, o singular expande sua corporeidade. O prazer surge desta

---

668 NF/FP 8 [2].

669 NF/FP 14 [80].

autoelevação da vontade de poder. Por outro lado, a dor emerge da incapacidade da vontade de poder que o singular é de integrar ou assenhorear-se de novas forças que resistem ao seu afeto de comando. Com isto, o singular perde sua unidade constitutiva, não mais suportando apropriar-se do jogo agonístico das forças para elevar o poder de determinação do seu si mesmo. Sabendo que "são necessárias as oposições, as resistências, e, portanto de modo relativo, *as unidades que se apropriam de poder*"[670], um corpo que sofre é aquele que não suporta lidar com oposições e resistências, pois o princípio de coesão de sua malha vital não possui mais força de sustentação. Por isso, toda agonística é perigosa, todo conflito não gera elevação, mas somente aniquilação. É deste corpo em processo de dissolução de sua malha vital que surge a *necessidade* da metafísica.

Para perseverar-se, o corpo que sofre rebaixa a dignidade ontológica do mundo fenomênico. Esta estratégia o faz projetar um sentido ontológico pleno em uma instância ontológica não conflitiva, que acaba se identificando com o suprassensível. Este deslocamento permite ao corpo sofredor "fugir" da agonística das forças e conservar seu estado vital em dissolução. Neste procedimento, "manifesta-se o ódio contra um mundo que faz sofrer". Isto gera uma alienação peculiar. Ao projetar para o suprassensível o sentido pleno da existência, o corpo adoecido entrega toda plenitude ontológica para uma dimensão do real fictícia. Apesar desta dimensão ser inexistente, o sofredor consegue conservar temporariamente o estado em dissolução que é o seu, suspendendo ilusoriamente o poder destrutivo do jogo agonístico das forças do qual ele faz parte. É neste sentido que em fragmento póstumo anterior Nietzsche sublinha o termo conclusivo "logo": "Este mundo é condicionado – *logo*, há um mundo incondicionado". Esta inferência indica, na análise psicofisiológica de Nietzsche, uma necessidade e exigência de um tipo determinado de vida: o sofredor. A ficção do mundo metafísico foi produzida pela necessidade de conservação que não se perfaz através da autossuperação. Como o sofredor não suporta a agonística das forças, ele foge desta através da projeção de todo peso ontológico do real no fictício mundo incondicionado. A metafísica, portanto, foi criada com finalidade estritamente funcional: ela está a serviço da preservação do vivente humano sofredor. Como este não suporta o aspecto autossuperador que caracteriza *essencialmente* a vontade de poder, a metafísica foi produzida para justificar um modo de ser que nega a própria dinâmica da vida. Por isso, afirmou Zaratustra:

---

670 Idem.

> Sofrimento e impotência – foi isso que criou todos os trasmundanos; e, mais, a breve loucura da felicidade que só o grande sofredor experimenta.
>
> Um cansaço que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um poder, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e trasmundos.
>
> Acreditai-me, meus irmãos! O corpo que desesperava da terra – foi ele que ouviu falar-lhe o ventre do ser.
>
> E, então, quis passar a cabeça através das últimas paredes, e não somente a cabeça, par o outro lado, para "aquele mundo".
>
> Mas "aquele mundo" acha-se bem oculto dos homens, aquele mundo desumano e inumano, que é um celestial nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, a não ser como homem [671].

As considerações anteriores mostraram que a moral caracteriza o pensamento metafísico, enquanto a dicotomização do mundo elege sempre o suprassensível como valor supremo justificador do sensível. No entanto, estes conceitos de metafísica e de moral fundam-se em um tipo específico de vida humana: o tipo sofredor. Tal saber conserva e legitima corpos em degeneração, que almejam fugir dos aspectos autossuperador e agonístico do jogo de forças que compõem o singular. Como visto anteriormente, Nietzsche compreende a moral originariamente a partir das relações de dominação que produzem o singular. Por isso, a metafísica condiciona e ratifica a moral dos sofredores. O caráter do saber metafísico não se refere somente ao fato de que toda dicotomia ontológica elege um dos pólos com sendo bom. Antes, este conceito de moral funda-se na ideia originária de moral. Só se pode dizer que o suprassensível é *melhor* que o sensível (o que indica uma avaliação moral) porque um tipo vital sofredor necessita produzir este pensamento para conservar-se. Como este tipo de vida é produzido por determinadas relações de dominação e esta produção é o que caracteriza primariamente a moral para Nietsche, então, o caráter moral do pensamento metafísico depende da moral inerente ao tipo sofredor. Como já dito, esta moral tornou-se hegemônica no Ocidente. Por isso, muitas das vezes, Nietzsche fala de moral, entendo sua conexão essencial com a negação da vida. Quando isto ocorre e Nietzsche está pensando em desconstruir o tipo moral hegemônico do Ocidente, ele defende o imoralismo e afirma que "Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos"[672]. Com estas afirmações, Nietzsche quer desconstruir a pretensão metafísica de absolutização dos valores em geral, mostrando que a interpretação metafísica, que é a que gera hipóstases axiológicas, não pode pretender ser absoluta, pois ela é relativa à lógica interpretativa da

---

671 Za/ZA, I, "Dos trasmundanos" (trad. PCS)

672 JGB/BM, § 108 (trad. PCS)

vontade de poder. Neste sentido, a polissemia do termo moral em Nietzsche funda-se na idéia originária de moral enquanto produção de tipos singulares de viventes humanos. Esta idéia condiciona os múltiplos discursos humanos. No que concerne ao metafísico, este tem como esteio um determinado tipo de moral: aquele que se refere à produção e conservação de um ser humano sofredor. Ainda que a metafísica possa ser suprimida, não se pode aniquilar a moral, mas somente superar alguns dos seus tipos. A moral do tipo sofredor não é necessária. Por isso, a metafísica também não o é. No entanto, é necessário algum tipo de moral para que o singular humano se estabeleça.

3.1.4 Genealogia, niilismo e transvaloração

O caminho percorrido até aqui, neste terceiro capítulo, nos permitiu esclarecer diversos conceitos nietzschianos, e alguns de seus múltiplos aspectos. É bom lembrar que Nietzsche, em *Ecce Homo*, diz de si mesmo: "eu sou uma *nuance*"![673] Isto supõe que *nuance* especifica "sua experiência de pensamento" ao mesmo tempo que "parece desafiar as tentativas de compreensão exaustivas"[674] de seus posicionamentos. Nietzsche pensa perspectivisticamente. Cada conceito e tema ganha interpretações diversas, dependendo de sua perspectiva e do objetivo que ambiciona alcançar através delas. O que fizemos até aqui foi delimitar de algum modo conceitos como psicofisiologia, corpo, consciência, história, moral e metafísica, para que se pudesse nos esclarecer em seguida o conceito de genealogia. Este, no entanto, não é um procedimento metodológico, que aspira por descrições objetivas de diversos estados de fato. Antes, o método genealógico se inscreve no projeto nietzschiano de transvaloração dos valores da tradição, com o intuito não somente de superar a metafísica, como muitos já destacaram, mas, sobretudo, de se perverter as matrizes axiológicas que compuseram e ainda compõem a base cultural do Ocidente. À medida que tais bases são produzidas por tipos vitais adoecidos e corroboram sua conservação, Nietzsche entende a conexão entre genealogia e transvaloração a partir da idéia de niilismo, pois esta será resignificada no projeto da transvaloração. Interpretado através do problema axiológico, o niilismo passará a ser concebido à luz das condições psicofisiológicas que o produziram. Como importa neste momento da investigação esclarecer os principais elementos do conceito

---

673 EH/EH, "O caso Wagner", §4 (trad. PCS)

674 WOTLING, 1995, p.7.

nietzschiano de genealogia, que somente aparece de modo explícito na última fase de sua obra, deve-se remetê-lo, ainda que sinteticamente ao problema do niilismo e ao projeto transvalorador. O primeiro é aquilo contra o qual se volta o exercício crítico da genealogia; já o segundo é o horizonte a partir do qual irrompeu em Nietzsche este procedimento metodológico.

O procedimento genealógico de Nietzsche nasce a partir de uma modificação semântica do conceito de genealogia que, na Alemanha, surgiu no século XVII [675]. Se, atualmente, o termo genealogia designa os fatores hereditários do ser humano, localizados nos cromossomos, quando o termo surgiu na Alemanha, seu sentido era outro. A ele se vinculava a linhagem familiar de onde surge o indivíduo. Com isto, o ser humano era compreendido a partir do "lugar" de seu nascimento. Este não era um espaço geográfico, mas o núcleo familiar do qual descende. Genealogia, portanto, era relacionado com a *origem* familiar do indivíduo. Por isso, a tradicional definição de genealogia como "o estudo dos progenitores e ascendentes de um indivíduo ou família"[676]. Neste caso, a genealogia se subdivide em dois significados. O primeiro diz respeito à investigação dos laços consangüíneos do indivíduo. Neste empreendimento, a genealogia relaciona-se com a manutenção ou não de direitos de um indivíduo dependendo do seu laço sanguíneo com certas famílias. Se alguém fosse conectado genealogicamente com um *nobre*, seus direitos seriam proporcionais a esta ligação. O segundo significado, mais recente, diz respeito ao estudo das características de uma família. O intuito deste estudo é esclarecer como alguns grupos sociais se unem formando certa rede de solidariedade. Família, portanto, se unem, aumentando seu poder nos laços sociais dos quais fazem parte. Nestes dois significados, a genealogia busca mostrar como os laços históricos de um indivíduo e sua ascendência familiar marcam seu modo de ser e sua posição na sociedade da qual faz parte. O indivíduo é compreendido a partir de suas características, que têm relação direta com o histórico familiar social que ele mesmo legou.

Em Nietzsche, e o conceito da genealogia é inscrito pela primeira vez no campo da investigação filosófica. Legando a relação entre história e gênese do conceito anterior de genealogia, Nietzsche a transformará em um tipo de investigação que não pretende posicionar a narrativa do investigador como dotada de neutralidade e objetividade. Antes, a genealogia

---

675 Cf. PASCHOAL, 2005, p.68-70.

676 Ibidem, p.68.

descreve origens das quais o próprio investigador faz parte e inscreve este no jogo histórico onde esta origem ganha voz, mobilizando-o nela engajar-se. A genealogia nietzschiana leva a genealogia a participar das transformações históricas, a partir de suas investigações acerca das origens históricas de algo, alguém, algum conceito etc. Ora, vimos que Nietzsche não compreende a história de modo objetivante. Sua preocupação com a história é mostrar como incorporamos o jogo de forças passado que legamos e criativamente antecipamos o futuro em nosso presente. O intuito de sua noção de história não é, portanto, disseminar erudição acerca do passado, mas apropriar-se do passado que está inscrito no singular que somos, para criativamente participarmos de transformações históricas no presente. Ao mesmo tempo, a noção de história de Nietzsche combate os supostos metafísicos que coordenam as compreensões tradicionais do devir humano. Ela portanto, não prescinde da lida erudita com o passado, mas não reduz a esta lida. Neste sentido, sua história não pretende se perder "*no azul*"[677]. Antes, "é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano"[678]. Deixando de lado a relação entre genealogia e moral por ora, deve-se observar que a relação entre genealogia e história possui "seriedade historiográfica", mas não se encerra na historiografia. À medida que o investigador faz parte desta história e ambos são vontade de poder, suas descrições manifestam interesses vitais. O que Nietzsche faz com a genealogia é deixar transparecer este vínculo e estimula-o para que o jogo interpretativo da vontade de poder, que caracteriza a história, seja perpetuado na genealogia. Esta passa a ser, então, uma "máquina" de conformação histórica. Cabe, então, pergunta: como Nietzsche caracteriza o procedimento genealógico? A resposta mais explícita a esta questão encontra-se em *Para a genealogia da moral*. No prólogo desta obra, Nietzsche diz:

> Enunciemo-la esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses "valores" como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvidas ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?[679]

677 GM/GM, Prólogo, §7 (trad. PCS)

678 Idem.

679 GM/GM, "Prefácio", §6 (trad. PCS)

A genealogia aparece, neste texto, como uma "*nova exigência*". Se ela relaciona-se criativamente com a história, esta relação só pode se estabelecer, se o que estiver em jogo for a dinâmica da vida, a vontade de poder. Por isso, a moral aparece como foco do procedimento genealógico. O que está em jogo na moral, como vimos, é sobretudo a configuração de domínio que engendra o singular e o conserva. Assim, o problema genealógico aponta diretamente para a questão dos valores e da psicofisiologia. Axiologia e moral se pertencem porque todo valor conserva um determinado modo de ser do vivente humano. Identificando-se primeiramente com o afeto do comando, o valor é o que somos. Dele advém uma medida *relativamente* estável que norteia nossas múltiplas avaliações. Ora, como a moral refere-se, originariamente, às formações de domínio do vivente humano, ela engendra os valores que estabilizam o modo de ser que é o nosso. Pertence à genealogia, portanto, o problema dos valores e, concomitantemente, a questão da moral. Sabe-se, no entanto, que os valores foram produzidos historicamente por diversos jogos de força. Se a história, como visto, refere-se ao devir do jogo de forças que produz conformações de duração relativa no interior do devir de algo ou alguém e se os jogos de forças são inerentes às vontades de poder que nos determinam, então, toda investigação histórica tem relação direta com os valores e a moral. As forças históricas que determinam um povo e suas mudanças se identificam inteiramente com os valores que nos determinam, que formam a nossa moral. Como nada há para além ou aquém da agonística das forças, então, todo valor é histórico, portanto, não existem valores absolutos imunes ao devir. Ao conectar história, moral e valor no procedimento genealógico, Nietzsche pode afirmar que, na genealogia, "é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram" os valores. Ora, com isto, Nietzsche está caracterizando a ideia de nascimento ou gênese para o procedimento genealógico. A gênese de *uma* moral e dos valores em geral é conectada ai com a circunstancialidade histórica. Como a história não é, para a obra tardia de Nietzsche, um acidente, ela não pode ser mera ocasião para que surja à consciência humana o conhecimento de valores imunes a ela mesma. Esta é sempre o "lugar" de produção dos valores. Sob o influxo do devir histórico, os valores nascem, se estabelecem como medida existencial e se modificam. Foi por este motivo que Foucault insistiu em mostrar como Nietzsche, em *Para a genealogia da moral*, diferencia conceitualmente a ideia de origem a partir da utilização de três termos alemães. Foucault mostra que, no prefácio a esta obra, Nietzsche utiliza a palavra *Ursprung*, para tratar da ideia de origem absoluta de algo. Nesta perspectiva, o devir histórico

é acidental e a origem de algo é meta-histórica. A origem referir-se-ia à *identidade primeira* de algo. Contra a ideia de que a origem contém a identidade trans-histórica de algo, posiciona-se a genealogia de Nietzsche. Por isso, diz Foucault: "O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate" [680]. Se a origem de algo não é uma identidade, a história, então, é algo que se origina da conjunção de elementos plurais. É por isso que Foucault mostra que, na mesma obra citada, Nietzsche utiliza dois termos para perverter o sentido metafísico de *origem*, a saber, *Herkunft* e *Entestehung*. O primeiro refere-se à *proveniência* de algo, a partir da heterogeneidade de elementos que marcam o corpo humano histórico [681]. Esta proveniência relaciona-se com a *emergência* (*Entestehung*). Isto fica claro porque a "emergência se produz sempre em um determinado estado das forças" [682]. O corpo que somos é formado por arranjos de forças historicamente produzidos. Isto significa que a ideia de gênese, no conceito nietzschiano de genealogia, refere-se ao corpo e à dinâmica da vontade de poder, como anteriormente foi afirmado.

Mas, essas não são as únicas características do procedimento genealógico de Nietzsche. Ao buscar a origem histórica dos valores e das morais, a partir das noções de força, corpo e valor, Nietzsche inscreve a genealogia no cerne dos processos de formações históricos. Para que o genealogista participe dos embates históricos de forças e mobilize os valores que aí estão em jogo, é necessário caracterizar a genealogia como uma empresa *crítica*. Nas palavras de Nietzsche: "necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*". Já consideramos a conexão necessária entre o valor e moral. A partir desta unidade, Nietzsche caracteriza o caráter crítico da genealogia. Esta crítica não diz respeito somente à dissolução das pretensões a-históricas dos valores que legamos da tradição. Nietzsche não pretende somente mostrar que todo valor e toda moral são produzidos historicamente e têm, portanto, nascimento *no* devir. A genealogia pretende, sobretudo, colocar em questão o próprio *valor dos valores* que nos determinam e foram produzidos historicamente. Para compreender a singularidade deste questionamento, deve-se levar em conta que toda avaliação e todo conceito que a exprime decorrem dos valores que somos, isto é, da medida ontológica que determina nossa existência.

---

680 FOUCAULT, 1984, p. 18.

681 Cf. Ibidem, p. 20-22.

682 Ibidem, p.23.

A questão do *valor dos valores* diz respeito à avaliação das medidas ontológicas de nossa existência. Estas medidas devem ser medidas. Para isto, Nietzsche usa um critério psicofisiológico, que avalia as condições de criação dos valores. Que critério é este? Como Nietzsche o caracteriza? Uma passagem do prefácio à *Para a genealogia da moral*, que discute os valores *bom* e *mau*, nos auxilia a responder estas questões:

> Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transforma meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor "bom" e "mau"? E que valor têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? [683]

Apesar dessa passagem referir-se estritamente aos valores "bom" e "mau", ela deixa aparecer o problema do valor dos valores de modo paradigmático. Sendo esta questão o sentido último do procedimento genealógico, a passagem acima deixa-nos vislumbrar o que Nietzsche entende por crítica ao valor dos valores. Em um primeiro momento, Nietzsche deixa claro que não mais almeja procurar a "origem do mal *por trás* do mundo". Sua incursão nos saberes históricos, filológicos e psicológicos não o permite pensar o problema dos valores de modo *hipostasiante*. Como vimos, os valores emergem de processos históricos, através do jogo de forças que caracterizam o corpo que somos. Neste sentido, pensar em qualquer valor "*por trás* do mundo" não tem sentido algum. A primeira pergunta genealógica não pode ser outra senão, como já visto, pelas condições históricas do surgimento de um valor. Em um segundo momento, este valor deve ser avaliado a partir da seguinte questão: que valor tal valor possui? Estas duas questões já foram apresentadas anteriormente. Importa mostrar como Nietzsche caracteriza a balança que pesa e mensura o valor dos valores. Esta balança aparece quando Nietzsche pergunta: "Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?" Estas questões já assinalam que a balança nietzschiana que pesa e mensura o valor dos valores é a dinâmica da vida enquanto vontade de poder. Por isso, seu critério é, em última instância, psicofisiológico. Trata-se de corporificações vitais, que podem favorecer ou não o movimento expansivo e autossuperador da vontade de poder ou obstaculizar esta dinâmica. Como os valores são produzidos pelos modos de ser que são os nossos, eles podem ser *saudáveis* ou *adoecidos*. O que interessa a Nietzsche saber através do procedimento genealógico é qual o

---

683 GM/GM, " Prefácio", §3.

esteio psicofisiológico dos valores historicamente produzidos. À medida que o valor que nos determina favorece ou obstrui nossa "saúde existencial", Nietzsche está preocupado em saber acerca da relação entre a produção histórica dos valores e os tipos corporal que os sustentaram. Todo valor, portanto, é indício ou signo de tipos corporais distintos, que se caracterizam por consentir ou não com o caráter autossuperador da vontade de poder. Como afirmou Marton: "submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante" [684]. Trata-se, portanto, de uma investigação que almeja elucidar os modos de ser a partir dos quais surgem valores que os preservam vigentes. Neste sentido, Deleuze talvez tenha sido quem mais se ateve na caracterização deste elemento essencial do método genealógico. Como ele diz, em *Nietzsche e a filosofia*:

> A noção de valor, com efeito, implica uma inversão *crítica*. Por um lado, os valores aparecem ou dão-se como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Mas, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, "pontos de vista de apreciação", donde deriva o seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador. As avaliações, referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam a avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam. É por isso que possuímos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função da nossa maneira de ser ou do modo do nosso estilo de vida (...).
>
> Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem[685].

A compreensão deleuziana da genealogia de Nietzsche contém, certamente, diversos problemas, sobretudo aqueles que aparecem ligados aos seus fundamentos. A própria noção de valor e sua diferença da noção de sentido é problemática. Também é questionável a sua compreensão de avaliação enquanto elemento genético da produção dos valores. A despeito disto, importa aqui destacar que Deleuze confere uma justa valorização da relação entre criação de valores e modos de ser da existência humana. De fato, o que importa a Nietzsche no seu procedimento genealógico é, sobretudo, caracterizar que modo de ser ou que tipo de vida produziu tais ou quais valores. Trata-se daquilo que Deleuze denominou de "elemento diferencial", que responde pela qualidade dos valores produzidos. Como o próprio Deleuze

---

684 MARTON, 2000, p. 98.

685 DELEUZE, 2001, p. 6-7.

reconhece, este elemento é a vontade de poder, em sua dupla forma de manifestação: saudável ou adoecida. A genealogia nietzschiana, então, produz o que pode se chamar de *redução axiológica*, a saber, a recondução dos valores que nos determinam à qualidade da vontade de poder que os produziu. O critério de elucidação qualitativo da vontade de poder é psicofisiológico: saúde ou doenças. A primeira, como visto, refere-se ao tipo vital que consente com a dinâmica autossuperadora da vontade de poder; já a doença refere-se ao tipo vital que objetiva perpetuar-se alijando de si esta mesma dinâmica. Por isso, tem razão Deleuze quando afirma que a genealogia de Nietzsche posiciona a pergunta "Quem?" como seu fio condutor. Esta pergunta transforma a pergunta metafísica por antonomásia: "o que é?". A pergunta "quem?" diz respeito à qualidade da vontade de poder que determinou alguém e se apropriou de algo. A pergunta "o que é?" pressupõe a constituição de algo *a priori* determinado[686]. Ao mesmo tempo, a pergunta "quem?" traz consigo o seguinte questionamento: "O que é que quer aquele que diz isto, que pensa ou experimenta aquilo?"[687] Com esta questão, a genealogia abre espaço para pensar a qualidade do tipo vital que determina certos valores e comportamentos. Nas palavras de Deleuze acerca do método genealógico: "O método consiste no seguinte: relacionar um conceito com a vontade de poder, para localizar o sistema de uma vontade sem a qual não poderia sequer ser pensado (nem o sentimento experimentado, nem a ação empreendida) "[688]. No âmbito de realização do vivente humano, tudo aparece à luz dos valores, mas estes aparecem produzidos por certos tipos de vontade de poder. O método genealógico portanto relaciona os signos axiológicos com os tipos de vontade de poder que os engendram.

O fio condutor psicofisiológico do procedimento genealógico foi de certo modo antecipado ao longo dos tópicos anteriores. A partir do conceito de vontade de poder, o que está em jogo para Nietzsche são os tipos fisiológicos ou corporais que determinam o Ocidente e sustentam os saberes, a cultura, os comportamentos etc. Por isso, o caráter *crítico* da genealogia nietzschiana refere-se à qualidade dos tipos corporais que produzem os valores em geral. Em outras palavras, toda crítica genealógica é conduzida pelos conceitos de saúde e doença, que assinalam os dois modos primordiais de determinação da vontade de poder. Entretanto, o procedimento genealógico seria inócuo, se ele se reduzisse ao esclarecimento

---

686 Cf. Ibidem, p. 115-118.

687 Ibidem, p. 118.

688 Ibidem, p. 118-119.

tão-somente das qualidades da vontade de poder em jogo nos valores em geral. Como dito, Nietzsche retira do genealogista as ideias de *objetividade* e *neutralidade*. O procedimento genealógico possui um aspecto criativo e produtivo. Ele não visa descrever "cientificamente" um certo estado de fato passado. Isto ratificaria os valores passados, justificando sua plausibilidade. Guiando-se pela idéia de *devir* a serviço do caráter autossuperador da vontade de poder, o genealogista tem como tarefa mobilizar os valores, criando novas medidas existenciais coniventes com o critério de saúde da própria vida. Para tanto, ele precisa *filosofar com o martelo*. Como Nietzsche esclarece no prefácio de *Crepúsculo dos ídolos*, a tarefa do martelo é "auscultar os ídolos..."[689]. Os ídolos possuem, na linguagem metafórica de Nietzsche, som *oco*. Eles assim o são porque o valor que eles são já não possui nenhuma densidade. Eles não mais viabilizam à vida a manutenção de sua dinâmica mais própria e perpetuam, assim, tipos existenciais adoecidos e estiolados. O *martelo* aparece como o diapasão que esclarece a densidade dos valores que nos determinam e os destrói, caso possuam som oco. Ao filosofar com o martelo, o genealogista engaja-se na tarefa de criar valores, caso os existentes sejam destituídos de densidade e vitalidade. Por isso, em *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche distingue os trabalhadores filosóficos dos autênticos filósofos. Os primeiros, paradigmaticamente representados por Kant e Hegel, justificam os valores existentes, sem avaliá-los. Assim, eles inventariam, mas nada criam. Já os autênticos filósofos são legisladores, porque seu "conhecer é criar"[690], pois determinam novas configurações da vontade de poder, sendo coniventes com o caráter deveniente da própria vida. Mas, por que isto é necessário? Por que os nossos valores *devem* ser auscultados com um martelo e recriados pelo legislador genealogista?

À medida que a genealogia perscruta as condições históricas de surgimento dos valores em geral, ela se depara com uma pluralidade de valores metafísicos que determinaram e ainda determinam a existência do homem ocidental. Como ficou claro no último tópico, os conceitos metafísicos são valores com pretensão de serem imutáveis e eternos. Eles não nasceram, nem terão termo. Sempre existiram e nunca deixarão de vigorar. Ao mostrar que estes conceitos são valores, Nietzsche quer dizer que eles são medidas existenciais produzidas por modos determinados de ser. Um tipo vital produziu estes conceitos para justificar-se e preservar-se como tal. Toda metafísica sempre esteve a serviço de certos interesses de

---

689 GD/CI, "Prefácio" (trad. PCS)

690 JGB/BM, § 211.

determinados tipos de vontade de poder. Como a eternidade e imutabilidade marcam essencialmente os valores metafísicos, Nietzsche mostrará que eles estão a serviço de um tipo existencial que necessita de estabilidade absoluta. Como a vontade de poder perfaz-se plenamente quando assume o devir como caminho de conquista e expansão do si mesmo (afeto de comando); um tipo vital que almeja estabilidade absoluta não consegue assimilar o devir como elemento necessário para a perpetuação de seu modo de ser. Por isso, tal tipo caracteriza-se por "fugir" do modo próprio de ser da vida para preservar-se. Consequentemente, ele determina-se à luz da doença. Ao plasmar conceitos metafísicos, o tipo adoecido neles justifica sua necessidade de estabilidade absoluta. Assim, a metafísica aparece como sintoma de doença existencial. Ora, Nietzsche percebeu que, a partir de Sócrates e Platão, os valores metafísicos se disseminaram em todo Ocidente, tornando-se hegemônicos na cultura. Disto decorre que eles condicionaram tipos vitais adoecidos e diminuíram o campo de instauração de valores coniventes com o caráter autossuperador da vontade de poder. Destarte, a crítica genealógica e seu sentido desconstrutivo e criativo justificam-se sobretudo por causa dos valores metafísicos hegemônicos no Ocidente. Por causa da recondução destes valores ao tipo psicofisiológico que os condiciona, levará Nietzsche a caracterizar os valores da tradição como niilistas, resignificando o próprio conceito de niilismo no interior de sua obra.

O projeto da transvaloração (*Unwertung*) dos valores nasce diretamente conectado com a necessidade de refundamentação do mundo a partir do acontecimento histórico da morte de Deus [691]. Por isso, a transvaloração dos valores depende essencialmente do conceito de vontade de poder, que redescreve o mundo após a assunção da crise dos pressupostos metafísicos da tradição. Isto se torna claro, se nos remetermos para o conhecimento do projeto não realizado da obra *A Vontade de Poder*. Em fragmento póstumo de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche deixa claro o vínculo entre vontade de poder e transvaloração, quando cita o título pretendido para a obra: "*A vontade de poder*. Tentativa de uma transvaloração de todos valores" [692]. A transvaloração depende da vontade de poder, conceito conectado diretamente, como já foi visto, com as conseqüências ontológicas da morte de Deus. À medida que a vontade de poder aparece em sua máxima clareza e intensidade através

691 Cf. CASANOVA, 2003, §21.

692 NF/FP 11 [411].

do sentido temporal do eterno retorno, pode-se dizer que um primeiro sentido da transvaloração dos valores é alcançado a partir destes dois conceitos. Vontade de poder e eterno retorno do mesmo são conceitos que caracterizam um novo princípio de determinação do real, que confere densidade ontológica ao mundo, sem reinscrever pressupostos metafísicos na interpretação do mesmo. No entanto, o mero fato de Nietzsche ter criado estes dois conceitos não esgota o conceito de transvaloração dos valores. Em um segundo momento, é necessário remeter a noção de vontade de poder ao problema da axiologia, reavaliando os conceitos da tradição como valores e esclarecendo o tipo psicofisiológico que os produziu. Esta remissão e reavaliação são realizadas pelo procedimento genealógico, que, como visto, reinscreve a noção da vontade de poder de que a genealogia esclarece a procedência psicofisiológica dos valores historicamente produzidos e os classifica como niilistas, à medida que deixa claro que o niilismo não se refere somente à dissolução do poder de determinação da metafísica ocidental, mas sobretudo ao tipo psicofisiológico que produz os valores metafísicos e deles depende para preservar-se existindo. Com esta recondução do niilismo ao problema da doença psicofisiológica do vivente humano é necessário um terceiro momento no projeto da transvaloração, a saber, criar novos valores, que forneçam medidas existenciais alternativas ao esteio axiológico adoecido do Ocidente. Neste sentido, a transvaloração é uma espécie de "máquina" dissolutora dos valores sedimentados da tradição, cujo lastro é o tipo psicofisiológico adoecido. Este caráter combativo tem como diretriz o aspecto agonístico da própria vontade de poder. Desconstruir os valores da tradição é, em última instância, mobilizar o jogo de forças que os produziu. Em outras palavras, a transvaloração exerce-se reinscrevendo na base axiológica ocidental aquilo que é próprio à dinâmica de realização do mundo, a saber, o devir. Por isso, toda destruição inerente à transvaloração não é mera aniquilação, mas reinscrição do devir no jogo de forças sedimentado da tradição. Este pressuposto é necessário, caso Nietzsche queira propor novos valores. É neste sentido que Nietzsche defende em *Ecce Homo* seu *pathos agressivo*:

> Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *páthos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (...) – A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa *não* consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo *honesto*. Quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando

se comanda, quando se vê algo abaixo de si, *não há* que fazer a guerra[693].

O caráter crítico-dissolutivo da transvaloração nietzschiana assenta-se no princípio mesmo de toda valoração: a vontade de poder. Como vimos, este conceito responde pelo princípio de singularização do ente (si mesmo) e pelo modo de ser das forças inerentes à composição de todo ente. O caráter autossuperador intrínseco à vontade de poder diz que, quanto mais embates entre as forças, mais o *si mesmo* intensifica seu poder de comando da malha vital do singular. Em outras palavras, a autossuperação faz do devir o caminho de conquista do singular. Quanto mais devir, mais ser o singular conquista. Disto se infere a necessidade da agonística na determinação dos entes em geral. Se todo valor emerge desta dinâmica, então, ela deve ser perpetuada de algum modo. O problema é que Nietzsche identificou a presença de imobilização deste jogo agonístico nos tipos de valores produzidos historicamente no Ocidente. A tarefa da transvaloração, enquanto produção de valores afiançados por condições psicofisiológicos saudáveis, depara-se com um horizonte axiológico calcificado, que inviabiliza a perpetuação da transparência da agonística das forças. Por isso, o *páthos agressivo* nietzschiano torna-se duplamente necessário: para ser conivente com o caráter conflitivo da vontade de poder e para opor-se ao horizonte axiológico cristalizado por ele legado. Como tal cristalização é sintoma do tipo vital que sustenta os valores ocidentais, Nietzsche se viu confrontado com a necessidade de dizer e fazer *Não*. Como ele mesmo diz: "Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz* Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão"[694]. Com esta *negação*, Nietzsche conquista a singularidade de seu projeto filosófico. O preço por ele pago, para realizar a afirmação de seu pensamento, está vinculado à sua oposição ao modo de valoração da tradição. Como tal oposição não é mera rejeição e aniquilação, Nietzsche a realiza de acordo com o caráter integrador e seletivo da vontade de poder que caracteriza a singularidade de seu pensamento. Como vimos, a integração é um aspecto necessário na dinâmica de realização da vontade de poder. Para que isso ocorra, o princípio de singularização do ente deve selecionar o que deve ou não ser apropriado por sua malha vital. Neste sentido, o *Não* nietzschiano deve ser entendido à luz da dinâmica seletiva e integradora da vontade de poder. Nietzsche não se relaciona com a

---

693 EH/EH, ''Por que sou tão sábio", §7 (trad. PCS).

694 Ibidem, "Para além de Bem e Mal", §1 (trad. PCS modificada).

tradição aniquilando-a. Antes, ele se relaciona com ela apropriando-se de elementos que dela devem ser integrados no seu projeto de reconfiguração dos esteios psicofisiológicos do Ocidente e selecionando o que não cabe nesta tarefa. Por isso, Nietzsche se apropria de diversos conceitos e noções da tradição, mas perverte seus sentidos, já que os posiciona no seu modo de valoração. Ideias como eternidade, identidade, propriedade, corpo, consciência, pensamento, criação, ideal, prazer, sofrimento etc., que são pertencentes à tradição, são nitidamente integradas por ele em sua tarefa transvaloradora. Ao mesmo tempo, a construção de tipologias mostra sua relação integradora com personagens históricos, virtudes, morais da tradição. Neste sentido, como a transvaloração opõe-se ao modo niilista de valoração, o que importa a Nietzsche ao "fazer *Não*" é confrontar-se com a hegemonia da base psicofisiológica adoecida do Ocidente, não para aniquilá-la, mas para abrir campo para outro tipo vital e para os novos valores que dele possam nascer. A transvaloração, portanto, não é uma assepsia da tradição, mas a tentativa de mobilização do campo de produção de valores onde o tipo vital adoecido sempre foi o esteio hegemônico. Por isso, perversão e seletividade fazem parte deste projeto.

O caráter "engajado" do procedimento genealógico ganhou agora clareza. Ele se inscreve na necessidade de transvaloração dos valores e no embate com o modo niilista de valoração hegemônico no decorrer da história ocidental, que vem determinando o corpo que somos e o campo atual de determinação das novas criações axiológicas. A produção axiológica niilista no Ocidente tornou-se hegemônica com o cristianismo. Por isso, a transvaloração nietzschiana se viu desafiada a confrontar-se com ele e a promover assim o maior de seus embates. Mas, se o dizer e fazer *Não* devem orientar esta tarefa, não menos importante devem ser o fazer e dizer *Sim*. A partir da luta travada contra as bases psicofisiológicas do cristianismo, Nietzsche pôde dizer seu sim triunfal a outro Deus: *Dionísio*. Neste, Nietzsche encontrará a eternidade como horizonte de determinação da vontade de poder, dando, por fim, um nome próprio ao sagrado que ele concebeu através da assunção radical da morte de Deus e da tarefa de transvaloração dos valores da tradição. Para que isto seja compreendido, é necessário indagar agora: por que Nietzsche compreende o cristianismo como o maior disseminador do modo niilista de valoração e de suas bases psicofisiológicas adoecidas? Como Nietzsche utilizará o procedimento genealógico em sua abordagem?

3.2 **Nietzsche como anti-Cristo e anti-Cristão: o sentido afirmativo da desconstrução do edifício psicofisiológico cristão**

O presente capítulo guia-se, como já dito, pelo fio condutor da crítica nietzschiana do cristianismo e pretende mostrar como Nietzsche afirma o Deus Dionísio como metáfora de seu conceito supremo do sagrado. Consequentemente, Dionísio aparece com a "mais elevada vontade de poder", conjugando tempo e eternidade além de dotar o mundo de densidade ontológica. Tal afirmação não acontece aleatoriamente. Ela é consequência direta do caráter agonístico da vontade de poder. Como esta perfaz-se em meio a um sempiterno embate entre forças antagônicas, é neste jogo conflitivo que o singular se conquista e se supera. À medida que tal dinâmica determina o ser de tudo que é, também ela caracteriza o próprio filosofar nietzschiano, que, para superar-se e preservar na singularidade, tem de impor-se ante as cristalizações valorativas da tradição. Neste sentido, Nietzsche inscreve o próprio filosofar na dinâmica da vontade de poder, o que o leva a posicionar seu pensamento em meio ao jogo interpretativo que constitui o mundo. No entanto, o exercício do pensamento é delimitado pelo "lugar" em que se insere. Tal *tópos* é o momento histórico em que o filósofo se situa. Como toda história desdobra-se à medida que há alternância do jogo de forças que permeiam e estruturam povos, etnias, singulares humanos etc., e como todo momento ou época histórica deflagra um arranjo particular destas forças, todo filósofo exercita seu pensamento no interior de unidades complexas relativas de forças. Por isso, todo filosofar é histórico e, para consentir como o jogo agonístico das forças que estruturam a história, deve mobilizar as próprias cristalizações históricas. É neste sentido Nietzsche afirma, em aforismo parcialmente reproduzido anteriormente:

> *Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores:* eles dizem "*assim* deve ser!", eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu "conhecer" é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder* [695].

Como já dito, todo pensamento que se determina de acordo com a dinâmica da vontade de poder é legislador, pois instaura medidas ontológicas singulares, já que não reproduzem aquelas legadas historicamente. O pensamento portanto produz novas possibilidades axiológicas para determinar e condicionar o vivente humano. Por esta

---

695 JGB/BM § 211 (PCS)

característica, "'conhecer' é criar". Em um primeiro momento, esta definição descontroi a ideia de conhecimento enquanto reconhecimento. O conhecimento não é mais a condução de algo a ser conhecido a algo *já* conhecido[696], como por exemplo no kantismo, onde o conhecimento se reduz à condução dos dados empíricos fornecidos pela sensibilidade às categorias *a priori* determinadas no entendimento do sujeito cognoscente. Não há mais como sustentar a dicotomia moderna entre sujeito e objeto na ideia de conhecimento nietzschiana, pois a ideia de mundo como jogo agonístico de forças não possibilita isolar o homem deste mesmo jogo, para que ele possa representá-lo "objetivamente". Todo conhecimento já é sempre interessado. Por isso, o conhecimento diz respeito às conformações vitais humanas, sustentadas pelos valores que elas mesmas engendram. Consequentemente, o conhecimento é produção de medida ontológica existencial, o que equivale a dizer que todo conhecimento é legislador, na medida que a lei se estabelece por meio dele. No entanto, esta auto-legislação não da conta inteiramente da conexão entre conhecimento e criação. O processo criativo inerente ao conhecimento não se reduz ao singular. Ele repercute na rede social onde o próprio singular se determina. Por isso, o pensamento deste mobiliza os demais sentidos ou valores historicamente instituídos e historicamente legados pelo singular. Ou seja, todo conhecimento é criativo porque inscreve-se no jogo agonístico das interpretações históricas das quais faz parte. Assim, o conhecimento não pode reduzir-se à reprodução representativa do "em si" do ente, como acontece com a "vontade de verdade", ainda baseada "numa *crença metafísica*"[697]. Tal tipo de vontade possui interesse evidente: justificar um modo de ser que necessita do recurso metafísico para estabilizar-se. Contrariamente, o tipo de conhecimento que se identifica com a tarefa de produção axiológica nada mais é que vontade de poder, em seu sentido pleno ou autoafirmativo.

A identidade entre pensamento e criação acontece, em Nietzsche, no projeto genealógico, que, guiado pelo fio condutor do *corpo*, determina a qualidade psicofisiológica dos tipos históricos legados, que se inscreve no arcabouço axiológico do Ocidente. À medida que esse arcabouço é marcado por valores coniventes com a dinâmica de realização da vontade de poder, ele passa a ser orientado pelo projeto de transvaloração dos valores da tradição. Tal projeto não somente almeja perverter os signos conceituais metafísicos, mas pretende sobretudo produzir tipos vitais saudáveis não condicionados por valores

---

696 Esta ideia também é criticada por Nietzsche em FW/GC, §355.

697 FW/GC,§344.

expressamente niilistas. Este projeto transvalorador, guiado pelo procedimento genealógico, insere Nietzsche no jogo de interpretações de seu tempo. Consequentemente, como dito anteriormente, Nietzsche vê-se compelido a enfrentar a hegemonia de uma pluralidade de valores niilistas e de tipos vitais adoecidos correlatos. À medida que seu tempo, que também é o nosso, é norteado por valores de matriz cristã, o cristianismo será para ele a interpretação mais forte a ser enfrentada. Se toda vontade de poder, para afirmar sua singularidade, *deve* incorporar princípios interpretativos (forças) antagônicos para que Nietzsche afirme a vontade de poder que ele enquanto pensador é, é necessário empreender um embate decisivo com o cristianismo. Mas, por que não Platão ou o pensamento moderno? Por que o cristianismo é o principio interpretativo mais forte, para Nietzsche? No prólogo de *Para além de Bem e Mal*, ele diz:

> A filosofia dos dogmáticos foi, temos a esperança, apenas uma promessa através dos milênios: assim como em época anterior a astrologia, a cujo serviço talvez se tenha aplicado mais dinheiro, trabalho, paciência, perspicácia do que para qualquer ciência verdadeira até agora: a ela e a suas pretensões "supraterrenas" deve-se o grande estilo da arquitetura na Ásia e no Egito. Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela Terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo. Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si. Mas agora que está superado, agora que a Europa respira novamente após o pesadelo, e pode ao menos gozar um sono mais sadio, somos nós, *cuja tarefa é precisamente a vigília*, os herdeiros de toda a força engendrada no combate a esse erro. Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda 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 realmente Sócrates o corruptor do 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 o cristianismo é platonismo para o "povo" – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia mais na Terra: como arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria (...)[698]

Esse extenso texto assinala uma consideração dúbia em relação ao pensamento dogmático. Em um primeiro momento, ele não é completamente desprezível, pois a arquitetura antiga na Ásia e no Egito, por exemplo, deve a este tipo de pensamento. O pensamento dogmático, como no caso da astrologia, possui uma faceta produtiva. No entanto, o platonismo, com sua invenção do "puro espírito e do bem em si ", foi o "mais persistente e perigoso dos erros". Negando o perspectivismo inerente a toda informação vital, o platonismo perverteu a própria "lógica" da existência, dicotomizando o mundo em segmentos ontológicos qualitativamente distintos e opostos. Apesar de Nietzsche dizer explicitamente que a Europa

---

698 JGB/BM "Prólogo" (trad. PCS)

de certo modo superou o pesadelo do platonismo, a luta contra este gerou "uma magnífica tensão do espírito". A luta contra o platonismo não se deu explicitamente contra o pensamento de Platão ou mesmo de Sócrates. O platonismo em questão nada mais é que o cristianismo, enquanto este é considerado "platonismo para o 'povo'". O que Nietzsche entende aqui por cristianismo é o veículo disseminador do caráter metafísico e dogmático inerente ao platonismo em escala global. Todo Ocidente recebe as marcas do platonismo a partir do momento em que o cristianismo, ao disseminá-lo, o torna hegemônico. Em outras palavras, o cristianismo é a popularização do platonismo porque eleva a dicotomia sensível/suprassensível (espírito puro e bem em si) a princípio hegemônico das múltiplas formações gregárias ocidentais. A pluralidade de comportamentos, saberes, estilos artísticos, paradigmas políticos, expressões religiosas, conceitos morais etc. passa a ser determinada pelas marcas do platonismo, à medida que o cristianismo ascende ao primeiro plano nas sociedades ocidentais. Ora, se Nietzsche diz de algum modo que o platonismo está superado não é porque ele deixou de existir. O platonismo metamorfoseou-se e, com ele, também a hegemonia cristã. Na época da morte de Deus, em que se insere a fala de Nietzsche, as dicotomias platônicas esvaíram-se, porém, o eixo psicofisiológico que as tornou possível perpetuou-se mascarado de *saber científico*[699]. Ao mesmo tempo, a modernidade, mesmo sob a égide do colapso da metafísica, perpetua o eixo axiológico inerente ao cristianismo, reinscrevendo assim a hegemonia ocidental do platonismo. A superação afirmada acima por Nietzsche não é uma transvaloração. Por isso, é o cristianismo, enquanto "platonismo para o 'povo'" e enquanto eixo axiológico orientador e possibilitador da modernidade, que aparece como princípio interpretativo mais forte. É a ele que Nietzsche deve opor-se, pois é no cristianismo que se encontra a consolidação do esteio axiológico e psicofisiológico niilista do Ocidente. Sem a sua crítica, a tarefa da transvaloração não é viável e o niilismo não pode ser superado em seu princípio de determinação. Neste sentido, cabem as seguintes palavras de Giacóia Júnior acerca da tarefa nietzschiana de superação do niilismo através da crítica transvaloradora do cristianismo:

> Isso implica, por seu turno, dupla pressuposição: de um lado, implica compreender a gênese e o processo histórico do Niilismo europeu a partir de um horizonte de inteligibilidade aberto pela interpretação filosófica da essência do Cristianismo; e, por outro, implica uma autocompreensão dialética da filosofia nietzschiana e do caráter singular de sua inscrição na História do Ocidente, como negação e superação do Niilismo [700].

---

699 Cf. GM/GM,III,§§23-26 e FW/GC, § 344.

700 GIACOIA JÚNIOR, 1999, p.34.

A tarefa primordial do presente tópico não é outra senão reconstruir a crítica nietzschiana do cristianismo, preparando o "solo hermenêutico" para uma reta compreensão de sua afirmação do Deus Dionísio como Deus alternativo `as deidades ocidentais sustentadas pela compreensão metafísica do mundo. O fio condutor desta empreitada é a obra *O anticristo.* Isto por algumas razões de ordem metodológica. Em fragmento póstumo datado de setembro de 1888[701], Nietzsche expõe um esboço de uma obra jamais publicada chamada *Transvaloração de todos os valores.* A obra seria composta de quatro livros. O primeiro deles seria justamente *O anticristo.* Desta tetralogia, somente *O anticristo* foi escrito. No entanto, o próprio Nietzsche considerou que esta obra havia executado todo o projeto da obra *Transvaloração de todos os valores*[702]. O encaminhamento de sua crítica genealógica já estaria, portanto, movendo-se no horizonte da transvaloração dos valores da tradição[703]. Por outro lado, em *O anticristo,* Nietzsche detém-se pormenorizadamente na análise genealógica de diversos elementos do cristianismo, mostrando nuances desta tradição e deixando claro suas estratégias de tematização. Mais que em outros livros publicados, em *O anticristo,* Nietzsche deixa patente o que propriamente está em jogo em sua compreensão do cristianismo e como esta tradição tornou-se hegemônica. Ao mesmo tempo, em suas estratégias de tematização do cristianismo neste livro, Nietzsche operacionaliza diversos conceitos derivados diretamente dos desdobramentos ontológicos da morte de Deus. Isto já mostra a importância desta obra para os propósitos da presente investigação. É claro que outras obras e anotações de Nietzsche serão levadas em conta para a reconstrução aqui proposta. No que concerne à caracterização nietzschiana do cristianismo, o eixo em torno do qual ela gira é certamente a noção psicofisiológica de *décadence* e sua relação essencial com a finitude do vivente humano. Neste sentido, deve-se agora indagar: O que Nietzsche entende por *décadence*? Como este conceito se relaciona com a finitude? Até que ponto *décadence* e finitude são importantes para a abordagem genealógica que Nietzsche empreende do cristianismo?

---

701 Cf. NF/FP 19 [8].

702 Cf. Carta a George Brandes de 20 de novembro de 1888.

703 Cf. BARROS, 2002, capítulo IV

3.2.1 *Décadence* psicofisiológica e o problema da finitude

O conceito de *décadence* estrutura toda a tematização nietzschiana do cristianismo e do tipo Jesus. O primeiro caracteriza-se por ser uma "*Décadence-Religion*"[704]. Já Jesus é um *tipo décadent*[705], porém, sua *décadence* não se identifica com aquela referente ao cristianismo. Neste sentido, torna-se evidente que a compreensão nietzschiana de *décadence* não possui homogeneidade. Antes, este termo é polissêmico em sua obra, como acontece com outras de suas noções conceituais. Por outro lado, à medida que Nietzsche utiliza o mesmo conceito para caracterizar expressões vitais diferenciadas isto ocorre porque há algum elemento comum no conceito de *décadence* que permite esta diferenciação assinalada. Trata-se, então, de questionar que elemento comum é este e como ele possibilita e abarca estas modificações significativas. Para responder estas questões, é mister que se mencione o fato de Nietzsche ter se apropriado da ideia de *décadence* presente na obra de Paul Bourget, sobretudo em *Essais de Psychologie Contemporaine.* Apesar da expressão *décadence* aparecer na obra nietzschiana em fragmento póstumo datado entre final de 1876 e verão de 1877 [706], ao tematizar a obra *Dom Quixote,* de Cervantes, sua caracterização filosófica se dá somente após 1883, quando Nietzsche deparou-se com a obra citada de Bourget. A importância deste encontro aparece na interpretação nietzschiana da obra de Wagner [707]. No entanto, este conceito rapidamente se dissemina em sua obra tardia, em diversas de suas avaliações psicofisiológicas, seja da arte, da moral, da política, da religião, das formações sociais etc. Isto não significa que Nietzsche operacionalizou um conceito de Bourget, inscrevendo-o em seus temas e questões particulares. Trata-se de algo diferente: Nietzsche apropria-se do conceito de Bourget e o *recaracteriza,* segundo a "lógica" da vontade de poder em sua variação niilista. Isto porque a própria compreensão bourgetiana de *décadence* abre espaço para tal *metamorfose conceitual.* Se o que está em jogo neste momento é caracterizar os *principais* elementos presentes no conceito nietzschiano de *décadence* e as variações que este conceito possui em *O anticristo,* então, cabe antes de tudo perguntar: quais são os principais traços do conceito de *décadence* em Bourget? Uma rápida explicitação destes elementos abre o campo necessário para um reto entendimento da compreensão nietzschiana de *décadence.* Para tanto, uma passagem dos

---

704 GIACOIA JÚNIOR,1997, p.20-34.

705 Cf. AC/AC, §31.

706 Cf. NF/FP 23[140].

707 Cf. NF/FP 24[6] do inverno de 1883.

Essais é esclarecedora:

> Como um organismo, ela (a sociedade, nossa observação) organiza-se numa federação de organismos menores, que organizam-se eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo social funcione com energia, é preciso que os organismos menores funcionem com energia, é necessário que as células que os compõem funcionem com energia, porém com uma energia subordinada. Se as energias das células torna-se independente, os organismos que compõem o organismo total param igualmente de subordinar sua energia ao organismo que compõem o organismo total e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto. O organismo social não foge desta lei. Ela entra em *décadence* assim que a vida individual exagera sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade (...) Um estilo de *décadence* é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase e esta se decompõe para dar lugar à independência da palavra[708].

O texto acima descreve a compreensão bourgetiana de *décadence*. Como salta aos olhos nessa passagem, sua compreensão de *décadence* expressa-se em dois âmbitos distintos. De um lado, a *décadence* aparece nas formações sociais e possibilita a Bourget a identificação e análise de um determinado fenômeno sócio-histórico. Por outro lado, a *décadence* manifesta-se na literatura moderna. O que permite a transição conceitual entre estes âmbitos distintos e a possibilidade de criação de uma relação de analogia é o caráter dissolutor da *décadence*, que desarticula uma determinada unidade orgânica. Pensada à luz da ideia de *organismo*, a *décadence* para Bourget instaura-se quando um sistema de subordinação, que preserva o organismo coeso, se corrompe. Uma sociedade, pensada à luz do paradigma orgânico, é "uma federação de organismos menores". Estes organismos, por sua vez, organizam-se "numa federação de células". Para que haja um organismo, é necessário que as micro-unidades que o compõem relacionem-se mutuamente. Tal relação não pode ser pensada de modo desarticulado, pois, para que um organismo se estabeleça, é necessário coesão entre os múltiplos elementos que o determinam. Seu funcionamento depende justamente do grau de coesão destas micro-unidades (células, na linguagem de Bourget). Quanto mais unidade tem o organismo, mais *energia* ele possui. O que Bourget chama de energia, neste sentido, é a capacidade de um organismo funcionar unitariamente, sem perder sua coesão e sem suprimir a diversidade que o integra. Para que haja esta totalidade de elementos diversos funcionando como "totalidade viva", é necessário o estabelecimento de uma ordenação das "células" do organismo. A ordenação instaura um processo de *subordinação*, onde as energias de cada célula são hierarquizadas. A hierarquia não aniquila as singularidades celulares, mas relaciona suas energias convergentemente, fazendo-as "trabalhar" em conjunto. A diferença das energias não gera, deste modo, dissipação, mas coesão e unidade. Esta totalidade caracteriza

---

708 BOURGET, 1993, p.14. Cf. a interpretação de OLIVEIRA (2008) desta passagem.

para Bourget uma sociedade. Ora, a *décadence* social irrompe justamente quando "a energia das células se torna independente". A independência das micro-unidades que formam o organismo rompe a convergência de suas energias e estabelece a anarquia no interior da unidade orgânica. Justamente esta anarquia "constitui a *décadence* do conjunto". Se isto acontece na sociedade, não é diferente na literatura. Para Bourget, a *décadence* literária aparece no "estilo de *décadence*". É no estilo, portanto, que se encontra a organicidade da obra, o que indica que todo livro é compreendido por Bourget como uma unidade orgânica de uma pluralidade peculiar. Livros são escritos por palavras, que formam páginas, que, no seu conjunto, constituem a obra literária. Como na "lógica social", a "vida" do livro depende da convergência das energias das palavras e páginas. Quando isto não acontece, então, a *décadence* literária se estabelece e a anarquia dissolve a unidade da obra. O que está em jogo na ideia bourgetiana de *décadence* é a irrupção da anarquia nos átrios de uma unidade orgânica formada pela subordinação das energias provindas dos diversos elementos que compõem o organismo. A falta de integração destas energias é, portanto, a condição de possibilidade da *décadence.*

Nos *Essais,* Bourget assinala que a *décadence* manifesta-se plenamente na obra de Baudelaire. Nele, aparece a falta de sintonia dos escritos com sua época. Ao mesmo tempo, seus textos deixam vir à luz a desagregação da sociedade ocidental moderna. Neles, o homem moderno não aparece integrado nas circunstâncias mundanas em que vive. Há, portanto, em Baudelaire uma teoria da *décadence* e a voz da *décadence* em que o próprio Baudelaire vive. Baudelaire, portanto, dá voz à lógica social novecentista e aos impasses existenciais do homem desta época. Se Nietzsche se interessa por este conceito de Bourget, não quer dizer que ele tenha sido apropriado para caracterizar tão-somente a anarquia social e literária. Com Nietzsche, a *décadence* passa a referir-se, primeiramente e sobretudo, à semântica da vontade de poder, consequentemente, à dinâmica de realização do vivente humano. Para caracterizar inicialmente a apropriação nietzschiana deste conceito, dois textos de 1888 devem ser reproduzidos e analisados a seguir. São eles:

> Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula 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 imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, "liberdade individual", em termos morais – estendendo á 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. 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: á justaposto, calculado,

> postiço, um artefato [709].
>
> Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um processo fisiológico também, uma *décadence*[710].

A caracterização nietzschiana inicial do conceito de *décadence* parece repetir, na íntegra, a definição de Bourget acerca da *décadence* literária. Isto não é à toa. A passagem acima de *O caso Wagner* refere-se, primeiramente, a este tipo de *décadence*. Neste sentido, ela apropria-se da definição anteriormente exposta de Bourget. Em um primeiro momento, Nietzsche deixa claro que a *décadence* literária diz respeito à dissolução da unidade entre palavra e frase. É que sua caracterização segue uma ordem de complexificação ascendente. No caso da literatura, o menor elemento que a compõe é a palavra. No texto, seu sentido se manifesta na articulação com outras palavras. Desta composição nasce a frase. A dissolução da unidade entre palavra e frase se dá à medida que o sentido da palavra é estabelecido fora de sua articulação com outras palavras. A palavra, então, "se torna soberana e pula fora da frase". Avulsa, cada palavra manifesta sua força significativa fora de sua conexão com as demais palavras que formam a frase. Esta dissolução, no entanto, não caracteriza por inteiro a *décadence* literária. Uma segunda dissolução faz-se visível. Como toda obra literária é formada por páginas e estas por frases, as frases formam o segundo elemento mais simples na estruturação de uma obra. Assim, à medida que a dissolução marca essencialmente o conceito de *décadence*, na *décadence* literária, as frases não formam uma unidade orgânica na página. Ao mesmo tempo, as páginas também não se articulam hierarquicamente entre si. Por isso, a obra inteira perde unidade. Esta escala de dissolução foi descrita por Nietzsche para mostrar que, em toda *décadence* literária, a dissolução dos seus elementos constitutivos faz-se presente. Disto decorre a anarquia mencionada por Bourget e apropriada por Nietzsche. No lugar do conceito de energia, que em Bourget caracteriza a atividade tanto dos elementos em jogo na totalidade orgânica da obra (e da sociedade) quanto desta mesma totalidade, Nietzsche usa o conceito de vida. A *décadence* literária se define então "Pelo fato de a vida não mais habitar o todo". Na insubordinação dos múltiplos elementos constitutivos da obra literária a uma estruturação hierárquica destes mesmos elementos, está o cerne da *décadence* literária. Ora, para Nietzsche, este tipo de *décadence* deixa transparecer a lógica de toda e qualquer *décadence.* Como ele mesmo diz, após caracterizar a *décadence* literária: "Mas isto é

---

709 WA/CW, §7 (trad.PCS)

710 AC/AC, §17 (trad.PCS)

uma imagem para todo estilo da *décadence:* a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, 'liberdade individual', em termos morais – estendendo à teoria política, 'direitos iguais para todos'". O que está em jogo na caracterização nietzschiana da *décadence* literária é o modo de ser de "todo estilo da *décadence"*. A *décadence* possui estilo porquanto ela é um traço singular característico de certas formações vitais específicas. Justamente por isso, a ideia de *décadence* em geral só pode ser entendida a partir de um princípio ontológico determinante do todo. Se Bourget entendeu a *décadence* somente nos âmbitos social e literário, Nietzsche a estende para a "vida" da totalidade do mundo. Por isso, a anarquia das subunidades que constituem a obra literária é somente um tipo particular de anarquia das subunidades que determinam o mundo. Como visto ao longo da presente investigação, as subunidades que constituem o mundo são os centros perspectivísticos de força, cuja natureza é vontade de poder. É por isso que Nietzsche conecta *décadence*, anarquia e vontade, na passagem acima de *O caso Wagner*. Isto fica ratificado na passagem citada de *O anticristo*: "Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um processo fisiológico também, uma *décadence*". Dito de outro modo, o enfraquecimento da vontade de poder instaura um processo fisiológico chamado *décadence*. Consequentemente, por ser um processo fisiológico, a *décadence* refere-se à dissolução de um corpo, de uma unidade vital determinada. Mas, se é assim, como Nietzsche entende a relação entre perda de vontade de poder e "anarquia dos átomos"? Isto não seria reinscrever hipóstases metafísicas tanto no conceito de vontade de poder quanto na ideia de átomo? Como se perde vontade de poder, se ela não é um tipo de substância que se degenera? Como pensar em "átomos" na dinâmica da vontade de poder?

Essas últimas questões só podem ser respondidas, caso se leve em conta o perspectivismo nietzschiano. Por causa deste, o significado de um termo é dado pelo jogo de forças que o sustenta. Neste sentido, ao relacionar anarquia dos átomos, *décadence* e declínio da vontade de poder, Nietzsche não está reinscrevendo neste último conceito qualquer tipo de hipóstase. Antes, ele está descrevendo um determinado modo de realização da própria vontade de poder. Como visto, por vontade de poder Nietzsche entende a "lógica" das relações entre princípios interpretativos diversos. Estes, chamados de força, só se determinam em meio ao embate com outros princípios congêneres. À medida que não há nenhuma instância que os fundamente para além ou aquém deste jogo agonístico, eles mesmos "fundamentam" as diversas configurações do real. Neste sentido, e somente nele, as forças podem ser chamadas de "átomos". Elas são os princípios indivisíveis que determinam o

mundo, porque elas são o princípio indivisível que determina o mundo, porque elas são o princípio não substancial estruturador do ente. Para formar o singular, os "átomos-forças" devem engendrar hierarquias de duração relativa. Se vontade de poder é o modo de ser de cada força, à medida que o conjunto hierárquico de forças forma *um* corpo determinado, este singular é *uma* vontade de poder, no sentido de que sua unidade depende de um vetor sistematizador do conjunto de forças que o determina. Neste caso, *a* vontade de poder refere-se ao centro perspectivístico mais forte, responsável pela coesão da hierarquia que determina o singular. Por isso, ao falar de declínio da vontade de poder, Nietzsche não está se remetendo a nenhum princípio substancial, mas somente ao princípio hierarquizador da totalidade que forma o singular. *A* vontade, então, é aqui a resultante de um embate entre forças distintas. Como disse Nietzsche em *O anticristo*: "o velho termo 'vontade' serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estilos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: - a 'vontade' não 'atua' mais, não move mais..."[711] Se *a* vontade de poder remete-se ao princípio de estruturação e hierarquização do corpo que um determinado ente é, o que Nietzsche chama de declínio da vontade de poder é justamente a diminuição da intensidade do centro perspectivístico mais forte que estrutura o singular em questão. Quando isto ocorre, os "átomos" (forças) que lhe são inerentes perdem coesão e anarquizam o corpo de que fazem parte. A este processo Nietzsche denomina de *décadence.* Ora, se todo singular tem duração relativa, então, o fenômeno da *décadence* tem que ser entendido como inerente à dinâmica da vontade de poder. Dois fragmentos póstumos da primavera de 1888 registram a "naturalidade" da *décadence*:

> Conceito de "*décadence*": O *declínio*, a *decadência*, a *escória* não são nada que deva se em si mesmo condenado: são uma consequência da vida, do acréscimo de vida. O fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer elevação e progresso da vida: não está em nossas mãos qualquer elevação e progresso da vida: não está em nossas mãos *suprimi-la*. A razão quer, ao contrário, que se lhe faça justiça[712].
>
> A *décadence* mesma não é alguma coisa que se *poderia combater*: ela é absolutamente necessária e própria do todos os povos e épocas. O que se deve combater com todas as forças é a inserção do contágio nas partes saudáveis do organismo[713].

Esses dois fragmentos registram claramente a naturalidade da *décadence* nas formações singulares da vida. Como já foi dito, a *décadence* assinala o declínio de uma *unidade relativa*

---

711 AC/AC, §14 (trad. PCS)

712 NF/FP 14 [75].

713 NF/FP 15 [31].

vital. O princípio perspectivístico que responde pela singularização perde sua capacidade de sistematização das demais perspectivas e a unidade do singular entra em um processo de dissolução engendrado pela anarquia de suas forças constitutivas. Isto está explícito no segundo fragmento acima. A dissolução da unidade de povos e épocas é compreendida à luz da "lógica" do organismo. No entanto, Nietzsche chama a atenção para o fato de que a *décadence*, mesmo que não deva ser suprimida devido à sua naturalidade, deve ao menos ser combatida em sua tendência de infecção da totalidade orgânica. Isto é necessário porque Nietzsche pensa a *décadence* orgânica à luz da lógica da vontade de poder. Esta pode desarticular-se, porém, necessita conquistar um novo princípio perspectivístico de unificação da totalidade das forças para engendrar *um* corpo, pois, sem formar um corpo, não há possibilidade de formação da singularidade do ente. Isto mostra que o problema da *décadence* se articula com a necessidade de relacionar o declínio de uma configuração vital com a tarefa de produção de uma nova figura do singular, a partir das forças saudáveis que não se enfraqueceram no movimento mesmo de declínio. Por outro lado, o primeiro fragmento acima reproduzido mostra que a decadência acontece mesmo no movimento ascendente do singular. O "acréscimo de vida" gera também a necessidade da *décadence.* Se lembrarmos que todo acréscimo de vida identifica-se com o movimento de autossuperação da vontade de poder, então, pode-se pensar a decadência no sentido da realocação das forças em jogo no singular, a partir da entrada de novas forças e do movimento de autossuperação empreendido pela perspectiva de comando do singular, quando estas novas forças são por ela apropriadas. Neste sentido, o movimento de ascendência do singular inscreve nele mesmo a dissolução do "lugar" ocupado por diversas forças que formam seu corpo. Apesar deste sentido poder ser considerado "positivo" ou " afirmativo", não é ele que caracteriza a maioria dos textos nietzschianos que operacionalizam o conceito de *décadence*. Neste, o que está em jogo é sobretudo a dissolução do singular e a anarquia de suas forças. Trata-se, portanto, de um *processo* de desagregação e não de um estado definitivo. Se Nietzsche quer defender as forças saudáveis mesmo dentro do movimento de corrupção do singular, é porque ele não quer fugir do *processo da décadence*, mais criar uma estratégia saudável para relacionar-se com ele[714]. Ele almeja fazer do declínio do singular o lugar e oportunidade de produção de uma nova figura do próprio singular. Em outras palavras, o que está em jogo para Nietzsche na caracterização da naturalidade da *décadence* é a positividade da finitude do vivente. Pode-se

[714] Sobre a *décadence* enquanto processo, Cf. GIACOIA JÚNIOR, 1997, p.21-22

perceber isto claramente no capítulo “Da morte livre”, de *Assim falou Zaratustra.* É assim que Zaratustra afirma:

> Muitos morreram demasiado tarde e alguns, demasiado cedo. Ainda soa estranha a doutrina: “Morre a tempo!”
>
> Morre a tempo: é o que ensina Zaratustra.
>
> Sem dúvida, quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo? Antes não tivesse nascido! – É assim que aconselho os supérfluos.
>
> Mas também os supérfluos levam sua morte muito a sério e também a mais vazia das nozes quer ser quebrada.
>
> Todos dão importância à morte; no entanto, ainda a morte não é uma festa. Ainda os homens não aprenderam como se consagram as festas mais bonitas.
>
> Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um aguilhão e promessa.
>
> Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo; morrer vitorioso, rodeado de gente esperançosa a fazer auspiciosas promessas.
>
> Seria mister aprender as morrer assim; e não deveria haver festa na qual um moribundo não consagrasse os juramentos dos vivos.
>
> Morrer assim é a melhor das mortes; a segunda, porém, é: morrer em combate e prodigalizar uma grande alma (...)
>
> Vive gente em demasia e por tempo demais fica pendurado em seu galho. Possa vir uma trovoada que sacuda da árvore todos esses frutos podres e bichados!
>
> Possam vir os pregadores da morte *rápida*! Seriam, para mim, as verdadeiras trovoadas e os sacudidores das árvores da vida! Mas ouço somente pregar a morte lenta e a paciência para com tudo o que é “terrestre”(...)
>
> Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador quando não é mais tempo de dizer sim: entende, assim, melhor da vida e da morte.
>
> Que a vossa morte não seja uma blasfêmia contra o homem e a terra, meus amigos: isto eu rogo ao mel de vossas almas[715].

Zaratustra é adepto da doutrina que diz: “Morre a tempo!” Não se trata de algum tipo de apologia do *suicídio.* Não é o gozo pela auto-aniquilação que está aí em jogo. Antes, trata-se do tempo certo da morte, que se conjuga com o tempo certo da vida. Como pergunta Zaratustra: “quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo?” O que está em jogo neste pensamento é exatamente o *tempo kairológico*, que determina o *ritmo* da existência e a medida balizadora do devir do vivente. Isto assinala que o devir do vivente não acontece desordenadamente. É mister que haja uma medida a partir do qual seu devir possa ser experimentado cadenciadamente. Como diz o livro bíblico do *Eclesiastes*: “Há um momento para tudo e em tempo para todo propósito debaixo do céu. Tempo de nascer e tempo de morrer” (Ecl 3,1-2). O tempo certo de cada singular não pode ser outro senão aquele referente à capacidade de perpetuação de seu afeto do comando. Enquanto a perspectiva estruturadora do corpo que o singular é conseguir perpetuar seu poder de hierarquização das demais perspectivas congêneres, ela garante seu tempo de vigência. Seu tempo de duração refere-se, então, à capacidade de o afeto do comando do singular prosseguir em seu movimento autossuperador. Quando não é mais possível isto vigorar, então, surge o tempo de sua morte.

---

715 Za/ZA, I, “Da morte livre” (trad. M.S. modificada)

Esta morte, diz Zaratustra, é a “morte que aperfeiçoa”, pois ela é sinal de um tipo de vitória. Quem morre assim, diz Zaratustra, morre em festa, rodeado de “gente esperançosa”. Para caracterizar esta morte, Zaratustra a conecta ao tema da liberdade. A liberdade se conquista *na* e *para* morte. Levando em conta que o que está em jogo na morte é o ocaso do princípio de singularização do vivente e sabendo que este princípio precisa sucumbir quando não pode mais conduzir o singular em seu movimento ascensional (autossuperação), a liberdade alcançada *na* e *para* morte refere-se à experiência do ocaso de um determinado corpo que não consegue mais sustentar-se segundo a dinâmica da vontade de poder. Quando um afeto do comando não mais consegue comandar e estruturar as forças que sustentam o singular, se ele consente com sua dissolução, ele abre espaço para uma nova esperança: conquistar um outro princípio de estruturação, ou seja, uma outra configuração de sua malha vital. Ao mesmo tempo, ele morre a tempo e, assim, celebra a vitória de ter sido tudo que pôde ser durante o tempo que conduziu o vivente em questão. Assim, ele é livre *para* a morte, porque não faz da dissolução um entrave, mas um elemento necessário para consumação de sua atividade. Ao mesmo tempo, ele é livre na morte, porque é nela que ele celebra o *ciclo* em que perdurou no comando do vivente. A liberdade nos dois casos se identifica com a *liberação* do singular para sua finitude. Somente a partir do horizonte da finitude, o singular pode vir-a-ser outro de si mesmo e conquistar outras configurações corporais, perpetuando, deste modo, o devir inerente ao mundo. Por isso, Zaratustra assinala que o segundo tipo de morte é a segunda melhor, a saber, morrer em combate, como na figura grega do herói. Se um afeto do comando sucumbe no jogo agonístico que ele mesmo conduz, é porque uma outra perspectiva *merece* comandar o singular. Quando isto ocorre, ele morre com a grandeza do herói, a saber, aquela que faz do ocaso o lugar da justiça. Ao morrer combatendo, o herói sabe que a agonística que o aniquilou deve aniquilá-lo porque ele só pode permanecer vigindo, se tiver força bastante para conduzí-la. Quando isto não pode acontecer, é justo que ele sucumba. Sucumbindo, o herói celebra na morte a totalidade do seu ser, pois foi por causa dos combates que ele veio a ser quem ele é e é por causa destes combates que ele não *poderá* mais ser quem ele é. Nesta morte, o singular experimenta a justiça provinda da finitude. É justo sucumbir todo afeto do comando que não consegue mais direcionar e conduzir a agonística das forças.

Segundo Zaratustra, a morte livre surge quando ele *quer*. Como já dito, o problema *kairológico* da morte refere-se diretamente à vontade de poder. No caso do homem, ele pode não consentir com o ocaso do *si mesmo* que ele é, mesmo que o tempo de perduração deste já

tenha se dado. Neste caso, diz Zaratustra: “Vive gente em demasia e por tempo demais fica pendurada em seu galho”. O vivente humano é aquele que pode não *obedecer* ao tempo certo da vida e, por isso, pode não morrer no tempo certo. A cadência de sua existência é obnubilada e a liberdade na e para a morte não mais é possível de ser experimentada. Em outras palavras, o vivente humano pode não consentir com sua finitude e obstaculizar a justiça que desta advém. Consequentemente: “Muitos morrem demasiado tarde e alguns, demasiado cedo. Ainda soa estranha a doutrina: ‘Morre a tempo’!” A falta de sintonia do vivente humano com sua finitude gera uma consequente fuga da *cadência* existencial que o determina. Disto emerge sua *decadência*, a queda ou saída da *cadência*. Trata-se de uma decadência peculiar pois, como vimos, os ciclos temporais que caracterizam a duração de um afeto do comando também engendram uma *decadência*, qual seja, a sua dissolução necessária que se dá no momento em que este mesmo afeto não consegue perpetuar a hierarquia das forças que compõem o corpo do singular. No caso da decadência que transgride a decadência saudável inerente à finitude, sua peculiaridade consiste em perpetuar um vivente que já não mais se estrutura segundo a dinâmica autossuperadora da vontade de poder. Em outras palavras, surge um tipo de *décadence* que se caracteriza por perpetuar um corpo sem coesão, o que é uma *contradição fisiológica*. Este corpo não mais incorpora o devir como meio de elevação do afeto do comando. Não há nele expansão vital, mas estabilidade perpetuada sem elevação. É este o sentido niilista da *décadence*, caracterizado na seguinte passagem de *O anticristo*:

> Eu entendo a deterioração, já se nota, no sentido da *décadence*: meu argumento é que todas os valores que até agora resumem o desiderato supremo da humanidade são os *valores de décadence*.
> Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido 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 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 forças, *de poder*: onde falta a 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[716].

Esse aforismo, parcialmente reproduzido anteriormente, descreve o tipo de *décadence* que resiste àquela inerente à finitude do vivente. Porquanto esta resistência almeja a perpetuação de um tipo vital sem coesão, suas estratégias de auto-preservação invertem o sentido ascensional da vontade de poder, o que leva a Nietzsche a dizer que, neste caso, o indivíduo corrompido “*prefere* o que lhe é desvantajoso”. Esta preferência, no caso do vivente humano, é conduzida pelo valor que o condiciona. Como visto, todo valor, em sentido

[716] AC/AC, §14 (trad. PCS)

originário, determina a medida existencial que define o singular humano. Cada ser humano é definido pelo valor que o estrutura. Deste valor advém as preferências ou avaliações, que selecionam tudo aquilo que pode ser almejado para a conservação de si mesmo. Os valores, no entanto, podem ser medidos pela própria dinâmica ascensional da vontade de poder. Nesta medição, aparecem valores sadios e doentes, que correspondem a tipos vitais que preservam-se a partir da autossuperação ou a partir do alijamento do devir. Os valores da *décadence* são justamente aqueles que condicionam a preservação de tipos vitais adoecidos. Por isso, os singulares determinados por estes valores se identificam com o que prejudica a dinâmica saudável de realização deles mesmos. Assim, seus corpos não possuem coesão, pois as forças que os compõem não encontram nenhum vetor que tenha capacidade de sistematização e unificação. Para auto-preservar-se, o vivente decadente "calcifica" o seu arranjo vital já em decomposição e não permite que este arranjo sucumba, para abrir espaço para uma nova determinação de si mesmo. Esta inversão (*Verkehtheit*) da dinâmica autossuperadora da vontade de poder e a consequente perpetuação de um tipo vital corrompido são proporcionados pelos valores da *décadence*, que tornaram-se normativos no Ocidente. Por isso mesmo, Nietzsche os classifica de valores niilistas. Os valores da *décadence* são niilistas porque o niilismo, como dito no último tópico, caracteriza-se sobretudo por ser um modo de ser do vivente que se perfaz em detrimento da dinâmica da vontade de poder. Como os valores da *décadence* condicionam e estabilizam tipos vitais corrompidos, então, eles nada mais são que dispositivos de manutenção do niilismo. É por isso que o Ocidente é estruturado por bases axiológicas decadentes. Nele, o niilismo tornou-se normativo porque ele mesmo é a lógica de seus supremos valores.

O conceito de *décadence* possui uma pluralidade de aspectos[717], apesar de Nietzsche usá-lo na maioria das vezes para caracterizar a qualidade dos valores das formações vitais humanas que se estabilizam em detrimento da finitude constitutiva da vida. No entanto, nem toda formação vital da *décadence* empreende esta resistência axiológica ao seu movimento de dissolução ou morte. Há, como vimos na passagem de *Zaratustra*, tipos que morrem no tempo certo. Levando em conta que a *décadence* é um *movimento* de dissolução, ou seja, a própria *décadence* caracteriza um *processo* e não um estado definitivo, todo singular saudável, que assume sua finitude, consente com a *décadence*, pois afirma sua *mortalidade*. Por isso, um vivente pode sucumbir sem frear seu movimento de dissolução, mas preparando-se para a

[717] Sobre esta pluralidade de aspectos da *décadence*, Cf. HAAR, 1998, p.65-122.

consumação de seu *ocaso*. Neste sentido, ele não engendra valores de perpetuação do tipo declinante às custas da inversão do caráter de autossuperação da vida ascendente. Não há neste tipo de *décadence* resistência à mortalidade inerente à vida, mas preparação para sua ação. Neste tipo de dissolução, não há a tentativa de disseminar valores niilistas, mas somente de assumir a niilização de si mesmo. Como o niilismo é a "lógica" que determina historicamente o Ocidente, a *décadence* que o estrutura não é outra senão aquela que resiste à consumação da dissolução de uma vida que degenera. Justamente por causa da normatividade deste tipo de *décadence*, Zaratustra diz: "Possam vir os pregadores da morte *rápida*! Seriam, para mim, as verdadeiras trovoadas e os sacudidores das árvores da vida!" Estes "pregadores da morte rápida" seriam os fazedores de não, que abrem espaço para consumação da transvaloração dos valores decadentes do Ocidente. À medida que o próprio Nietzsche se depara com esta tarefa de pregar a morte rápida e porquanto o cristianismo tornou-se o "dispositivo" de maior disseminação dos valores decadentes que resistem à necessidade de assumir a finitude vital, Nietzsche almejará, em *O anticristo*, desconstruir o edifício axiológico decadente desta tradição. Ao mesmo tempo, compreenderá o tipo vital de Jesus como conduzido por outra *décadence*. Jesus não resistiria à dissolução de sua malha vital. Isto o inscreve na mesma dinâmica fisiológica do budismo. Ao diferenciar Jesus, budismo e cristianismo, Nietzsche está interessado em destruir a *décadence* inerente a este último e abrir espaço para a transvaloração dos valores. Por isso, sua caracterização da *décadence* jesuânica e também budista serve de estratégia para o exercício desconstrutor do cristianismo. Deste estratégia nasce a possibilidade de se perverter o sentido propagador e estabilizador da *décadence* cristã. Cabe, então, antes de tudo perguntar: como se caracteriza a *décadence* no budismo e no tipo vital de Jesus? Por que estes dois se coadunam fisiologicamente?

3.2.2 Jesus e o budismo: as vozes da *décadence* ingênua

O conceito de *décadence* perpassa toda análise nietzschiana do cristianismo, budismo e do tipo psicofisiológico de Jesus. Ora, como visto anteriormente, o conceito de *décadence* possui, na abordagem de Nietzsche, uma efetiva complexidade. Primeiramente, todo arranjo relativo de forças, que caracteriza um corpo, sofre a ação da *decadência*, pois, para haver autossuperação no singular, deve acontecer a dissolução de sua estrutura hierárquica. Por outro lado, a finitude constitui todo singular. Por isso, seu afeto do comando possui "tempo de

vida". Ele *deve* perpetuar-se *enquanto* conseguir unificar e estruturar as múltiplas forças que com ele se relacionam agonisticamente. Portanto, quando ele não *consegue* perpetuar-se no comando, *deve* sucumbir. Este movimento de dissolução do princípio de determinação do singular caracteriza-se por ser *décadence.* No entanto, há modos de ser que, mesmo em meio à anarquia das forças que constituem o ente, resistem à sua dissolução. Neste caso, o vivente que assim se determina escolhe o que lhe é "desfavorável". No que concerne às formações vitais humanas que resistem à consumação de sua dissolução, a resistência se estabelece através da geração de valores nocivos à dinâmica ascendente (autossuperadora) da vontade de poder. Porquanto este conceito norteia a análise nietzschiana em *O anticristo*, tornou-se necessário o percurso realizado neste tópico até o presente momento. Sua tematização possui caráter eminentemente propedêutico. Importou preparar o caminho para a tematização de dois tipos de decadências religiosas, o saber, o que equipara o tipo Jesus e o budismo e o que se refere ao cristianismo. Eles se distinguem significativamente. Jesus e o budismo estruturam-se a partir de uma "corrupção ingênua"[718], que se constitui por ser "um movimento declinante em direção ao ocaso e ao nada, e não ao apego ferrenho e obstinado a si e a astúcia de autoconservação" [719]. Jesus e o budismo são determinados por tipos vitais em degeneração, porém, não resistem obstinadamente ao seus ocasos. Por outro lado, o cristianismo determina-se à luz da autoconservação de um tipo vital degenerado. Por isso, ele não possui a mesma experiência decadencial que o budismo ou mesmo que Jesus. Se o objetivo deste tópico é caracterizar a abordagem genealógica empreendida por Nietzsche acerca do cristianismo, faz-se mister apresentar anteriormente sua abordagem genealógica do budismo e de Jesus, pois estes dois focos do interesse de Nietzsche não são aleatórios. Nietzsche interessa-se pelo budismo e pelo tipo vital de Jesus estrategicamente. O que está em jogo para ele é assinalar a singularidade da *décadence* hegemônica ocidental, que se disseminou e estabilizou com o cristianismo. Como os processos decadenciais do budismo e do tipo vital de Jesus não se manifestam do mesmo modo que no cristianismo, eles auxiliam a tarefa genealogia do "fazer-não", inerente ao projeto da transvaloração dos valores ocidentais. Isto porque o budismo e o tipo vital de Jesus consentem com o destino auto-dissolutor de todo processo decadencial servindo de alternativa à *décadence* cristã e assinalando uma efetiva *contradição fisiológica:* o cristianismo se estabeleceu pervertendo o sentido da *décadence* inerente ao seu inspirador:

---

718 AC/AC, §44.

719 GIACOIA JÚNIOR, 1997, p. 63-64.

Jesus. Trata-se, então, de, agora, explicitar os *principais* contornos da análise genealógica do budismo e de Jesus empreendidos em *O anticristo*. Estes dois não devem ser analisados juntos somente por causa da *identidade fisiológica* existente entre eles. Antes disto, é o próprio Nietzsche que diz ser Jesus um "Buda sobre um solo bem pouco indiano"[720]. Cabe ressaltar que, no caso de Buda, Nietzsche não faz grandes distinções psicofisiológicas em relação ao budismo, como o faz na relação entre cristianismo e Jesus. Neste sentido, fica explícito que, ao caracterizar Jesus como Buda, Nietzsche quer mostrar que Jesus é um budista da Judeia e o budismo coaduna-se com Jesus no Oriente. Como a presente investigação objetiva neste tópico explicitar a compreensão genealógica nietzschiana do cristianismo, deve-se preparar sua distinção em relação a Jesus explicitando primeiramente a compreensão nietzschiana do budismo, pois a partir desta teremos conquistado o solo necessário para compreender retamente quem é o Buda Jesus. Para tanto, este subtópico será dividido em duas partes: a) o budismo segundo Nietzsche e b) o Jesus de Nietzsche.

3.2.2.1 O budismo segundo Nietzsche

A positividade da caracterização genealógica que Nietzsche empreende do budismo se estabelece em oposição explícita ao cristianismo: "Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião a ele aparentada, que pelo número de seguidores até o supera: *o budismo*. As duas são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *décadence* -, as duas se diferenciam de modo bastante notável"[721]. A convergência destas duas religiões se deve ao fato de as duas serem "religiões de *décadence*"; porém, como já assinalado, o sentido da *décadence* das duas é radicalmente diferente. Ainda que não se saiba, na presente investigação, como se caracteriza o cristianismo para Nietzsche, importa perguntar: qual o sentido da *décadence* budista? Como Nietzsche o caracteriza? Quais elementos desta religião são recrutados por ele para descrevê-la genealogicamente? Uma porta de entrada para responder estas questões pode ser encontrada no parágrafo 20 de *O anticristo*, quando Nietzsche assinala as duas condições fisiológicas do budismo. A partir deste trecho e de uma sucinta reconstrução conceitual orientada pela literatura budista acerca dos elementos budistas em jogo na caracterização nietzschiana do budismo, pode-se

---

720 AC/AC, §31 (trad. PCS)

721 AC/AC, §20 (trad. PCS)

conquistar o horizonte adequado para a compreensão do budismo segundo Nietzsche. Eis a passagem de *O anticristo* mencionada:

> Os *dois* dados fisiológicos em que ele (budismo: nossa observação) 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 da coisa "impessoal" (- ambos são estados que ao menos algum de meus leitores, os "objetivos" como eu mesmo, conhecerão por experiência)[722].

A abordagem genealógica do budismo preocupa-se, inicialmente, em esclarecer os "*dois* dados fisiológicos em que ele repousa". Trata-se, portanto, de uma descrição do tipo corporal em que se estabelece o budismo. Como visto ao longo desse capítulo, a fisiologia nietzschiana investiga os corpos que determinam os singulares humanos. Sabendo que a corporeidade refere-se, sobretudo, à dinâmica *corporificadora* que determina o singular, cada corpo depende diretamente do afeto do comando que organiza, conduz e hierarquiza seus múltiplos elementos relacionais (forças). O budismo, consequentemente, é expressão de um corpo em decadência. Por isso, o que nele se manifesta é um tipo de dissolução de uma determinada constelação vital. Esta se caracteriza por ser uma "corrupção ingênua", pois ela não objetiva auto-conservar-se a qualquer preço. Este tipo corporal possui uma "enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor". O budismo assenta-se, portanto, em um tipo vital sensível à dor. Isto é de se esperar. Como visto, a dor (sofrimento) caracteriza-se por ser um processo de enfraquecimento do poder de autossuperação inerente ao afeto de comando do um determinado singular. O sofrimento resulta justamente da pouca força inerente ao afeto do comando em sua tarefa de hierarquizar a malha vital do singular. Ainda que este não seja o único sentido da dor/sofrimento para Nietzsche, já que há a dor inerente à autossuperação pertencente ao tipo vital forte[723], é ele que caracteriza o tipo fisiológico em que se funda o budismo. Em um primeiro, então, importa para Nietzsche conectar fisiologicamente budismo e dor. Sem perder de vista justamente a segunda condição fisiológica do budismo, deve-se perguntar agora: por que Nietzsche correlaciona essencialmente dor e budismo? Por que Nietzsche acentua o problema do sofrimento em toda estrutura do pensamento budista?[724] Cabe, então, também perguntar: de onde emerge esta abordagem? Esta questão pode ser respondida através de uma rápida menção às "Quatro nobres verdades" anunciadas por Buda e registradas no seu conhecido "Primeiro Sermão".

---

722 Idem.

723 Cf. NF/FP 8 [2] do verão de 1887.

724 Cf. AC/AC, § 20.

A tradição budista registra que, depois da iluminação, Buda encontrou-se com cinco antigos companheiros de ascetiamo, que ele abandonara para buscar autonomamente sua iluminação. São eles: Kyojinnyo, Makanama, Haba, Ashabajitto e Batara. Pensando que Gautama, após fugir das mortificações corporais, seria covarde, todos estes cinco olhavam para Buda com desprezo. Após este contar-lhes que não mais se chamava Gautama, por ter encontrado a iluminação, mas Buda, os cinco pediram explicações, pois não concebiam seu despertar espiritual fora das mortificações corporais. Buda pôr-se a explicitar-lhes as "Nobres Verdades" encontradas com a sua iluminação:

> - Kyojinnyo, não podes julgar minha Iluminação com o espírito acanhado. O sofrimento físico traz perturbação à mente. O conforto físico traz apego às paixões. Nem ascetismo nem o prazer permitem encontrar o Caminho. É preciso abandonar esses dois extremos e seguir o Caminho do Meio. Este é o Óctuplo Caminho, composto de: Visão Correta, Pensamento Correto, Palavra Correta, Ação Correta, Vida Correta, Esforço Correto, Intenção Correta, e Meditação Correta. Aquele que praticar isso alcançará a paz espiritual e se livrará dos tormentos do nascimento, da velhice e da morte. Eu pratiquei o Caminho do Meio e obtive a Iluminação.

As palavras de Buda encheram os cinco de grande alegria. Vendo que eles já estavam preparados para ouvir a Verdade, Buda prosseguiu:

> - Como sabeis, a vida é plena de sofrimento: sofrimento de nascer, sofrimento de envelhecer, sofrimento de adoecer e sofrimento de morrer. Há ainda o sofrimento da separação dos entes queridos, o sofrimento de ser obrigado a permanecer ligado a algo que se detesta, o sofrimento de não se obter o que se deseja e o sofrimento de perder glórias e prazeres. Muitos outros há ainda. Os seres que têm forma e os que não têm forma, os de uma, duas ou mais pernas, todos os seres vivos, enfim, estão sujeitos ao sofrimento. Esta é a Nobre Verdade da Origem do Sofrimento.
>
> Os cinco concordaram com as palavras de Buda, que prosseguiu:
>
> - A fonte desse sofrimento é a ideia de existência de um "eu" substancial. Todos os seres que se deixam prender à ideia de um "eu" tornam-se sujeitos a tais sofrimentos. O desejo, a cólera e a ignorância são também causados pelo "eu". Estes três venenos são a origem de todos os sofrimentos. (...) Tal é a Nobre verdade da Origem do Sofrimento. O sofrimento deve ser extraído. Se eliminarmos a ideia de "eu", o desejo, a cólera e a ignorância, os sofrimentos cessarão. Esta é a Nobre Verdade da Cessação do Sofrimento. Para se Obter Cessação, é necessária a senda do Óctuplo Caminho. Esta é a Nobre Verdade do Caminho do Sofrimento (...)
> - Amigos, prestai bastante atenção: primeiramente, é preciso conhecer a existência do sofrimento. Deve-se depois destruir sua origem. Para isso, deve-se compreender que a cessação do sofrimento é possível. Para consegui-la, deve-se então praticar o Caminho (...) A Existência, a Origem, a Cessação e o Caminho da Cessação do Sofrimento são as Quatro Nobres Verdades[725].

Esse longo trecho do "Primeiro Sermão de Buda" mostra claramente o eixo do pensamento budista. Este gira em torno da ideia de que a vida está cheia de sofrimento. A razão disto é clara: tudo é regido pela impermanência. Aliás, a continuação da passagem

---

[725] BUDA, In: GONÇALVES (org.), 2010, p.41-43.

acima registra as seguintes perguntas feitas por Buda aos seus antigos companheiros: “Os fenômenos materiais, a percepção, as ideias, a vontade e a consciência são estáveis ou impermanentes? São ou não são sofrimento? São ou não são vazios? Têm ou não têm um ‘eu’?”[726] Após todos responderem afirmativamente, Buda diz que eles se libertam daquilo que gera o sofrimento. Cabe, então, ressaltar que o sofrimento permeia o cerne do pensamento budista porque a transitoriedade do mundo dissolve toda pretensão de calcificação das conformações dos entes. A dissolução das formas gera dor, sobretudo porque o ser humano, apegando-se a cada conformação do mundo, atribui a ele uma substancialidade que ele mesmo não possui. Esta atribuição gera, consequentemente, um apego, registrado em sua ideia substancial de “eu”, ou seja, a ideia de *eu substancial*. Esta dupla substancialidade não é meramente expressa em uma doutrina, mas em uma postura existencial na qual o indivíduo *apega-se* à sua conformação vital e à conformação do mundo. Por isso, quando há dissolução das configurações existenciais e mundanas, o homem apegado sofre. Como disse Alan Watts: “o homem sofre devido a seu anseio por possuir e manter para sempre coisas que, por essência, são impermanentes. Dentre essas coisas, a principal é a sua própria pessoa, pois ela é o meio de que se serve para se isolar do resto da vida (...)”[727] O devir do real, então, é a fonte ontológica do sofrimento.

À medida que o budismo conecta essencialmente devir e sofrimento, sua doutrina não está ainda encerrada. O sofrimento é somente a porta de entrada naquilo que é próprio do budismo. Após a iluminação, Buda descobre, juntamente com o problema do sofrimento, a sua raíz. Não sofremos meramente porque há impermanência no mundo. Sofremos porque nos relacionamos ilusoriamente com esta instabilidade ontológica. E isto porque nosso desejo de posse sempre se frustra, pois não há como estabilizar-se definitivamente na existência. A origem do sofrimento está no desejo, consequentemente, na cólera, por não conseguir obter plenamente o desejado, e na ignorância, por não saber que a estabilidade absoluta é impossível. Se isto é verdade, a cessação do sofrimento liga-se diretamente à supressão do desejo, da ilusão e da cólera. Esta cessação não é uma mera anulação; ela é sobretudo uma drenagem do desejo. Esta drenagem só é possível por causa da senda óctupla, que se resume no *equilíbrio* existencial ou na ideia de que o meio termo entre os excessos é a virtude por antonomásia daquele que se encaminha para a iluminação. Consequentemente, todo excesso

---

726 Idem, p.43.

727 WATTS, 2008, p.21.

deriva-se de um mau direcionamento e condução do desejo. Como dizem os versos do *Damarpada*, nas seguintes estrofes dos seus capítulos XX e XXIV:

> Dos caminhos, melhor os oito,
> Das verdades, as quatro nobres,
> Das virtudes, não ter desejos,
> Dos homens, os que sabem ver.
>
> Só esse caminho, não outro,
> Outorga pureza à visão.
> Adota, pois, esse caminho,
> Ela vai desorientar Mara.
>
> Tendo esse caminho adotado,
> Teu sofrimento cessará.
> Eu preconizo esse caminho
> Porque sei aplacar a dor[728].

E:

> Dos homens que vivem com negligência,
> Como o mata-pau, crescem os desejos.
> De vida, pulam, quais macacos,
> Quando querem comer juntos na mata.
>
> Quem neste mundo é dominado
> Pela sede vil dos desejos,
> Seu sofrimento crescerá,
> Como o capim, com muita chuva.
>
> Mas quem neste mundo domina
> Os desejos vis, renitentes,
> Seu sofrimento se esvairá,
> Tal gota, na folha do lótus[729].

As quatro nobres verdades fundamentam-se na experiência ontológica do sofrimento e na possibilidade de o homem ampliar seu sofrimento através de um comportamento existencial ilusório. Este, por sua vez, vigora quando o desejo apega-se às conformações mundanas, atribuindo a elas substancialidade e permanência. Tal desejo deriva de uma ilusória auto-compreensão do homem, que dota seu "eu" da mesma substancialidade que concebe no mundo. Se o sofrimento é condicionado, em última instância, pelo devir, o que importa para o budismo é, de algum modo, não escamotear o devir e buscar cunhar um modo de ser que não obscureça sua experiência, mas que somente controle a possibilidade de o desejo apegar-se às "ilusões da substância". Justamente a experiência budista do sofrimento conectada ao devir chama a atenção de Nietzsche. Partindo do seu arcabouço conceitual, Nietzsche valoriza justamente a positividade deste problema nos átrios do budismo. Nas suas palavras:

---

728 DAMARPADA, 2009, Cap. XX,p.99.

729 Ibidem, Cap. XXIV, p. 111.

> 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, o conceito de "deus" já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo -), ele já não fala em "combater o *pecado*", mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em "combater o *sofrimento*". Ele já deixou para trás – algo que o diferencia profundamente do cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – ele se acha, usando minha linguagem, *para além* de bem e mal[730]

A apologia nietzschiana do budismo parece ser contraditória: "O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo". Ainda que não se saiba efetivamente os contornos principais da crítica nietzschiana do cristianismo, parece que, ao usar como critério de análise o termo "realismo", Nietzsche está reinscrevendo instâncias metafísicas em sua análise das religiões. Parece que Nietzsche está mostrando que há religiões que descrevem mais objetivamente o mundo que outras. A objetividade, concernente ao termo "realismo", como fica evidente no realismo gnosiológico da tradição, referir-se-ia ao "em si" dos entes, pois realista parece ser aquele que diz o que o ente é em si mesmo. Justamente isto coloca em cheque o conceito condicionador da fisiologia nietzschiana, a saber, a vontade de poder. Sua lógica relacional, que condiciona a agonística das forças, inviabiliza por completo em se falar de realismo gnosiológico. Consequentemente, a vontade de poder, como já evidenciado ao longo do segundo capítulo desta investigação, desconstroi por completo o pressuposto ontológico do positivismo, pois não há como falar em nenhum *positum* (dado) atomizado, como o faz o positivismo, à medida que almeja descrever objetivamente os dados concretos dos entes, passíveis de se mostrarem à metodologia científica. Não há, para a dinâmica da vontade de poder, nenhum *factum* último, objetivo e concreto a ser desvelado. Como, então, se pode compreender a apologia nietzschiana que diz: "ele [o budismo; nossa observação] não fala em 'combater o sofrimento'"?. O conceito de realidade está relacionado com a experiência do sofrimento. Como vimos, para Nietzsche, o sofrimento é inerente à dinâmica da vontade de poder de todo ser orgânico. Independentemente do seu modo de ser, todo vivente sofre, à medida que o devir das forças desestabiliza a cada vez o arranjo vital dos singulares. Ao mesmo tempo, a finitude do afeto do comando e sua dissolução no "tempo certo" registram um sofrimento essencial no singular. Neste sentido, o sofrimento não pode ser o signo de uma falta ou carência da existência. A dinâmica mesma da existência comporta a dor como um de seus elementos *necessários.* Não há, portanto, uma causa para dor que culpabilizasse o vivente ou qualquer outro responsável. À luz desta característica ontológica, Nietzsche conecta realidade e sofrimento. Um saber ou religião realista passa a ser aquele que

730 AC/AC, §20 (trad. PCS modificada)

se determina à luz da efetividade de jogo agonístico que caracteriza o mundo, que inscreve o sofrimento como seu elemento essencial. Por isso, guiado por sua compreensão de sofrimento e realidade, Nietzsche pôde dizer que o budismo é uma religião realista e positivista. Ele não busca um culpado para a existência da dor, mas somente visa combater a ilusão perante o caráter impermanente e "doloroso" da existência. Nas palavras de Nietzsche:

> O budismo, repito, é mil vezes mais frio, mais verdadeiro, mais objetivo [que o cristianismo – nossa observação]. Ele já não tem necessidade de tornar *decente* seu sofrer, sua suscetibilidade à dor, com a interpretação do pecado – ele diz simplesmente o que pensa: "eu sofro". Para o bárbaro, no entanto, o sofrimento como tal não é decente: ele necessita de uma interpretação, a fim de admitir para si mesmo que sofre (seu instinto o leva antes a negar o sofrimento, a suportá-lo quietamente)[731] .

Com a ascensão do sofrimento à questão essencial da existência, o budismo objetiva combatê-lo. Entretanto, este combate não se identifica com a negação peremptória do caráter impermanente do mundo. As quatro nobres verdades mostraram que a superação do sofrimento relaciona-se com a reorientação do desejo, alcançado no "Caminho do Meio", que suprime a ilusão da substancialidade do eu e do mundo. Por isso, uma das sendas óctuplas é o "Pensamento Correto". Neste, a impermanência não pode ser suprimida. Ora, a impermanência é a condição de possibilidade da dor. No entanto, Buda não objetivou negá-la, mas somente combater a raíz do sofrimento *no* homem, a saber, a ilusão do desejo, que substancializa o real. Consequentemente, no combate ao sofrimento, o budismo não nega o devir, mas tenta negar a ilusão dos que o rejeitam. Esta ilusão se diz em idioma pali "Mara" (ou Maia). É contra Mara e não contra o devir do mundo que se volta ao budismo[732]. Neste sentido, Nietzsche pôde afirmar em citação anterior que o budismo está "*além* de bem e de mal". Esta afirmação pode ser compreendida, caso nos lembremos do caráter moral de toda avaliação metafísica. Como visto neste capítulo, a dicotomia bem/mal é engendrada por um determinado processo valorativo. Este processo identifica-se com a metafísica, uma vez que, para Nietzsche, a "crença dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*"[733]. Como vimos, a metafísica se caracteriza por cindir o real em dois planos ontológicos qualitativamente diversos e por pensar o âmbito suprassensível como fundamento do sensível. Neste caso, este último *vale* menos que o primeiro. Esta valoração posiciona o suprassensível como o bem responsável por justificar o mundo e conferir sentido (valor) à existência humana. O plano sensível, separadamente pensado, é o representante do mal. Deve, portanto,

---

731 AC/AC,§23 (trad. PCS)

732 Cf. DARMAPADA, 2009, cap.XIII, p.77.

733 JGB/BM, §2 (trad. PCS)

ser subsumido pelo bem, para que "faça sentido" para o vivente humano. Esta oposição valorativa pertencente à metafísica justifica um tipo vital decadente, que não se coaduna com o tipo fisiológico do budismo. Isto porque a avaliação moral presente em todo sistema metafísico necessita subsumir o devir por meio do "em si". No caso do budismo, o único combate a ser realizado é contra Mara, que se manifesta na ilusão humana, justamente ao atribuir ao mundo um substrato permanente. Consequentemente, a libertação de Mara depende diretamente da supressão das dicotomias metafísicas e da abstenção de tentativas de subjugar o devir através de qualquer tipo de dimensão ontológica *substancializada.* Por isso, o budismo não legitima o *isolacionismo* do indivíduo, mas a sua integração na rede relacional dos fenômenos da qual ele faz parte. Ainda que Nietzsche não se atenha a questão, é digno de nota que é por causa da necessidade de superar a ideia de um "eu substancial", que o budismo prega a compaixão por todos os seres que sofrem[734]. Esta compaixão (*Karuna*) manifesta-se quando o indivíduo não se experimenta atomisticamente, com um *eu substancializado* destituído de relações. A compaixão suprime a dicotomia sujeito/objeto, integrando o indivíduo humano na totalidade do mundo. Como disse Alan Watts:

> Contrastando com essa filosofia do isolamento, o Buda proclamou a unidade de todas as coisas vivas e recomendava que seus seguidores substituíssem essa hostilidade pela divina compaixão (*Karuna*). A prática desse ensinamento leva o discípulo ao estado de Nirvana, ao fim do sofrimento e extinção do egoísmo, à condição de eterna bem-aventurança que nenhuma palavra pode descrever[735].

O problema da compaixão no budismo depende da necessidade de superação de uma visão metafísica de mundo. Somente pensando o mundo à luz da ideia de substrato permanente ontológico (substância, coisa em si, essência etc.) o homem pode conceber-se isolado da multiplicidade de entes mundanos. Se o objetivo do budismo é a libertação do sofrimento engendrado pela ideia de substância, e por seu correlato antropológico (desejo), então, a compaixão é a disposição afetiva que afina existencialmente o ser humano com a totalidade e o integra na rede relacional deveniente que é o mundo. Isto sinaliza justamente a ideia nietzschiana de que o budismo está "*para além* de bem e mal". Se o budismo não necessita da metafísica para condicionar seu tipo fisiológico, então, fica claro por que Nietzsche assinalou, em texto anteriormente citado, que "o conceito de 'deus' já foi abolido quando ele surge". Esta caracterização nietzschiana não provém somente do dado histórico

---

[734] A análise nietzschiana da *compaixão*, em *O anticristo* (Cf.§6), refere-se ao cristianismo e, por isso, relaciona-se essencialmente com seu conceito de ressentimento. Justamente porque Nietzsche nega a presença do ressentimento no budismo (cf. AC/AC, §20), não há como saber propriamente como o budismo, para ele, teria se apropriado da noção de compaixão (*Karuna*)desvinculada dos pressupostos fisiológicos do cristianismo.

[735] WATTS, 2008, p.22.

que afirma que a maior parte das tradições budistas não se preocupam em afirmar a existência de um Deus pessoal, como o faz o cristianismo. Nietzsche utiliza um dado historiográfico como signo de um dado psicofisiológico. A excitação fisiológica ao sofrimento não permite ao budismo buscar a supressão do sofrimento a partir de qualquer negação do devir (impermanência ontológica). Destarte, a metafísica é inviável como dispositivo teórico e axiológico de conservação de seu tipo de *décadence*. Não havendo suposição conceitual do "em si", não há como conceber qualquer sentido absoluto para a existência humana. Ora, como vimos no primeiro capítulo desta investigação, em Nietzsche, o conceito de Deus conjuga, a um só tempo, o mundo suprassensível e o sentido absoluto da existência humana[736]. Como falta ao budismo a ideia de substancialidade, não há como supor em sua doutrina a presença do conceito de Deus – pelo menos, como Nietzsche o concebe.

Se as informações precedentes nos permitiram compreender a primeira condição fisiológica do budismo – "suscetibilidade à dor" –, falta ainda compreender a segunda, qual seja, "uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa impessoal". Esta segunda condição fisiológica do budismo refere-se ao âmbito propriamente teórico do budismo. Como vimos, dentre a senda óctupla, uma refere-se explicitamente ao pensamento: o pensamento correto. Há portanto uma certa ortodoxia budista. Esta, porém, não se identifica de modo algum com a cristã, pois não há apologética budista que efetive-se em contraposição às heresias. Isto porque não há heresia. Como afirma Nietzsche: o budismo "não solicita que se combata os que pensam diferentemente; não há nada a que sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança (...)"[737]A "ortodoxia" budista tem outro sentido. Ao falar de condições fisiológicas do budismo, Nietzsche inscreve o "pensamento teórico" ou "representativo" na dinâmica corporal (fisiológica) do vivente humano. Isto é compreensível, a partir do que fora dito anteriormente sobre o conceito de corpo presente no capítulo "Dos desprezadores do corpo", de *Assim falou Zaratustra.* Nele, o corpo é a grande razão a serviço da qual atua o espírito e os sentidos. Neste sentido, como já dito, todo "pensamento racional" está a serviço do tipo corporal que o condiciona ao mesmo tempo que o conserva. Não há, portanto, separação entre pensamento teórico e condição fisiológica para Nietzsche. Assim, a

---

736 Ainda veremos um outro sentido do conceito de Deus ligado à vontade de poder, quando tematizarmos a compreensão nietzschiana da história de Israel. Por ora, basta a indicação do texto em que este conceito se encontra. Cf.AC/AC, §25.

737 AC/AC, §20 (trad PCS)

retidão de pensamento no budismo refere-se à capacidade de favorecer o tipo vital de onde ele emerge. Como este tipo relaciona-se com o sofrimento "combativamente", o pensamento correto será aquele que viabilizar a superação do sofrimento através da contenção do desejo. Para tal intento, as representações lógico-conceituais são extremamente importantes para o budismo, segundo a compreensão nietzschiana. O sentido destas representações está na condução dos instintos pessoais à "coisa impessoal". Isto pode ser compreendido, se lembrarmos da necessidade de superação do "eu substancial" e da integração do indivíduo na totalidade, como no caso da compaixão. As representações teóricos budistas permitem este deslocamento do indivíduo para a totalidade. Por isso, os procedimentos lógico-conceituais são importantes para viabilizar esta experiência existencial. Apesar de Nietzsche não assinalar explicitamente onde isto se encontra no budismo, é bom tornar a argumentação nietzschiana patente através de um breve exemplo. Trata-se da densidade conceitual presente no famoso "Sutra do coração" ou "Sutra da essência da perfeição da sabedoria" (Bhagavati Prajna Paramita Hridaya). Importa-nos considerar alguns de seus principais trechos:

> Quando o Venerável Buscador da Verdade que tem a visão livre de ideias preconcebidas praticava a Profunda Perfeição da Sabedoria, descobriu que todas as coisas existentes se compõem de cinco agregados. E além disso percebeu que esses cinco agregados são vazios da substância própria. Isso o livrou de todos os sofrimentos. Então disse ele:
> - Ó Sariputra! Neste mundo, os fenômenos materiais são vazios de substância. E é justamente por eles serem vazios de substância que eles são fenômenos materiais. Não é por serem vazios de substância que eles deixam de ser fenômenos materiais e não há fenômenos materiais que não sejam vazios de substância própria (...)
> - Da mesma forma, as sensações, as ideias, a vontade e a consciência são vazias de substância própria.
> - Ó Sariputra! Todas as coisas existentes neste mundo possuem a peculiaridade de serem vazias de substância própria. Elas nem nascem e nem acabam, nem são puras e nem impuras, nem diminuem e nem crescem.
> - Por isso, ó Sariputra, sendo todas as coisas vazias de substância própria, não há fenômenos materiais, não há sensações, não há ideias, não há vontade e não há consciência. Não há olhos, não há ouvidos, não há nariz, não há língua, não há corpo, não há mente, não há forma, não há ruído, não há cheiro, não há gosto, não há coisa palpável nem coisa perceptível através da mente. Não há, desde a esfera de influência da vista até a esfera de influência da mente.
> - Não há nem iluminação e nem ignorância, nem extinção da iluminação e nem extinção da ignorância. Assim, não há nem velhice, nem doença e nem extinção da velhice e da doença. Não há sofrimento, nem a causa do sofrimento, nem subjugação do sofrimento, nem maneiras de subjugar o sofrimento. Não há nada que possa ser sabido ou obtido. Justamente por não haver nada que possa ser sabido ou obtido é que as pessoas podem descansar na Perfeição da Sabedoria dos Buscadores da Verdade sem que nada lhes perturbe o espírito. Como não há nada que perturbe o espírito, não há medo e elas podem descansar na Paz Infinda, bem longe das perturbações do espírito (...) [738]

Esse trecho do "Sutra do Coração" já evidencia a complexidade do pensamento budista. O sutra fala da perfeita sabedoria, baseada sobretudo na ideia de falta de substancialidade no mundo e da superação do sofrimento. Estas duas questões se sintetizam na ideia de *vazio,* chamada no Zen budismo de *sunyata.* O vazio não é ausência de algo, mas

[738] BUDA, In: GONÇALVES (Org.), 2010, p. 67-68.

o lugar de determinação da polimorfia dos entes. À medida que não há substancialidade no mundo, todas as suas conformações são produzidas ou engendradas. A cada nova conformação o mundo não chega a uma meta final. Ele está sempre exposto a possíveis rearticulações e reconfigurações. Isto mostra que há um elemento de indeterminação perene no mundo que não é suprimido pelo devir. A este elemento o budismo chama de *vazio.* Ele não é sinônimo de ausência e escassez porque é a condição de possibilidade da multiplicidade de configurações possíveis do mundo. Consequentemente, o vazio é a condição de possibilidade do plural. No lugar da escassez, portanto, há riqueza ontológica, ao se tratar do vazio. Saber paradoxal, é no *sunyata* que se encontra a iluminação do homem[739]. Apesar do *sunyata* ser um conceito, assim como o sofrimento, a "lógica" destes conceitos não se identificou com a logicidade do discurso conceitual metafísico-ocidental de um modo original. Por isso, é preciso entender a relação nietzschiana entre conceito e lógica no budismo de modo peculiar. Daisetz Suzuki mostrou, em sua análise do Zen budismo, que o budismo em geral almeja "uma experiência pura, a verdadeira fundação do nosso pensamento e do nosso ser"[740]. Esta experiência rompe com os princípios da não-contradição e da identidade ocidentais, porém, a partir dela os conceitos que a descrevem possuem sua "lógica". *Neste* sentido, há uma clara relação entre lógica e conceito no budismo. Por isso, apesar de o "Sutra do Coração" começar afirmando a existência do sofrimento e a sua superação, ele afirma, posteriormente, a inexistência do mesmo sofrimento e da possibilidade de superá-lo. Ilógico para o "dualismo lógico"[741] ocidental, esta aparente contradição é coerente com a afirmação radical do caráter não substancial do mundo. Ao afirmar a não existência de vontade, sensação, nariz, sofrimento etc., a ideia de existência identifica-se com a ideia de *substancialidade e de permanência.* Neste sentido, tudo que aparece conformado de tal ou qual modo não é substancialmente deste modo como se dá. Por isso, até o devir, que se manifesta na geração e morte, é negado, pois o devir *não é* substancialmente algo. Não é possível, portanto, apegar-se ao devir. Também isto é ilusão e sofrimento. Como o que está em jogo na senda do pensamento correto é funcionalizar a superação existencial do sofrimento, a reflexão lógico-conceitual em torno do "Sutra do Coração" é pertinente. Por isso, milhares de monges budistas refletem diariamente o conteúdo deste sutra[742]. Sabe-se, no

739 Cf. SUZUKI, 1999, p.69-79.

740 Ibdem, p.73.

741 Idem.

742 Cf. LAMA, 2006.

entanto, que há ainda uma grande diversidade de sutras estudados por budistas, sem mencionar os textos de mestres renomados das tradições históricas. Todos estes textos possuem refinada elaboração conceitual e lógica. O estudo destes conceitos é necessário para o alcance da experiência da iluminação, centro da vida budista.

Essa rápida menção ao "Sutra do Coração" já possibilita entrever por que Nietzsche inscreve o caráter lógico-conceitual do budismo como uma de suas condições fisiológicas. Ao mesmo tempo, fica claro também como o budismo "impessoaliza" a experiência existencial do seu praticante, obscurecendo seus "instintos individuais". No entanto, apesar desta condição fisiológica ser imprescindível para a compreensão do budismo na perspectiva de Nietzsche, esta mesma compreensão carece de complementação. À medida que o budista deriva de uma condição fisiológica sensível ao sofrimento, sua tentativa de superação da dor objetiva suprimir as ilusões do desejo, sobretudo aquela referente a substancialidade do real, e a integrar o indivíduo na totalidade do mundo da qual faz parte. Apoiado por pensamentos lógico-conceituais, o budista reforça a *impessoalidade* de sua experiência de mundo. Isto estabelece um modo de ser onde há "debilitamento do interesse individual, perda de centro de gravidade, de 'egoísmo'"[743]. Isto gera um impasse: como viabilizar a perpetuação de um tipo vital *décadent* que não suporta o sofrimento inerente à agonística das forças e ao seu movimento autossuperador e, ao mesmo tempo, produz conceitos que reforçam o "debilitamento do interesse individual"? A superação do "eu substancial" não engendra, no budismo, um processo de singularização vital em consonância com o modo ascendente de determinação da vontade de poder. Ao mesmo tempo, segundo o modo de ser da própria vontade de poder, não é possível existir como singular anulando-se, ao imergir na totalidade do mundo. Por isso, Nietzsche afirma que a partir "dessas condições fisiológicas surge uma *depressão*, contra a qual Buda age higienicamente"[744]. A *depressão* é o signo psicofisiológico da inviabilidade de se cunhar uma existência plenamente impessoal, pois se isto se efetivasse, o singular se dissolveria, o que é impossível para a lógica da vontade de poder, que *tem que* produzir um afeto do comando responsável pela singularização do vivente, ainda que este afeto do comando esteja vigorando sob o modo da *décadence*. Para resolver esta aporia fisiológica, Buda propõe uma *higiene* ou uma *dietética*. Trata-se de propor um modo de ser que não assuma a agonística das forças – já que ele é suscetível ao sofrimento - , mas que

---

743 AC/AC,§20 (trad. PCS)

744 Idem.

possua a "mínima" singularização, ao mesmo tempo que permita a *este* singular decadente harmonizar-se ou integrar-se na totalidade do mundo. Eis este *estilo* de vida:

> Contra isso [Nietzsche refere-se à *depressão* fisiológica – nossa observação] adota a vida ao ar livre, a errância, a moderação e a escolha na comida; a cautela com as bebidas alcoólicas; cautela igualmente com os afetos que produzem bílis ou esquentam o sangue; nenhuma *preocupação,* consigo ou com outras pessoas. Ele solicita ideias que deem tranquilidade ou animem – ele inventa meios para desabituar-se das demais. Ele entende a bondade, o ser bondoso, como algo que promove a saúde. A *oração* é excluída, assim como a *ascese;* nenhum imperativo categórico, nenhuma *coação* absolutamente, mesmo dentro do mosteiro (- pode-se sair dele -). Tudo isso seriam meios de fortalecer aquela enorme excitabilidade[745].

A luta contra a *depressão* fisiológica de um tipo vital que tende à absolutização da impessoalidade não engendra nenhuma reatividade bélica para preservar-se em detrimento do caráter agonístico do jogo de forças que compõem o mundo. O singular budista possui grande excitabilidade à dor; logo, ele não pode existir reativamente, combatendo o próprio caráter conflitivo da existência. Como vimos, a proposta de Buda não comporta a luta contra o devir, o que suporia a existência de substancialidade ontológica. Sem lutar contra o devir sem assumi-lo como lugar de conquista da singularidade, o tipo budista promove uma vida sem excitação e oposição; por isso, exclui a ascese, isto é, a fuga do devir em prol de um plano ontológico permanente. Isto já supõe uma reatividade que de algum modo ativa um comportamento beligerante. Consequentemente, não há como supor normas morais rígidas para a existência. O tipo budista experimenta toda rigidez moral como coação e esta como dor. O exercício da bondade, que mostramos anteriormente ser a compaixão *(Karuna)*, é um modo de apaziguamento da agonística das forças. A moderação, que se mostra plenamente na "Senda Óctupla", uma vida ao ar livre e o equilíbrio alimentar também são modos de amortecimento do sofrimento da existência. Por isso, o "pensamento para o budismo é um clima bastante ameno, grande mansidão e liberdade dos costumes, *nenhum* militarismo"[746]. Ao mesmo tempo, o budismo, prescinde de toda escatologia possível. Sem fugir do devir e buscando combater o sofrimento, a estabilidade vital do budista depende da aquisição *hic et nunc* da perfeição deste tipo existencial almejado. Nas palavras de Nietzsche: "A jovialidade, o sossego, a ausência de desejos são objetivo supremo, e o objetivo *é alcançado.* O budismo não é uma religião em que meramente se aspira à perfeição: o perfeito é o caso normal"[747]. Esta observação de Nietzsche não é aleatória. Como vimos, a superação do sofrimento, para o budismo, não é acompanhada pela tentativa de supressão do devir. Por isso, Buda está para

---

745 Idem (trad.PCS modificada)

746 AC/AC,§21(trad. PCS)

747 Idem.

além de bem e mal e para além das práticas ascéticas. Somente supondo um mundo substancial pode-se pensar em perfeição futura. Todas as escatologias religiosas pressupõem que o futuro é o "lugar" de resolução ontológica das pendências e incompletudes presentes e passadas. Somente esta ideia de perfeição permite pensar em normas absolutas para a existência. Estas seriam o meio necessário para aquisição futura da perfeição. Ora, justamente este mundo suprassensível substancializado dotado de perfeição é abandonado pelo budismo. Neste sentido, a perfeição não mais pode referir-se à aquisição de uma plenitude ontológica futura, que suprimisse a imperfeição do devir. Antes, a perfeição é alcançada com a superação das tentações de Mara, que leva o homem a acreditar na substancialidade dos entes e na necessidade de práticas ascéticas. Quando esta superação acontece, a perfeição é alcançada. Isto pode ser vislumbrado na explicação de Buda relatada no *Samyutt – Nikaya:*

> Disse ele [Buda]:
> - Fiz bem em abandonar os exercícios ascéticos. Foi uma felicidade eu ter abandonado aqueles exercícios inúteis. Foi uma felicidade eu ter perseverado no Pensamento Correto até chegar à Iluminação.
> Apareceu então Mara, o demônio dos desejos, que lhe retrucou:
> Só perseverando no ascetismo
> Podem os jovens purificar-se
> Tu te afastaste do caminho da purificação,
> És impuro, mas julga-te puro.
>
> Buda respondeu-lhe:
>
> Pratiquei o ascetismo, visando a obter a imortalidade
> E descobri a inutilidade de tudo isso.
> Como o remo de um barco que repousa em terra firme,
> O ascetismo não traz o menor proveito.
> Graças aos Preceitos, à Concentração e à Sabedoria,
> Eu palmilhei o Caminho da Iluminação,
> Alcançando agora a mais elevada pureza.
> Tu foste derrotado, ó Destruidor!
>
> Vendo-se vencido, Mara desapareceu[748].

Buda alcançou a elevada pureza *agora.* Nietzsche diz que a aquisição da *perfeição búdica* não é exceção, mas a normalidade. Sabendo que Buda não é um individuo, mas um *estado* existencial, pode-se compreender a afirmação de Nietzsche. Assumir o modo de ser de Buda é um estado normal porque este estado registra uma perfeição que não diz respeito a qualquer tipo de identificação com qualquer instância ontológica suprassensível. Antes, ao superar a ilusão do desejo (apego ao mundo, como se ele fosse permeado por substancialidade), a perfeição é *imediatamente* alcançada. Porquanto é este o objetivo central do budismo, pode-se dizer, por paradoxal que seja, que em última instância esta religião defende um tipo peculiar de egoísmo: "Na doutrina de Buda o egoísmo se torna dever: o 'uma

---

748 BUDA, In: GONÇALVES (org.), 2010,p.38-39 (O italico é nosso).

só coisa é necessária', o 'como te livras do sofrimento?' regula e limita a dieta espiritual inteira"[749]. O egoísmo budista não se refere a qualquer tipo de individualismo, pois o budismo prega a experiência da integração do homem na totalidade do real. O egoísmo indica o fato de a dietética budista concentra-se na atuação do indivíduo sobre si, com o intuito de superar as ilusões do desejo e de conquistar uma vida de tranquilidade e paz. Isto evita que o singular se dissolva no "impessoal" e que possa existir entre os entes sem ser consumido pela sua sensibilidade intensa à dor.

A caracterização nietzschiana do budismo descreve o solo psicofisiológico de onde emerge Jesus, *esse Buda em solo bem pouco indiano.* Por isso, a abordagem genealógica do tipo vital de Jesus inscreverá sua mensagem na "lógica" fisiológica budista. Para que isto se determine, Nietzsche utilizará diversos recursos e estratégias investigativos. Como, então, Nietzsche justifica ser Jesus um Buda em solo pouco indiano?

3.2.2.2 O Jesus de Nietzsche

O Buda Jesus é, para Nietzsche, um "tipo da *décadence*"[750]. A *décadence* jesuânica não é aqui difícil de ser compreendida, após o percurso percorrido. Se Jesus é um Buda em solo pouco indiano e se o budismo é um tipo peculiar de *décadence*, então, Jesus não pode ser caracterizado senão como decadente. Como já fora mencionado sem que tivesse sido retamente tematizado, Nietzsche distingue a *décadence* budista da *décadence* cristã. Consequentemente, o Jesus de Nietzsche não pode ser confundido com o Cristo dos cristãos. Como ainda será explicitado, toda caracterização cristã de Jesus pressupõe um tipo de interpretação proveniente de sua condição psicofisiológica. Neste sentido, o Cristo dos cristãos legitima e funcionaliza o tipo de *décadence* inerente ao cristianismo. Ao inscrever Jesus no tipo vital budista, Nietzsche assume o desafio de ter de justificar de algum modo sua interpretação do tipo vital jesuânico, propondo o que se pode aqui denominar de *anti-cristologia,* caso se leve em conta a hegemonia do discurso cristão acerca de Jesus. Rompendo a legitimidade da ortodoxia cristã, Nietzsche perverterá radicalmente a abordagem tradicional de Jesus, baseada no rigor conceitual sintetizado nos dogmas e sínteses teológicas da tradição, como os conhecidos credos apostólicos e sumas teológicas. Mesmo que a

---

749 AC/AC, §20 (trad. PCS)

750 AC/AC, §31 (trad. PCS)

empreitada nietzschiana de distinção entre Jesus e o cristianismo esteja patente sobretudo em *O anticristo* e nos fragmentos póstumos da época, deve-se observar que já na sua obra de juventude Nietzsche faz questão de assinalar a existência desta diferenciação, ainda que não caracterize seus pensamentos. Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche afirma:

> O mais nobre e elevado não produz efeito algum sobre as massas; o sucesso histórico do cristianismo, seu poder histórico, tenacidade e duração temporal, tudo isto felizmente nada prova quanto à grandeza de seu fundador, por isso, no fundo, voltar-se-ia contra ele mesmo: mas, entre ele e aquele sucesso histórico reside uma camada muito profana e obscura de paixão, erro, avidez, por poder e honra, de forças que preservam os efeitos do *imperium romanum*, uma camada que recebeu do cristianismo aquele gosto e resíduo terrenos que possibilitou sua continuação neste mundo e como que lhe concedeu sua durabilidade. A grandeza não deve depender do sucesso e Demóstenes é grande mesmo sem ter tido nenhum sucesso. O discípulos mais puros e mais verdadeiros do cristianismo sempre colocaram acima de tudo em questão seu sucesso mundial, seu conhecido "poder histórico" e o obstruíram mais do que o promoveram; pois eles tratavam de colocar "o mundo" fora deles e não se preocupavam com o "processo de idéias cristã"; por isto, em sua maioria, permaneceram totalmente desconhecidos e anônimos para a história[751].

Esse texto de certo modo assinala o horizonte de tematização nietzschiana da relação entre Jesus e cristianismo, ao mesmo tempo que deixa claro certa ambiguidade inerente à sua interpretação deste último. Essa passagem mostra que a grandeza de Jesus não se identifica com o sucesso histórico do cristianismo. A disseminação da mensagem cristã parece indicar que o personagem histórico Jesus e sua mensagem religiosa tornaram-se grandes devido à sua força de persuasão histórica. A conversão em massa de diversos povos não cristãos (pagãos), sobretudo após o século IV d.C, parece sinalizar que Jesus de alguma maneira foi mais forte que as diversas religiões da época e até mesmo venceu os interesses bélicos dos "bárbaros" e romanos. No entanto, Nietzsche faz questão de distinguir grandeza e sucesso. Nem sempre algo é grande porque é massiçamente aceito. No caso de Jesus, sua grandeza ocultou-se com a proliferação da mensagem cristã eclesiástica. Ora, isto não significa que todo o cristianismo seja uma traição à grandeza de Jesus. Antes, sempre houve discípulos que colocaram em xeque a igualação entre sucesso histórico do cristianismo e a grandeza jesuânica. Seu cristianismo afasta-se, portanto, do cristianismo hegemônico porque seu centro é a grandeza de seu fundador e não o sucesso histórico das instituições cristãs. Justamente estas diferenciações reaparecem em *O anticristo* e nos fragmentos póstumos desta época. Um trecho da seção 39 de *O anticristo* é paradigmático para vislumbrar a interpretação nietzschiana:

> 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*

751 HL II/Co. Int.II, §9 (trad. M.A.C)

> na cruz. O que desde então se chamou "evangelho" já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma "*má* nova ", um *disangelho.* É absurdamente 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... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas e até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível... [752]

-

Essa passagem torna explícitas as nuances da abordagem nietzschiana de Jesus e do cristianismo. Jesus aparece aí como o único cristão da história. Ora, com tal afirmação, parece mesmo que Nietzsche está corroborando a ideia de que Jesus era cristão. Isto, no entanto, é rejeitado, caso se atente para o sentido da palavra "cristão" no texto acima. O que Nietzsche chama de cristão é um modo de ser que não se coaduna com o modo de ser disseminado pelo cristianismo. Justamente isto caracteriza uma diferenciação psicofisiológica radical. O tipo vital de Jesus não é o mesmo daquele que sustenta o cristianismo. Por isso, Jesus não pode ser cristão, caso este adjetivo seja pensado à luz de sua interpretação clerical. Porém, se cristão for aquele que se perfaz segundo a peculiaridade do modo de ser de Jesus, então, somente Jesus foi cristão e o evangelho anunciado pela igreja cristã nada mais foique a oposição radical da *práxis* jesuânica: foi um *disangelho.* Consequentemente, o que se chama até hoje de cristianismo é a antítese do tipo psicofisiológico de Jesus. Foi neste sentido que Nietzsche afirmou: "O cristianismo é fundamentalmente diferente daquilo que seu fundador fez e quis"[753]. Ao mesmo tempo, Nietzsche concebe um "cristianismo autêntico", como sendo aquele que consegue se determinar à luz das práxis jesuânica. Ele é uma possibilidade a ser efetivada, mas que não se tornou normativa e hegemônica historicamente. Destarte, o texto acima assinala que o conceito "cristão" é polissêmico. Conivente com seu perspectivismo, Nietzsche concebe o conceito de cristão ora à luz do tipo vital de Jesus, ora à luz do tipo vital do cristianismo hegemônico. Conceito ambíguo, serve para desconstruir as pretensões eclesiásticas de identificação entre tradição cristã hegemônica e o tipo vital de Jesus. Por causa desta fluidez significativa do conceito "cristão", Nietzsche pôde mostrar a possibilidade de um cristianismo tipologicamente diferente do cristianismo eclesiástico, à medida que este cristianismo autêntico é determinado pelo modo de ser de Jesus. Ainda que os termos "cristão" e "cristianismo" sejam polissêmicos, o que importa no presente tópico é caracterizar o tipo psicofisiológico do Buda Jesus. Porquanto na maior parte das vezes os termos "cristão" e "cristianismo" são mencionados para registrar tipos psicofisiológicos diferentes do de Jesus, importa aqui descrever como Nietzsche caracteriza Jesus como anti-cristão e por que o

---

752 AC/AC, §39 (trad. PCS)

753 NF/FP 11 [294] de novembro de 1887 a março de 1888.

considera um Buda em solo pouco indiano. Usando como fio condutor *O anticristo* e buscando reconstruir conceitualmente a argumentação do próprio Nietzsche, deve-se começar questionando como Nietzsche *metodologicamente* conseguiu distinguir Jesus do cristianismo, já que a fonte que temos para falar de Jesus é o Novo Testamento e foi a partir deste que o cristianismo hegemônico construiu sua imagem do Cristo. Uma passagem de *O anticristo* nos coloca no cerne destes problemas:

> 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 faz, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o 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[754].

A abordagem nietzschiana de Jesus em *O anticristo* parte do seguinte pressuposto metodológico: "aplicar-lhes [aos evangelhos – nossa observação] o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito..."[755] Nietzsche rechaça, portanto, a plausibilidade de se aplicar qualquer tipo de método histórico-crítico para se investigar a vida de Jesus. Por isso, a sentença: "*Não* a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu". A busca pela verdade histórica de Jesus, que determinou grande parte dos discursos teológicos novecentistas, ao ponto de cindir, por vezes radicalmente o Cristo da fé do Jesus histórico[756], não foi considerada importante para Nietzsche. Em um primeiro momento, Nietzsche considera a lida histórico-crítica com os textos neo-testamentários um "mero ócio erudito". Isto porque há escassez de "materiais históricos" necessários para se empreender este tipo de investigação. No entanto, este argumento não se ajusta aos propósitos nietzschianos concernentes à sua investigação de Jesus. Baseado no procedimento genealógico, a lida de Nietzsche com o Novo Testamento exige a recusa dos métodos histórico-críticos. A razão disto consiste no fato de que estes métodos almejam descrever o "verdadeiro Jesus" ou o "Jesus objetivamente correto". Como disse Valadier, a intenção originária de todo método histórico-crítico é "recuperar uma pureza pretendidamente primitiva" [757]. Justamente isto não se coaduna com o caráter "histórico-crítico" inerente ao método genealógico. Como visto, o elemento histórico

---

754 AC/AC, §29 (trad. PCS)

755 AC/AC, §28 (trad. PCS)

756 O estatuto da questão do "Jesus histórico" pode ser encontrado na clássica obra sobre o assunto A busca do Jesus Histórico, de Albert Schweitzer. Cf. SCHWEITZER 2003. Este problema também está presente em PAGOLA, 2010; BOFF, 2009 e CROSSAN, 1994.

757 VALADIER, 1982, p.378.

presente no método nietzschiano não objetiva meramente dizer o que se deu no passado, mas descrever as formações históricas axiológicas, com o intuito de produzir novas medidas existenciais (valores) para o vivente humano. A pretensão de descrição objetiva de Jesus não favorece o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores ocidentais que conduz seu uso do procedimento genealógico. Isto não quer dizer que Nietzsche não tivesse conhecimento das aplicações novecentistas dos métodos histórico-críticos. Já o fato de Nietzsche voltar-se contra Strauss e Renan, por exemplo, em *O anticristo* e em outros textos do mesmo período já é sinal que Nietzsche não desconhecia a teologia de seu tempo. No entanto, há uma questão, que também aparece na teologia novecentista e no seu uso dos métodos histórico-críticos, que leva Nietzsche a recusar peremptoriamente estes métodos. Na seção 31 de *O anticristo*, Nietzsche afirma:

> (...) 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* em que se moveu essa figura diferente como, mais ainda, a história, o *destino* da primeira comunidade cristã, tinham que deixar nele traços: a partir deles, retroativamente, o tipo foi enriquecido com atributos que se tornam compreensíveis apenas em relação com a guerra e as finalidades de propaganda[758].

Nietzsche assume um problema já presente na teologia de seu tempo, a saber, a questão de os textos escriturísticos serem o resultado do entrecruzamento de diversas interpretações produzidas pelos mais diversos interesses provenientes das comunidades de fiéis. No caso de Jesus, o modo como ele aparece nos evangelhos e nos demais livros neotestamentários já é fruto de um jogo interpretativo plural. Jesus é, portanto, um personagem multifacetado. Suas imagens são o sinal claro de que há camadas significativas plurais no Novo Testamento determinando a aparição de seus modos de ser. De certo modo, isto já estava sendo afirmado pela teologia do século XIX. No entanto, esta pluralidade de perspectivas interpretativas que determinam as múltiplas faces de Jesus no Novo Testamento eram compreendidas como um acréscimo da fé da comunidade primitiva cristã. Se a ideia de "acréscimo hermenêutico" determinava o labor teológico novecentista, então, uma verdade *deveria* permanecer intacta *sob* estas múltiplas interpretações históricas. Em outras palavras, a crença no "Jesus verdadeiro" animava toda teologia da época de Nietzsche. Ao mesmo tempo, os historicismos modernos determinavam o modo de compreensão teológico do "Jesus verdadeiro". Por isso, o "Jesus verdadeiro" identificava-se com o "Jesus Histórico". Se Nietzsche assume a ideia de que há múltiplas camadas interpretativas determinando as imagens neotestamentárias de Jesus, ele não irá conceber um "Jesus verdadeiro" nos moldes

---

758 AC/AC, §31 (trad. PCS)

da teologia moderna. O verdadeiro Jesus não é o "Jesus em si", que subjaz às diversas camadas interpretativas do Novo Testamento. O Jesus verdadeiro é aquele que se refere ao seu tipo psicofisiológico, que ainda resiste às diversas camadas interpretativas, que, por sua vez, assinalam tipos vitais diversos como sua condição de possibilidade. A abordagem genealógica nietzschiana de Jesus almeja elucidar o tipo psicofisiológico de Jesus. Como disse Nietzsche em *O anticristo:* "Como filólogo, olha-se *por trás* dos 'livros sagrados'; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico"[759]. Este pensamento sustenta toda lida nietzschiana com o Novo Testamento. Como então se determina este procedimento no caso do tipo de Jesus?

Ao assinalar que o tipo de Jesus, por ser *diferente*, é passível de ser apropriado de modo plural, Nietzsche não inviabiliza a possibilidade de se encontrar o tipo vital de Jesus em meio às imagens que ele ganhou no Novo Testamento. Como vimos em passagem anterior, o tipo de Jesus "*pode* estar contido nos evangelhos, apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios". A genealogia tem, portanto, o desafio de discernir, dentre a pluralidade de interpretações e traços projetados em Jesus, quais elementos permitem esclarecer qual é o seu tipo psicofisiológico. Para que isto ocorra, o investigador não pode posicionar-se "cientificamente" perante o texto, mas deve sintonizar-se fisiologicamente com seus elementos, para descobrir de quais tipos vitais ele provêm e que interesses existenciais defendem. Cabe, neste caso, a observação de Giacoia Júnior acerca do problema metodológico de *O anticristo* referente à caracterização nietzschiana de Jesus: "A reconstituição proposta por Nietzsche para figura histórica do Redentor, isto é, a restauração do seu tipo psicológico fundamenta-se, sobretudo, num conhecimento intuitivo, em intuições congeniais (*Einfühlung*)" [760]. Uma intuição congenial deste tipo se realiza quando o investigador apropria-se vivencialmente do modo de constituição psicofisiológico de Jesus expresso em alguns textos peculiares presentes nos evangelhos, distinguindo-os dos demais textos com seus correlatos psicofisiológicos respectivos. Desta investigação surge a possibilidade de se caracterizar o tipo de Jesus. O que interessa, portanto, para Nietzsche é a produção de uma tipologia. Esta, por sua vez, determina a especificidade do modo de ser que determina certo vivente humano. Trata-se, como caracterizou Deleuze, da "qualidade da vontade de poder", que pode determinar vários seres humanos, mas que se diferencia em cada

---

759 Ibdem, §47.

760 GIACOIA JÚNIOR, 1997,p.71.

determinação: “O que uma vontade quer não é um objeto, mas um tipo, o tipo daquele que fala, daquele que pensa, que age, que não age, que reage etc. Só se define um tipo ao determinar o que quer a vontade nos exemplares deste tipo”[761]. Apesar de Nietzsche não caracterizar em sua obra outra figura particular determinada pelo mesmo tipo vital de Jesus, o que interessa a Nietzsche, quando ele relaciona o problema da tipologia com Jesus, é mostrar que a singularidade de sua investigação encontra-se na sua remissão ao lastro corporal que o determina. Este lastro é um modo de ser da vontade de poder. Sua dinâmica deve ser ilucidada por meio de intuições congeniais que tomam como foco da investigação o Novo Testamento.

O tipo psicofisiológico de Jesus é caracterizado por Nietzsche como o “tipo psicológico do Redentor”. Mas, desde já, deve-se observar a ambivalência que esta expressão assume em *O anticristo.* Na seção 24 desta obra, Nietzsche chega a afirmar: “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”[762]. O tipo do Redentor refere-se à ideia de redenção produzida por jogos interpretativos diferenciados do tipo vital de Jesus. Em outras palavras, Nietzsche pensa que há uma ideia de Redentor produzida em diversos textos neotestamentários por interesses vitais, que não se coadunam com os de Jesus. É *deste* tipo de redenção que falará o cristianismo paulino e que tornar-se á hegemônico no Ocidente. Em contrapartida, ao buscar esclarecer o “tipo psicológico do Redentor”, o tipo de redenção implícito nesta investigação refere-se àquela que provém do tipo vital próprio de Jesus. *Deste* tipo nasce um conceito singular de redenção, para Nietzsche. Como, portanto, Nietzsche descreve o tipo psicológico do Redentor? Em que ele se apóia em sua investigação? Estas questões podem ser resolvidas à partir da passagem em *O anticristo* onde Nietzsche rejeita peremptoriamente a interpretação de Ernest Renan acerca de Jesus:

> O senhor Renan, esse bufão *in psychologicis,* 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”). Se existe algo de não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se ai moral (“não resistais ao mal” [Mateus 5,39], a frase mais profunda dos evangelhos, sua chave, em certo sentido), a beatitude na paz, na 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!* – 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[763].

---

761 DELEUZE, 2001,p.119.

762 AC/AC, §24 (trad. PCS)

763 AC/AC, §29 (trad. PCS)

Apesar dessa passagem já assinalar elementos específicos da interpretação nietzschiana de Jesus, por ora, deve-se destacar a rejeição de Nietzsche em relação a interpretação de Renan, chamado de "bufão *in psychologicis*". A crítica nietzschiana, portanto, refere-se à psicologia de Renan. Seu erro psicológico, então, diz respeito a uma falsa caracterização do tipo vital de Jesus. Para Nietzsche, dois são os termos que caracterizam a interpretação de Renan: *herói e gênio.* No capítulo XXIII de *A vida de Jesus,* que reconstrói o cenário da paixão de Cristo, Renan chama Jesus de o "herói da Paixão". Esta expressão é caracterizada a seguir no texto, quando Renan diz ser Jesus "o fundador dos direitos da livre consciência, e o perfeito modelo, o qual todas as almas sofredoras vão contemplar para encontrar força e consolo"[764]. Esta passagem já assinala certo triunfalismo na interpretação de Renan. Apesar de sua reconstrução evangélica não rejeitar os textos escriturísticos, suas interpretações padecem de certa arbitrariedade. Com o intuito de mostrar o caráter histórico da confecção dos textos evangélicos, Renan enxerga-os como um quebra-cabeça. O modo como atualmente os textos encontram-se dispostos não retrata a ordem originária em que foram escritos. Renan busca vestígios histórico-culturais nas narrativas evangélicas, para remontar seu sentido e discernir o que nos textos refere-se de fato a Jesus e o que é interpolação dos hagiógrafos e copistas. Neste sentido, Renan mistura diversos textos, com o pressuposto de que o contexto onde foram postos não são originários. Apesar da força argumentativa de Renan, grande parte de suas reconstruções históricas são arbitrárias. Neste sentido, Renan mostra, em *A vida de Jesus,* que o percurso histórico de Cristo o faz passar de um anunciador de práticas morais (moralista) para um revolucionário. As suas pregações morais tinham como intuito transformar existencialmente as pessoas, para que o Reino de Deus triunfasse. No entanto, os milagres realizados para sinalizar a possibilidade de reeducação moral não deram certo. Jesus encontrou em Jerusalém resistência do *clero* de seu tempo e resistência por causa da mudança moral dos seus ouvintes. Aos pouco, o discurso escatológico da vinda futura do Reino próprio do judaísmo do seu tempo assume o primeiro plano de sua mensagem. A transformação dos homens deveria ser baseada em uma mensagem supra-terrestre. O caminho pelo qual enveredara sua mensagem não possuía retorno. Jesus, aos poucos, toma consciência de que sua morte vai irromper brevemente. No lugar da covardia, Jesus assume a coragem do herói, que deve assumir sua morte como preço pago pela fidelidade ao seu destino, mesmo que ele estivesse "internamente" desanimado e

[764] RENAN, 1923, p.360.

decepcionado por saber que abandonara seu verdadeiro caminho: ser um moralista. O heroísmo de Jesus, que depois será elevado a paradigma religioso moral é sinal da fidelidade a um acidente de percurso em sua vida. Como sintetizou Schweitzer:

> Quando Jesus sobe a Páscoa no final deste primeiro ano, Ele entra em conflito com os rabis da capital. O "cativante mestre, que oferecia o perdão para todos com a única condição de que o amassem", encontrou na capital pessoas sobre as quais seu charme não tinha nenhum efeito. Quando ele retornou à Galileia, havia abandonado totalmente suas crenças judaicas, e um ardor revolucionário brilhava em Seu coração (...) O antes "cativante moralista" tornara-se um revolucionário transcendental. Até este ponto, Ele pensava em causar o triunfo do Reino de Deus por meios naturais, ensinando e influenciando pessoas. A escatologia judaica ficava vagamente ao fundo (...)
> Ao fim deste período, Ele tinha lançado fora todas as ambições terrenas. Nada mais da terra existia nele. Uma estranha busca por perseguição e martírio tomou conta dele. Mas não foi a resolução de oferecer uma expiação pelos pecados de Seu povo que o tornou familiar com a ideia de morte; esta foi forçada sobre Ele pela consciência de que Ele havia entrado por um caminho no qual lhe seria impossível sustentar Seu papel por mais do que alguns meses, talvez apenas semanas. Assim, Ele segue para Jerusalém, externamente um herói por dentro um desânimo porque havia se afastado de Seu verdadeiro caminho[765].

Se por um lado Nietzsche destaca a ideia de *herói* na obra de Renan, em sua caracterização de Jesus, ele também não deixa de valorizar a ideia de *gênio,* presente sobretudo em seu livro *São Paulo* [766]. Jesus aí aparece como "Homem de Gênio" [767], pois sua vida seria uma manifestação especial e intensa do *espírito,* tendo contribuído sobremaneira para a história Ocidental. Jesus teria, portanto, elevado a espiritualidade do seu povo e de toda história posterior a um patamar jamais alcançado. Justamente ao inscrever a noção de gênio e o conceito de herói em Jesus, Renan teria, segundo Nietzsche, cometido um erro *in psychologicis.* No primeiro caso, Renan teria projetado em Jesus um modo de ser agonístico próprio dos gregos. A reconstrução renaniana da história de Jesus o posiciona como alguém que veio reconfigurar o mundo, seja moralmente, por milagres ou pela mensagem escatológica do Reino de Deus fora da Terra. Ainda que Renan não afirme o caráter revolucionário de Jesus antes da decepção de sua pregação moral, o seu caráter agonístico já está aí presente. A pregação de Jesus acerca de novas práticas morais aparece em Renan com um claro intuito: modificar a práxis moral judaica. Isto posiciona o *Kerigma* (anúncio) jesuânico como princípio de mobilização popular. Justamente isto é rejeitado por Nietzsche: "Se existe algo de não evangélico, é o conceito de herói. Justamente o contrário de todo pelejar, de todo sentir-se-em-luta, tornou-se aí instinto: a incapacidade de resistência torna-se aí moral". Para Nietzsche, interessa desconstruir toda ideia agonística presente em Renan. Jesus não é herói, seja em sua vida ou em sua morte. Não combateu através de suas pregações

---

765 SCHWEITZER, 2003, p.223-225.

766 Cf. RENAN, 1945, Cap.III.

767 Ibdem,p.46.

e nem se resignou heroicamente ao assumir seu destino na cruz. Por outro lado, Nietzsche alija a ideia de que Jesus seja gênio, pois este conceito moderno, desenvolvido sobretudo no idealismo, não pode ser projetado no "mundo em que vive Jesus". Esta rejeição de Nietzsche pode ser compreendida, caso se mencione uma das características do conceito novecentista de gênio: a ideia de que a cultura de um povo prepara o solo para que o indivíduo genial desenvolva suas capacidades criativas e, assim, eleve o espírito de todo seu povo e de si mesmo. O gênio daria voz a dimensões ocultas do mundo e possibilitaria a elevação espiritual de todo seu povo. Como ainda será visto, esta compreensão não se coaduna com a ideia nietzschiana de que Jesus não existiu em função de sua cultura, nem teve como missão elevar espiritualmente o povo judaico do seu tempo. Antes, Jesus experimentara vivências interiores indiferentes ao *status quo* da cultura de sua época.

A crítica nietzschiana de Renan possibilita compreender sua intuição congenial do tipo Jesus. Dentre os diversos textos evangélicos, o primeiro que determina a compreensão nietzschiana de Jesus pode ser encontrado no sermão do monte presente no evangelho de Mateus: "Eu, porém, vos digo: não resistais ao mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas" (Mt 5,39-41). Para Nietzsche, o "não resistais ao mau" é "a frase mais profunda dos evangelhos"[768]. No contexto do sermão do monte, a pregação da não-resistência é uma desconstrução da ideia de justiça mosaica presente no livro do *Êxodo:* "Mas se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe" (Ex 21, 23-25). Se no pensamento mosaico a retribuição de um mal através de uma ação proporcionalmente equivalente ou mesmo igual era uma medida de contenção do próprio mal, para Jesus, o mal é anulado justamente através da não resistência à sua lógica. Não resistir significa, para o Jesus do sermão do monte, segundo a perspectiva nietzschiana, não retribuir o mal com um ato congênere. Por isso, Jesus anularia pela raiz a relação mosaica entre agonística e justiça. Para o princípio mosaico da resistência justa ao mal, o preço pago pela justiça é a efetivação de medidas corretivas onde o erro de outrem é transformado, à medida que se lhes aplica o mesmo ato por eles realizado. Isto é um modo de exercício agonístico. Conforme pensa Nietzsche, isto nada tem a ver com o tipo Jesus. A não resistência jesuânica é o sintoma de que seu tipo vital rejeita o caráter

---

768 AC/AC, §29.

agonístico da existência. Ora, esta característica, para Nietzsche, permite depreender do tipo Jesus outros elementos. Antes de tematizarmos o outro texto evangélico que norteia a compreensão nietzschiana de Jesus, é preciso perguntar pelo desdobramento nietzschiano da ideia de que o "não resistais ao mau" é o cerne do evangelho.

Com a práxis da não-resistência, Jesus exclui instintivamente "*toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento*". Consequentemente, Jesus "acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – o amor como única, como ultima possibilidade de vida..."[769] Com esta interpretação, o que importa a Nietzsche é mostrar que a exigência de Jesus da não resistência ao mal leva imediatamente ao imperativo do *amor*. A amorosidade não é, para Jesus, um apêndice de sua mensagem. Ela é o seu cerne. Não resistir significa amar, pois o amor é a fonte de reconciliação integral do homem com tudo que se lhe opõe. Nietzsche chega a afirmar que o evangelho (*boa nova*) significa "justamente que não mais existem oposições" [770]. Consequentemente: "Uma tal fé não se encoleriza, não repreende, não se defende: não traz 'a espada' – não faz ideia de como poderia vir a separar"[771]. O amor, portanto, é a única "estratégia" empreendida por Jesus, para que os antagonismos da existência sejam superados e a unidade do indivíduo com o todo seja alcançada. *Nisto* está a *beatitude,* segundo Nietzsche. O sentimento de unidade plena *antropo-cósmica* é o lugar de emergência da beatitude para Jesus. Por isso, o imperativo do amor presente no evangelho de João:

> Dou-vos um mandamento novo:
> que vos ameis uns aos outros.
> Como eu vos amei,
> amai-vos também uns aos outros.
> Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos,
> se tiverdes amor uns pelos outros. (Jo 13, 34-35).

Se na compreensão nietzschiana de Jesus a não resistência manifesta-se no amor, é porque a unidade existencial engendrada por este supera o grande mal da existência, a saber, a *conflitividade.* Como visto, a não resistência é o antídoto jesuânico contra o mal. Por isso, pode-se afirmar que o amor exigido pela não resistência neutraliza a agonística da existência, através da unidade por ele gerada. A beatitude, portanto, é o efeito da conquista desta experiência existencial. Com esta interpretação, Nietzsche abre as portas para uma série de consequências ulteriores em *O anticristo.* Estas dependem também da interpretação do

---

769 AC/AC, §30 (trad. PCS)

770 AC/AC, §32 (trad. PCS)

771 Idem.

segundo texto evangélico que norteia a reconstrução nietzschiana do tipo Jesus. Trata-se do texto do evangelho de Lucas, que, na íntegra[772], diz: "Interrogado pelos fariseus sobre quando viria o reino de Deus, Jesus lhes respondeu: Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós" (Lc 17, 20-21). A escolha deste texto é estratégica para a interpretação de Nietzsche. Isto porque neste texto o reino de Deus aparece como uma experiência interior ao homem. Sabe-se, porém, que a expressão reino de Deus ou reino dos Céus (no caso do evangelho de Mateus) é o centro da mensagem evangélica de Jesus. O evangelho de Lucas chega a dizer: "ele [trata-se de Jesus – nossa observação] andava por cidade e povoados, pregando e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus" (Lc 8, 1). Nos evangelhos, a Boa Nova é justamente a chegada do Reino de Deus. Por isso, é em torno do eixo desta mensagem que gira a vida de Jesus. No entanto, apesar do reino ser o cerne da mensagem jesuânica, os evangelhos não o descrevem cabalmente. Antes, os textos o apresentam através de parábolas, mensagens cifradas e atos de Jesus. Entretanto, é certo que com esta mensagem Jesus correspondia a um anseio judaico antigo: a irrupção da presença plena de Deus na história humana. Como diz o evangelho de Mateus: "A partir desse momento, começou Jesus a pregar e a dizer: 'Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus'" (Mt 4, 17). Ao mesmo tempo, seus atos de cura já mostram a presença histórica do reino de Deus (Cf. Lc 4, 17-20). Pode-se dizer, então, que biblicamente o reino de Deus é anunciado por Jesus como algo já presente, mas ainda não manifestado plenamente. Como diz Leonardo Boff:

> Cristo não começou pregando-se a si mesmo, mas o Reino de Deus. Que significa Reino de Deus que constitui indiscutivelmente o centro de sua mensagem? Para os ouvintes de Jesus significava, bem outra coisa que para os ouvidos do fiel moderno, para quem o Reino de Deus é outra vida, o céu, o pós-morte. Reino de Deus – que ocorreu 122 vezes nos evangelhos e 10 na boca de Jesus – significava para os ouvintes de Jesus a realização de uma esperança, no final do mundo, de superação de todas as alienações humanas, da destruição de todo o mal, seja físico, seja moral, do pecado, do ódio, da divisão, da dor e da morte. Reino de Deus seria a manifestação da soberania e senhorio de Deus sobre esse mundo sinistro, dominado por forças satânicas em luta contra as forças do bem, o termo para dizer: Deus é o sentido último deste mundo. Ele intervirá em breve a sanará em seus fundamentos toda a criação, instaurando o novo céu e a nova terra. Essa utopia, anseio de todos os povos, é objeto da pregação de Jesus. Ele promete: não será mais utopia, mas realidade a ser introduzida por Deus (...) Cristo se entende como Libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando o Reino de Deus. Reino de Deus é a resolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos, purificados de todos os males e repletos de realidade e de Deus. Reino de Deus não quer ser um outro mundo, mas o velho mundo transformado em novo[773].

---

772 De fato Nietzsche refere-se parcialmente a este texto de Lucas, porém sua operacionalização na reconstrução do tipo Jesus só pode ser compreendida com a citação na íntegra. A menção de Nietzsche a Lc 17,21 encontra-se, por sua vez, em AC/AC, 29.

773 BOFF, 2009, p.40-41.

Essas considerações sobre a expressão "reino de Deus" nos evangelhos já mostram seu caráter polissêmico. Por um lado, o reino de Deus é um acontecimento futuro; porém, paradoxalmente, o reino de Deus futuro já está presente. Por outro lado, o reino de Deus é a transfiguração do estado deteriorado do mundo, anulando o mal do homem e do cosmos, a partir de uma intervenção direta de Deus. Tudo isto pode ser compreendido como uma revolução estrutural na história e como a supressão de todas as alienações. Trata-se de uma reconciliação da criação consigo mesma. No entanto, esta reconciliação não se coaduna com o tipo Jesus de Nietzsche, pois a não resistência e a experiência de reconciliação através do amor não podem ser projetadas para o futuro. Ademais, não condiz com a práxis jesuânica a mensagem de que a beatitude está vinculada a uma mudança antropo-cósmica. Isto seria pressupor uma unidade com o mundo dependente da transformação do próprio mundo. Somente com a anulação dos males surgiria o reino de Deus e a plenitude existencial dele advinda. Ora, o Jesus de Nietzsche ama o mal e não espera sua aniquilação, nem é capaz de empreendê-la. Justamente por isto o texto de Lc 17, 20-21 aparece como central para a compreensão nietzschiana do reino de Deus. Nele, o reino de Deus está *em* nós. Consequentemente: "O 'reino do céu' é um estado do coração – não algo que virá 'acima da Terra' ou 'após a morte' (...) 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..."[774] Nietzsche imanentiza o reino de Deus e perverte seu sentido escatológico tradicional, que o projeta para o futuro. Na compreensão de Nietzsche, o reino de Deus se manifesta na *vida interior* do vivente humano. Nesta interioridade, aparece a "verdade" na existência de Jesus[775]. No entanto, deve-se atentar para a necessidade de se compreender retamente esta experiência de interioridade do reino de Deus. Chamá-la de "estado do coração" não pode significar que o reino de Deus seja subjetivo, pois a ideia de subjetividade, como visto, foi desconstruída através da noção de vontade de poder, que norteia a análise de Nietzsche em *O anticristo.* O que está em jogo com a ideia de vida interior relaciona-se com a "exterioridade" das instituições, culturais do tempo de Jesus, seja no âmbito político, religioso, moral etc. Como disse Paul Valadier:

> Esta é "a vida verdadeira" que Jesus opõe à vida vulgar: é "interior" no sentido de que não procede de nenhuma maneira das exterioridades judaicas (culto, liturgia), dogmáticas (redenção, expiação) ou morais (pecado, perdão, penitência); não está tampouco em cima da terra; nem cronologicamente a distância, prometida principalmente para uma data não

---

774 AC/AC, §34 (trad. PCS)

775 Cf.Idem.

verificável: esperada. É "uma mudança de sentido no indivíduo"[776].

Ao imanentizar o reino de Deus, Nietzsche complementa o sentido da práxis da não resistência. Se esta se manifesta no amor, enquanto reconciliação do indivíduo com o todo, esta reconciliação aparece *como* reino de Deus. Deus reina naquele cuja práxis amorosa o leva a superar as oposições e a integrar-se no todo. Esta experiência é interior porque não depende de uma transformação das exterioridades culturais judaicas, o que exigiria certa oposição e agonística. Nesta interioridade, é o sentido da existência do indivíduo que muda e ele passa a "amar o mal". Com esta metamorfose existencial, Deus não mais aparece como entidade suprassenssível criadora do mundo e fornecedora de sentidos existenciais absolutos. O reinado de Deus no coração humano resignifica, segundo Nietzsche, o próprio conceito de Deus. Por outro lado, esta resignificação acontece simultaneamente à mudança de sentido do conceito de "Filho". Como sabido, os evangelhos diversas vezes apresentam Jesus como Filho de Deus. Tal expressão transformou-se no conceito de *Santíssima Trindade,* que passou a definir o conceito cristão de Deus. Tradicionalmente, seguindo a definição de Tertuliano, Trindade significa que Deus é uma substância em três pessoas[777]. Com isto, a tradição quis mostrar que Deus é um só (monoteísmo), porém, sua unicidade aparece na comunhão de três pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. Enquanto pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo são diferenciados. Esta diferenciação foi pensada de modo hipostasiado. Por isso, o dogma cristão da Trindade chama cada pessoa divina de hipóstase. Ora, neste sentido, Pai e Filho não passam de pessoas hipostasiadas da Trindade. Porquanto Nietzsche compreende a experiência de Deus (reino de Deus) conectada essencialmente com a vida interior de Jesus, sua compreensão das figuras do Pai e do Filho não pode se manifestar fora da experiência existencial de Jesus. Filho e Pai relacionam-se com a irrupção da beatitude na existência de Jesus. Como esta experiência acontece no reino de Deus e este está fora das categorias "exteriores" de espaço e tempo, na beatitude, há a experiência da eternidade. Nas palavras de Nietzsche:

> 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", os "filhos de Deus". Nada menos cristão que as *cruezas eclesiásticas* de um Deus como *pessoa,* de um "reino de Deus" que virá, de um "reino de 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... Mas é óbvio – não para qualquer um, admito – a que dizem respeito os signos "pai" e "filho": com a palavra "filho" se expressa a

776 VALADIER, 1982, p.385.

777 Sobre a Trindade, Cf. BOFF, 1986.

> *entrada* no sentido geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), com a palavra "pai", *este sentimento mesmo*, o sentimento de eternidade, de perfeição[778].

Segundo Nietzsche, na existência de Jesus, o Pai nada mais é que sentimento de beatitude que acompanha a reconciliação do homem com o mundo através do amor. A unidade que daí emerge, que supera todo antagonismo, é Deus ele mesmo. Simultaneamente, o movimento de entrada neste estado é caracterizado pelo termo "filho". Com isto, Nietzsche integra Deus, reino de Deus, Pai e Filho em uma mesma experiência existencial, descaracterizando a compreensão clássica destes termos baseada na ideia metafísica de mundo suprassensível. Ao caracterizar o reino de Deus como uma "modificação de sentido no indivíduo"[779], Nietzsche despolitiza o *kerigma* de Jesus, des-historiciza sua chegada e rejeita sua projeção para o pós-morte. Chega a dizer que "O reino de Deus 'vem', não de maneira cronológico-histórica, não segundo o calendário, não é algo que um dia estivesse aqui e um dia antes, não". Na verdade, o reino é "algo que sempre vem e que sempre ainda não está aqui..."[780] Com esta afirmação, Nietzsche está querendo desespacializar a mensagem do reino e inseri-la no âmbito existencial. Como "modificação de sentido no indivíduo", o reino de Deus nunca é definitivo, pois o singular humano se perfaz em meio à semântica da vontade de poder. Por isso, tudo que ele é já é fruto de um processo de conquista e reconquista existencial, já que toda estabilidade da vontade de poder se manifesta *enquanto* um determinado afeto do comando consegue sintetizar uma pluralidade de forças sob seu domínio. Neste sentido, a metamorfose existencial onde o reino se manifesta no singular só se mantém estável, caso o singular consiga sustentar o sentido (afeto do comando) que o determina no modo do reino de Deus. Assim, o reino nunca "está aqui", se pensado sob o modo extático, como uma presença fática estável. Ele é "algo que sempre vem e que sempre ainda não está aqui", caso seja pensado à luz da dinâmica "verbal" da vontade de poder, que traz a cada vez a presença do reino à medida que o *sentido* que o torna presente se sustente como tal. Justamente neste sentido existencial surgem Deus, Filho de Deus, reino de Deus e reino do Céu, para Nietzsche. Como tal experiência não é cronológica, ela está redimida do próprio tempo. Isto é mais um sinal do que Nietzsche entende por *interioridade* do reino de Deus. Como "estado do coração", ele não é um estado de fato histórico, mas um sentido existencial, que não depende de qualquer modificação institucional para se manifestar.

---

778 AC/AC, §34 (trad. PCS)

779 NF/FP 11 [354] de novembro de 1887 a março de 1888.

780 Idem.

Porquanto a experiência "interior" do reino de Deus leva o homem a uma plena comunhão com o real, suprimindo oposições e contradições, não pode existir na vida de Jesus as experiências de culpa, castigo, pecado e recompensa. Ainda que a dinâmica psicofisiológica de onde procedem estes conceitos não possa ser detalhada neste momento, o que neles está em jogo pode ser compreendido à luz de uma passagem de São Tomás de Aquino no *Compêndio de Teologia:* "Como chamamos de beatitude ao fim último do homem, a felicidade (ou beatitude) do homem consiste em ver a Deus na sua essência, embora o homem na perfeição dessa beatitude esteja muito distante de Deus"[781]. Este pensamento antepõe-se claramente à ideia nietzschiana da beatitude de Jesus. Tradicionalmente, como fica claro nesta passagem de São Tomás, a beatitude é pensada a partir da ideia de *visão de Deus.* Feliz é aquele que contempla a Deus face a face. No entanto, como a essência divina nunca se identifica com a perfeição da beatitude, haverá sempre uma distância entre Deus e homem. Este hiato é insuprimível. Nem a graça de Deus a preenche por inteiro. Porquanto na beatitude Deus e homem não formam uma unidade ontológica se o homem não busca sua felicidade suprema, ele distancia-se mais ainda de Deus. A este tipo de existência o cristianismo chamou de *pecado.* Trata-se, portanto, de uma separação entre Deus e criatura humana. O destino do pecador não é outro senão a ratificação desta distância na experiência de *condenação* pós-morte. De modo contrário, a beatitude, ainda que não suprima a distância entre Deus e homem, aparece como prêmio futuro. Como se encontra registrado no evangelho de Mateus:

> Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória;
> e todas as nações serão reunidas, em sua presença, e ele separará um dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas;
> e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos, à esquerda;
> então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo.
> Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me. (Mt 25, 31-36)

Deve-se observar que a entrada no reino está diretamente condicionada por um conjunto de ações. Por causa destas ações, o reino advém como recompensa. Esse mesmo texto, em sua continuação, mostra quem são os *danados.* Estes são os que não são dignos do reino, por não terem realizado as ações realizadas pelos demais: visitas aos enfermos e aos presos, hospedagem aos forasteiros etc. Estas possibilidades escatológicas derivam diretamente da cisão ontológica entre Deus e homem. Justamente este pressuposto é desconstruído na compreensão nietzschiana de Jesus. Se o reino não é uma conquista futura,

---

781 AQUINO, 1977,Cap.CVI, 4,p.124.

mas um sentido existencial já presente e sempre por vir, então, o fundamento da dívida ontológica do ser humano em relação a Deus (culpa) dissolve-se. Consequentemente, não há possibilidade de se falar de punição e salvação divinas. Sem culpa, castigo, punição e recompensa pós-morte, o evangelho (boa nova) de Jesus passa a caracterizar-se por anunciar e vivenciar a beatitude plena na Terra. Como diz Nietzsche:

> Não se acha, em toda a psicologia do "evangelho", o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O "pecado", qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido – *justamente isso é a "boa nova"*. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade – o resto é signo para dela falar... [782]

A psicologia nietzschiana do evangelho, cujos traços dependem da crítica às noções de culpa e castigo, relaciona-se diretamente com a ideia anteriormente exposta de "não resistência ao mau". A existência de Jesus mostrou-se contrária à tentativa de empreender oposições e contradições ao mundo como um todo. Como vimos, esta *não oposição* gerou a necessidade de amar irrestritamente. Se o amor deve ser gratuito e irrestrito, então, o que está em jogo nesta prática é a falta de seletividade na amorosidade. Como disse Jaspers: "*Não opor jamás resistência!* Aqui não se nega nada, tudo se afirma (...) Este não é um amor seletivo e se dirige àquele próximo que no momento concreto é realmente o que está presente"[783]. No amor, o indivíduo pertence à totalidade e, superando toda cisão ontológica, experimenta o reino de Deus como o sentido que determina seu ser, suprimindo distâncias entre os entes e suas possíveis oposições. Por isso, Jesus disse no sermão do monte: "Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem" (Mt 5, 43-44). Se Nietzsche relaciona a práxis do sermão do monte com a interioridade do reino de Deus, então, para ele, o que interessa a Jesus não é a disseminação de uma nova doutrina. Jesus não pode ser compreendido como pregador de uma teoria religiosa, o que o faria defensor de uma *ortodoxia.* Se assim o fosse, Jesus reinscreveria em sua existência um antigo e conhecido antagonismo, a saber, aquele que se refere à oposição de doutrinas religiosas divergentes. A pregação de Jesus é somente a conclamação para uma *nova prática:* amar irrestritamente os entes mundanos. Abandonando qualquer tipo de ortodoxia, Jesus seria arauto de uma *ortopraxia.* É à *práxis* que se dirige o kerigma jesuânico. Jesus anuncia um novo modo de ser e não um outro modo de conhecimento acerca do mundo. Isto equivale a dizer que Jesus não anunciou nenhuma nova verdade, se por verdade concebermos o modo adequado de descrição

---

782 AC/AC, §33 (trad. PCS)

783 JASPERS, 1972, p.256.

daquilo que o real *em si mesmo* é. Jesus, portanto, não forneceu nenhuma nova "chave hermenêutica" para sabermos mais aprimoradamente o que *de fato* (em si) o mundo é. É neste sentido que deve-se entender a ideia nietzschiana de que Jesus não anunciou uma *nova fé.* O que ele chama de fé pode ser entendido através de uma sentença de São Tomás de Aquino: "A fé é uma certa prelibação daquele conhecimento que nos fará bem-aventurados no futuro"[784]. A fé, neste sentido, nos antecipa o conhecimento que alcançaremos na bem-aventurança futura. Ora, este conhecimento antecipado, para Tomás, pode ser formulado do seguinte modo: "O Senhor ensinou que aquele conhecimento beatificante consiste em duas verdades: na divindade da Trindade e na humanidade de Cristo"[785]. Consequentemente, a fé reduz-se à crença em conteúdos teóricos formulados doutrinariamente, que devem ser consentidos pela vontade humana, para que o indivíduo seja digno da salvação. Neste sentido, a fé consente com algo tomando-o por verdade. Se Jesus não foi, para Nietzsche, o anunciador da fé, ele disseminou justamente a *obra*, não enquanto conjunto de comportamentos necessários para se alcançar uma plenitude existencial futura. Antes, a práxis por ele anunciada consiste "em abrir-se à realidade, em não opor-se a ela, em nome do sentimento de que assim o *homem é divino,* não deus, ou de que o divino – a realidade – está presente e é sentida como tal"[786]. Ao opor fé e obra, Nietzsche quer mostrar que é na atuação (por em obra) de um determinado sentido existencial que o reino de Deus se faz presente e imanentiza-se na vida do singular. Nas palavras de Nietzsche:

> A *conseqüência* de tal estado [beatitude – nossa observação] projeta-se numa nova *prática,* aquela propriamente evangélica. 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 forasteiros e nativos, entre judeus e não-judeus ("o próximo", na verdade o correligionário, o judeu); por não encolerizar-se com ninguém, não menosprezar ninguém; por não se deixar ver nem invocar nos tribunais ("não jurar"); por não separar-se de sua mulher em nenhuma circunstância, mesmo havendo provas de infidelidade da mulher. – Tudo um princípio, no fundo; tudo conseqüência de um instinto. –
>
> 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 a doutrina judaica de penitência e reconciliação; sabe que apenas com *a prática* da vida alguém pode sentir-se "divino", "bem-aventurado", "evangélico", a qualquer momento um "filho de Deus". *Não* a "persistência", *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

---

784 AQUINO,1977, Cap.II, 1, p.23.

785 Idem.

786 VALADIER, 1982,p.388.

céu": apenas esta é a realidade da "redenção". – Uma nova conduta, *não* uma nova fé... [787]

O evangelho de Jesus é, segundo Nietzsche, o modo de vida onde seu sentido leva o singular a sentir-se "no céu", ou seja, "eterno". Esta plenitude vital é alcançada na amorosidade irrestrita e na experiência de que Deus nada mais é que "a prática evangélica". Justamente esta prática suprime todos os conceitos que se assentam na cisão entre Deus e homem. Desta experiência "interior", à medida que se refere a um determinado "sentido" que conduz o singular e não a uma situação fática histórico-cultural, surge "a realidade da 'redenção'". *Redenção,* portanto, é a entrada na vida interior e a conquista de uma existência sem oposições, gerada pela amorosidade e acompanhada de certa plenitude, que se confunde com a eternidade e a divinização do indivíduo. Deste sentido existencial surge o *anti-realismo* de Jesus. Este anti-realismo se conjuga com a plasticidade do *sentido* existencial a partir do qual o reino de Deus irrompe como tal. Como visto, o reino não é espacializável, tampouco temporalizável; ele já está presente e sempre vem. Nunca se estabelece derradeiramente, mas torna-se efetivo a cada vez que o sentido que ele é norteia o singular. Neste sentido, a experiência do reino de Deus coloca xeque a ideia de *realidade* enquanto presença objetivamente dada. A experiência de comunhão derivada do reino de Deus liquefaz as estabilidades sócio-históricas e retira as cristalizações significativas da linguagem cotidiana e conceitual. Nenhuma palavra "representa" um estado de fato; nenhuma palavra traduz uma essência universal da qual provém diversos indivíduos. Sendo o reino de Deus um determinado sentido existencial, que suprime oposições, contradições e diferenças, toda linguagem que emerge *deste* sentido põe em colapso o seu significado calcificado na linguagem conceitual e/ou na linguagem cotidiana de função comunicativa. Em outras palavras, a linguagem provinda da experiência do reino de Deus torna-se um simples aceno para uma certa experiência existencial inefável se compreendida sob a perspectiva das categorias racionais, conceitos, palavras que funcionam como *médium* da comunicação[788]. Toda palavra é um signo de uma experiência interior, refratária à universalidade das significações que estruturam as múltiplas experiências culturais. Por isso, afirmou Nietzsche: "Se entendo algo desse grande simbolista [Jesus – nossa observação], é que ele tomou apenas realidades *internas* como realidades, como 'verdades' – que entendeu todo o resto, tudo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signo, como ocasião para metáforas"[789].

---

787 AC/AC, §33 (trad. PCS)

788 Cf. VALADIER, 1982,p.395-399.

789 AC/AC, §34 (trad. PCS)

As palavras de Jesus são *símbolos.* Isto não quer dizer que Jesus conceba uma verdade objetiva e uma palavra que a designe, para, posteriormente, deslocar esta palavra para designar uma outra experiência menos verdadeira e objetiva que aquela que ela primeiramente exprimia. Neste caso, Jesus seria um *ficcionista* ou um *sofista* no sentido pensado pela tradição socrático-platônica. Como dito, a existência de Jesus não ratifica as oposições metafísicas e desdobra-se para além de bem e mal. Consequentemente, não se pode pensar a ideia de símbolo referida a Jesus à luz da ideia de *verdade objetiva.* Trata-se de uma outra compreensão. Todo ente torna-se ocasião para símbolos ou metáforas. Estes referem-se, em última instância, a "realidades *internas"*. A interioridade destas "realidades" já foi caracterizada a partir da ideia de *vida interior*, que diz respeito ao sentido existencial a partir do qual o reino de Jesus aparece ao singular humano. Este sentido engendra a unidade do singular com a totalidade através da disposição afetiva do *amor.* As realidades interiores dizem respeito a todo *universo semântico interior* ao sentido existencial inerente ao reino de Deus. Por isso, todo ente aparece, para a experiência interior à dinâmica do reino de Deus, conectado essencialmente com os demais entes, pois no reino há unidade, e não cisão da realidade em setores ontológicos fragmentados. Assim, uma palavra, ao designar um ente, remete-se à totalidade da qual ele fez parte. Em outros termos: na perspectiva do reino de Deus, toda linguagem é uma simples ocasião para símbolos porque o símbolo é o caráter próprio da linguagem de Jesus que, ao designar algo, acena para a totalidade da qual ele fez parte. A linguagem é sempre um símbolo da "vida interior", onde o reino de Deus é a sua "realidade". Justamente esta caracterização simbólica da linguagem jesuânica depende de uma reinterpretação nietzschiana da linguagem em sua obra tardia. Neste sentido, *Para a genealogia da moral* diz:

> O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem "isto *é* isto", marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas[790].

A passagem acima, escrita entre parênteses, refere-se diretamente ao modo de valoração dos senhores e pressupõe, portanto, para ser retamente compreendida, a explicitação de uma miríade de elementos envolvidos, na tipologia da moral dos senhores. No entanto, esse texto deixa entrever, a despeito da sua complexidade, uma questão inerente à fase tardia da obra nietzschiana, a saber, a relação entre criação da linguagem e vontade de poder. Sabendo que um dos aspectos da moral dos senhores é que esta se perfaz em

---

790 GM/GM, I, §2 (trad. PCS)

consonância com o caráter autossuperador da vontade de poder, na sua relação com a produção da linguagem, aparece o seu sentido originário. A linguagem é expressão do poder dos senhores; em outras palavras, a linguagem surge a partir da dinâmica intrínseca à vontade de poder. Cada ente ganha um nome porque entra na dinâmica interpretativa e avaliativa de um determinado tipo de vontade de poder. Este diz o que cada ente é porque diz o que ele *vale* para o desdobramento de sua respectiva malha vital. Em cada *nome* se esconde um interesse vital. Por isso, a linguagem não diz o que a coisa é *em si*, mas o modo como valorativamente esta coisa é *apropriada*, para servir de elemento conservador de um determinado vivente humano. Dizer o que algo é linguisticamente equivale a dizer o quanto ele vale para a manutenção-elevação daquele que o designa ou nomeia. A linguagem se inscreve, portanto, no jogo relacional da vontade de poder. Se esta dinâmica aparece explicitamente no tipo vital nobre, em alguns tipos não nobres ela se realiza de modo alienado, o que não significa dizer que ela não acontece. Alienada de si, a linguagem aparece sob o modo da representação objetiva do que o ente é *em si*, ratificando certo jogo de forças que engendrou o modo como este mesmo ente atualmente se manifesta. Se a linguagem de Jesus possuía, para Nietzsche, caráter simbólico, é porque o que ele entende por símbolo relaciona-se com o tipo de vontade de poder que determina seu tipo. Para este tipo, toda palavra é um aceno para a interioridade da experiência do reino de Deus. Apesar de Nietzsche não caracterizar o tipo Jesus como *senhor*, ele deixa entrever o caráter singular da sua linguagem, o que não a faz homogênea. Consequentemente, Nietzsche compreende a singularidade de sua linguagem à luz da singularidade de seu tipo. Neste sentido, as palavras de Jesus rompem a homogeneidade significativa dos termos usuais e dos conceitos teóricos. Ela acena para a pertença de cada ente à unidade do Reino experienciado no amor irrestrito a tudo e todos. Assim, o anti-realismo de Jesus refere-se à capacidade de sua linguagem descristalizar os sentidos hodiernos e conceitos calcificados e servir de aceno para uma experiência existencial peculiar, onde o singular, através do amor, se integra na totalidade, sem opor os entes entre si. Sobre esta quebra da fixidez dos significados terminológicos usuais e sobre o caráter simbólico da linguagem jesuânica, diz paradigmaticamente Nietzsche:

> Para esse anti-realista [Jesus – nossa observação], a precondição para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente. Entre os hindus ele teria feito uso dos conceitos *sankhya*, entre os chineses, dos de Lao-Tsé – não sentindo diferença entre eles. – Seria possível, com alguma tolerância de expressão chamar Jesus de "espírito livre" – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* "vida", no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: "vida", "verdade", "luz" é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora. – Não se pode absolutamente errar

> nesse ponto, embora seja grande a sedução que há no preconceito cristão, isto é, *eclesiástico:* um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte – seu "saber" é justamente *a pura tolice* quanto ao fato de que algo assim existe. A *cultura* não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela – ele não a nega... O mesmo vale para o Estado, para toda ordem e sociedade civil, para o *trabalho,* a guerra – ele jamais teve motivo para negar "o mundo"... Justamente o *negar* é algo impossível para ele. – Falta igualmente a dialética, falta a concepção de que uma fé, uma "verdade" poderia ser provada com razões (- *suas* provas são "luzes" interiores, interiores sentimentos de prazer e auto-afirmações, todas elas "provas da força")[791].

Essa longa passagem ratifica e resume a caracterização nietzschiana de Jesus até o momento exposta. Linguagem anti-realista, "verdade interior", supressão de oposições, inexistência de negação etc. aparecem intimamente conectadas nesse texto. Ora, toda tematização anterior destes mesmos aspectos do "Jesus de Nietzsche" tinha como propósito mostrar como Nietzsche rejeita a abordagem de Ernest Renan de Jesus como herói e gênio. A exposição desta rejeição abriu o campo necessário para se compreender a especificidade da caracterização nietzschiana de Jesus, que torna-se patente na apropriação de um termo presente sobretudo na obra de Dostoiéviski, a saber, "idiota". Com este termo, Nietzsche rompe definitivamente com Renan e assinala o universo existencial de Jesus. Mas, o que ele entende por idiotia? Até que ponto Nietzsche depende de Dostoiéviski ao caracterizar Jesus como idiota? Não se pode dizer explicitamente que Nietzsche retirou de Dostoüviski seu conceito de idiota, sobretudo aquele que está presente na obra *O idiota.* Isto porque, de acordo com os registros disponíveis em cartas, anotações, fragmentos e obras publicadas, não há uma menção clara que compare Jesus com o personagem Michkin, de *O idiota.* Sabe-se, porém, que Nietzsche deparou-se com a obra *O espírito subterrâneo,* em tradução francesa, em 1887, identificando-se profundamente com Dostoiéviski. Nietzsche chega a comparar a grandeza de seu encontro com Dostoiéviski com os encontros que teve com Schopenhauer e Stendhal[792]. Por isso, na compreensão nietzschiana de Jesus e do cristianismo ressoam aspectos da obra de Dostoiéviski. Em um fragmento póstumo da primavera de 1888, intitulado justamente "Jesus: Dostoiéviski", Nietzsche chegou a dizer: "Eu conheço somente um psicólogo que viveu no mundo em que o cristianismo é possível, em que um Cristo pode a qualquer momento surgir. E este é Dostoiéviski. Ele *adivinhou* Cristo: e instintivamente manteve-se protegido de, sobretudo, apresentar este tipo com a vulgaridade de Renan..." [793] Trata-se de uma apologia a Dostoiéviski que valoriza sua *intuição congenial* de Jesus. No epílogo a obra *O caso Wagner,*

---

791 AC/AC, §32 (trad. PCS)

792 Cf. Carta a Franz Overbech de 23 de fevereiro de 1887.

793 NF/FP 15 [9].

Nietzsche afirma: “ – os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos descritos nos romances de Dostoiéviski”[794]. É preciso, então, corroborar a posição de Fogel, quando afirma a relação de co-sanguineidade entre Nietzsche e Dostoiéviski[795]. Consequentemente, não importa se Nietzsche leu ou não *O idiota,* mas se a idiotia apresentada nesta e em outras obras de Dostoiéviski ajudam a esclarecer a idiotia de Jesus na perspectiva nietzschiana. No que concerne à caracterização desta última idiotia, algumas informações de *O idiota* e uma passagem de *Os irmãos Karamazov* são de grande importância. Antes da referência a Dostoiéviski, deve-se perguntar como Nietzsche vincula Jesus e idiotia. Isto fica claro em uma passagem da seção 29 de *O anticristo:*

> Nada de nosso conceito de “gênio”, um conceito de nossa cultura, tem algum sentido no mundo em que vive Jesus. Falando com o rigor do fisiólogo, caberia uma outra palavra aqui – a palavra “idiota”. Conhecemos um estado de doentia excitabilidade do *tato,* no qual recua, tremendo, ante qualquer contato, qualquer apreensão de um objeto sólido. Traduza-se um tal *habitus* psicológico em sua língua 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, instituição, Igreja, como estar em casa num mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas “interior”, “verdadeiro”, “eterno”... “O reino de Deus está *em vós*”... [796]

Fisiologicamente, Jesus é um *idiota.* Este conceito aparece para contradizer as ideias de herói e gênio pensadas por Renan em sua “cristologia”. Apesar de Nietzsche não se referir explicitamente nessa passagem a Dostoiéviski, pouco a frente, ele afirma: “É de lamentar que Dostoiéviski não tenha vivido na proximidade desse [trata-se de Jesus] interessantíssimo *décadent* – que dizer, alguém que pudesse perceber o arrebatador encanto dessa mistura de sublime, enfermo e infantil”[797]. Para Nietzsche, Dostoiéviski teria percebido claramente o tipo fisiológico de Jesus, ao contrário das distorções cristãs da comunidade primitiva. No caso do conceito de idiota, *O anticristo* abre espaço para se supor que Nietzsche de algum modo sintoniza-se com Dostoiéviski, quando assinala os elementos que caracterizam sua ideia de idiota. Esta é especificada através da menção à “doentia excitabilidade do *tato”*, quando este recua ante todo objeto sólido. Consequentemente, de modo análogo, Nietzsche pensa a idiotia psicofisiológica de Jesus como “ódio instintivo a *toda* realidade, como refúgio no ‘inapreensível’, ‘no incompreensível’”. Jesus rejeitaria fisiologicamente toda solidez cultural porque seu tipo vital se coaduna somente com a já explicitada interioridade, onde o real é experimentado sem oposições e cristalizações, mas em sua “sagrada” unidade. Por isso, a

---

794 WA/CW, “Epílogo” (trad PCS)

795 FOGEL, 2010,p.11.

796 AC/AC, §29 (trad. PCS)

797 Ibidem, §31.

menção ao reino de Deus. Como visto, este aparece como experiência de reconciliação do indivíduo com a totalidade dos entes através da disposição afetiva do amor. Ora, se há relação entre a ideia nietzschiana de idiota e esta mesma ideia em Dostoiéviski, como este último a caracteriza? Por que ele fornece elementos importantes para se entender o "Jesus de Nietzsche"?

O primeiro importante elemento da obra de Dostoiéviski é o personagem Míchkin, de *O idiota.* Dito de modo sintético, Míchkin é um nobre príncipe russo, que volta à sua pátria, após longo tratamento na Suíça. Míchkin fora para Suíça tratar-se de uma doença grave, que o levara a ter freqüentes ataques epiléticos. Ao retornar para São Petersburgo, com saúde fortalecida, Míchkin almeja encontrar-se com a generala Iepántchina, possível parenta distante sua. Ele passa a envolver-se em uma série de adversidades provindas da família da generala. Seus infortúnios estavam diretamente ligados ao seu tipo existencial não resistente aos conflitos em geral. Nesta circunstância, a filha mais nova de Iepántchina, Aglaia, apaixona-se por Míchkin, que, animado por uma profunda compaixão e sensibilidade por todos os seres que sofrem, volta sua atenção para Nastácia, mulher adotada por um aristocrata, que quisera abandoná-la, para casar-se com alguém que fosse respeitado socialmente. Para Míchkin, Nastácia é uma *sofredora,* apesar dela ocultar isto com comportamentos subversivos, ao abandonar a vida nobre da aristocracia, entregando-se a experiência dissolutas. Devido à sua compaixão intensa, o príncipe confronta Rogójin, que possui uma paixão perversa por Nastácia. Entretanto, Míchkin chega a nutrir amor por Rogójin, mesmo que este, certa vez, tenha pego uma faca contra ele, situação que levou o príncipe a ter um novo ataque epilético, quase perdendo a vida. Seus comportamentos são sustentados por sua idiotia. Dostoiéviski chega a dizer: "As freqüentes crises de sua doença fizeram dele um idiota quase completo"[798]. Ora, sua idiotia não o leva a algum tipo de "deficiência mental", ou seja, a idiotia não o faz incapaz de compreender o real. Míchkin, "às vezes era capaz de compreender tudo imediatamente e nas sutilezas e transmitir de maneira extremamente satisfatória"[799]. Foi por causa desta capacidade compreensiva que Míchkin chegou a responder a Gavrila Ardaliónovitch, após este lhe dizer: "Oh! Idiota, mal-di-to (...) e não é capaz de narrar nada!"[800]:

---

798 DOSTOIÉVSKI, 2008, p.49.

799 Ibidem, p.114.

800 Idem.

> - Eu devo observar ao senhor, Gavrila Ardaliónovitch – disse subitamente o príncipe –, que antes eu realmente era uma pessoa tão sem saúde que de fato era quase um idiota; mas hoje estou restabelecido há muito tempo e por isso acho um tanto desagradável quando me chamam de idiota na cara. Embora eu possa desculpá-lo, levando em conta os seus fracassos, no entanto o senhor, movido por seu despeito, chegou até a me insultar duas vezes[801].

Se a idiotia de Míchkin não era absoluta, pode-se afirmar que era uma idiotia ingênua. Esta ingenuidade mostra que sua compreensão do real era dotada de extrema *inocência.* Por isso, o mundo dos adultos não lhe era familiar. Ante os interesses dos adultos, dotados geralmente de competitividade, malícia e ódio, Míchkin só consegue sentir amor. Neste sentido, o príncipe vive como criança. Aliás, sua inocência, por vezes, é maior que a das crianças. Foi neste sentido que Míchkin chegou a narrar que Schneider, seu antigo médico na Suíça, o "diagnosticou" como uma completa criança: "ele [Schneider] me disse que se havia convencido inteiramente de que eu mesmo sou uma criança perfeita, isto é, plenamente perfeita"[802]. Apesar do príncipe ter rido da afirmação de Schneider, que chegara mesmo a dizer que o príncipe continuaria sendo criança mesmo até os sessenta anos, ele assume não gostar de estar entre adultos, como se a companhia destes não dissesse respeito a ele. Antes, as crianças sempre o atraíram. Sua presença gerava felicidade e profunda alegria. Ao lado delas, a melancolia não o dominava:

> eu realmente não gosto de estar com adultos, com pessoas, com grandes – isso eu notei faz tempo –, não gosto porque não sei: O que quer que eles conversem comigo, por mais bondosos que sejam comigo, mesmo assim a companhia deles é sempre pesada para mim sabe-se lá por quê, e eu fico terrivelmente feliz quando posso sair o mais rápido para a companhia dos companheiros, e meus companheiros sempre foram as crianças, não porque eu sempre fui uma criança e sim porque as crianças sempre me atraíram. Quando, ainda no começo da minha estada na aldeia – naquele tempo em que eu saía para curtir sozinho a melancolia nas montanhas –, quando eu, perambulando sozinho, passei a encontrar às vezes todo aquele bando, sobretudo ao meio-dia, quando saíam da escola, aos gritos, às gargalhadas, com suas brincadeiras, toda a minha alma começava subitamente a querer ficar com elas. Não sei, mas eu passei a experimentar uma sensação extraordinariamente forte e feliz a cada encontro com aquelas crianças. Eu parava e ria de felicidade, olhando para suas perninhas curtas, que se deslocavam com rapidez e corriam sem parar, olhava para meninos e meninas correndo juntos, para o seu riso e suas lágrimas (porque muitos já tinham conseguido brigar, acabado de chorar, tornar a fazer as pazes e a brincar enquanto corriam da escola para casa), e então eu esquecia toda a melancolia[803].

Não afeito ao "mundo dos adultos", Míchkin parece estar fora da "vida social". Sua idiotia o fez escapar da "solidez" da sociedade. Lisavieta Prokófievna chega a dizer que Míchkin "não conhece nem a sociedade, não tem nem um lugar na sociedade"[804]. A característica infantil do príncipe não indica imaturidade, mas inadaptação à "lógica

---

801 Ibidem,p.114-115.

802 Ibidem ,p.98.

803 Ibidem, p.98-99.

804 Ibidem, p.567.

existencial" dos adultos. Por isso, Míchkin é apolítico. Inadequado às demandas culturais, ele vive em um "mundo interior", onde há plena harmonia. Sem coadunar-se com os conflitos sociais, o príncipe experimenta, vez por outra, após uma crise epilética, um intenso êxtase. Se para os demais ele estava doente, sua idiotia muitas vezes o gerava uma sensação de profundo prazer e plenitude. Toda vida parece valer a pena, por causa destes momentos de sublimidade. Nada parece aí fracionado, mas inteiro, reconciliado. Dostoiéviski chega a descrever como Michkin experimentara suas crises epilépticas:

> A sensação de vida, de autoconsciência quase duplicou nesses instantes que tiveram a duração de um relâmpago. A mente, o coração foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições pareceram apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmonia, e de esperança, plena de razão e de causa definitiva (...) Estes instantes eram, justamente, só uma intensificação extraordinária da autoconsciência – caso fosse necessário exprimir esse estado por uma palavra –, da autoconsciência e ao mesmo tempo da auto-sensação do imediato no mais alto grau. Se naquele segundo, isto é, no mais derradeiro momento de consciência perante o ataque ele arranjasse tempo para dizer com clareza e consciência a si mesmo: "Sim, por esse instante pode-se dar a vida toda!" – então, é claro, esse momento em si valia a vida toda (...) O que efetivamente fazer com a realidade? Note-se que isso mesmo já acontecia, note-se que ele mesmo já conseguira dizer para si mesmo, naquele mesmo segundo, que esse segundo, por uma felicidade infinda que ele sentia plenamente, talvez pudesse valer mesmo toda a vida[805].

Ainda que a sensação de plenitude dure somente os instantes de crise de epilepsia, Míchkin não deixa de lado a ingenuidade e simplicidade que lhe caracterizam, após as mesmas crises. Antes, ele mantém esta harmonia e reconciliação com o real a partir da compaixão. Isto porque ele possui uma consciência capaz de identificar claramente a "alma" humana, ao ponto de Keller chegar a dizer que ele possui "uma psicologia tão profunda na observação"[806]. A agudeza de seu olhar não o permite aproveitar em benefício próprio das fraquezas alheias. Antes, a identificação de suas carências e dores o leva a ajudá-las. Tudo indica que a "infantilidade" de Míchkin, que vê na criança um tipo existencial mais pleno, o faz ser consciente das dores do "universo adulto", sem que ele mesmo se coadune com este universo. Ao mesmo tempo, a incompreensão dos adultos em relação ao seu modo de ser não caracteriza um argumento contra sua doença, pois esta é vista por ele como lugar de experimentação da sublimidade e plenitude.

Se, como veremos, o tipo vital de Míchkin ajuda profundamente a caracterização nietzschiana de Jesus, não menos importante é o Jesus de Dostoiéviski, presente em "O grande inquisidor", no livro V da segunda parte de *Os irmãos Karamázov*. Este capítulo apresenta um poema inventado por Ivan e memorizado por ele, ainda que ele nunca o tenha

---

805 Ibidem, p.262.

806 Ibidem, p.348.

escrito de fato. O poema é apresentado a Alíocha, seu irmão, com riqueza de detalhes e direito a discussão sobre seu conteúdo. O poema diz que Jesus "desejou aparecer, ainda que por um instante, ao povo – atormentado, sofredor, mergulhado em seu fétido pecado, mas amando-O como criancinhas"[807]. Mas, a volta de Jesus acontece em Sevilha, na Espanha, cidade onde a inquisição católica estabeleceu-se com força e eficácia. Apesar de sua volta acontecer, ela não se deu sob os moldes convencionais da escatologia cristã. Jesus não retornou triunfalmente, no fim dos tempos, mostrando sua glória sobrevoando as nuvens. Jesus não pareceu como juiz escatológico, mas como servo de Deus. Cheio de misericórdia, de modo semelhante ao ocorrido quinze séculos antes na Galileia, Jesus caminhava entre o povo, com profunda humildade. No dia anterior, naquele mesmo local, o cardeal grande inquisidor mandou para as chamas de uma vez só "uma centena de hereges *ad majorem gloriam Dei"*[808]. Apesar de Jesus chegar em silêncio, sem apresentar a si mesmo, todos os reconhecem. O povo, então, passa a segui-lo. Serenamente e ainda em silêncio, caminha Jesus. Por causa de sua presença, o amor se intensifica no coração de todos. Acolhendo a todos, Jesus os abraça e, consequentemente, os cura. Ao passar pela catedral da cidade, uma multidão está, em prantos, carregando um caixão com uma menina de sete anos morta. A multidão diz aos familiares que Jesus está ali e pode ressuscitar a criança. Desesperada, a mãe se prostra perante Jesus e pede para reaver a filha morta. Sem titubiar, Jesus repete as antigas palavras da Galileia: "*Talita cumi"* e ela ressuscita. A multidão entra em euforia, celebrando a vida da criança. Neste momento, ao lado da catedral, na praça, passa um velho de cerca de noventa anos, que a tudo observa. É o cardeal grande inquisidor. Ele é "alto e ereto, rosto resseguido e olhos fundos, mas nos quais um brilho ainda resplandece como uma centelha"[809]. Em seguida, o velho inquisidor faz um sinal para que os guardas prendam Jesus. "E eis que sua força é tamanha e o povo está tão habituado, submisso e lhe obedece com tanto tremor que a multidão se afasta imediatamente diante dos guardas e estes, em meio ao silêncio sepulcral que de repente se fez, põem as mãos n'Ele e o levam"[810]. Jesus é colocado em uma prisão situada na antiga sede do Santo Tribunal. À noite, o velho inquisidor vai à prisão falar com Jesus. Ele sabe que Jesus é Jesus. Não importa. Para ele, Jesus é um obstáculo a ser eliminado pela inquisição. Como ele diz:

> "Por este vieste atrapalhar? Pois vieste nos atrapalhar e tu mesmo o sabes. Mas sabes o que vai acontecer amanhã? Não sei quem és e nem quero saber: és Ele ou apenas a semelhança

807 DOSTOIÉVISKI, 2009, p.343.

808 Ibidem,p.344.

809 Ibidem, p.346.

810 Idem.

> d'Ele, mas amanhã mesmo eu te julgo e te queimo na fogueira como o mais perverso dos hereges, e aquele mesmo povo que hoje te beijou os pés, amanhã, ao meu primeiro sinal, se precipitará a trazer carvão para tua fogueira, sabias? É, é possível que o saibas" – acrescentou compenetrado em pensamentos, sem desviar um instante o olhar de seu prisioneiro[811].

O velho ordena a Jesus que não falasse nada. Ele não poderia acrescentar nada ao que foi dito nos evangelhos. Importa ao inquisidor mostrar para Jesus a legitimidade do poder católico na Terra. Primeiramente, ele diz que o próprio Jesus teria transferido seu poder para o papa. Por isso, a própria pessoa de Jesus deve ser "marionetizada" pelo discurso oficial da Igreja. Para que a Igreja mantivesse seu poder, o "Jesus do papa" deveria ser mais forte e convincente que o Jesus que lá aparecera. Com o poder papal e a hegemonia política do catolicismo, o inquisidor pensa que a humanidade alcançou sua *liberdade.* E é justamente este o ponto central de toda fala do grande inquisidor. Jesus teria proclamado a liberdade mil e quinhentos anos antes. Ao passar o poder para o papa, a Igreja Católica conseguira conquistar o espaço necessário para esta liberdade, pois, com o cabresto doutrinário e o medo das sanções, os povos encontraram um caminho seguro para seguir. Esta liberdade se conquista através da felicidade proporcionada pela Igreja. Todos levam sua liberdade aos pés da Igreja e esta entrega-lhes as rédeas que os tornam livres. Para justificar este raciocínio, o velho inquisidor lança mão de um pressuposto pernicioso. Diz ele:

> O homem foi feito rebelde; por acaso os rebeldes podem ser felizes? Tu foste prevenido – diz-lhe –, não te faltaram avisos e orientações, mas não deste ouvidos às prevenções, rejeitaste o único caminho pelo qual era possível fazer os homens livres, mas por sorte, ao te afastares, transferiste a causa para nós. Tu prometeste, tu o confirmaste com tua palavra, tu nos deste o direito de ligar e desligar e, é claro, não podes sequer pensar em nos privar desse direito agora. Por que vieste nos atrapalhar?[812]

Para o inquisidor, o homem nasceu rebelde porque é livre. Mas, a liberdade é insuportável. Jesus teria falido em sua missão. Ele veio para anunciar uma vida segundo o coração, que seria plenamente livre. Por isso, não notou que somente anjos e deuses poderiam viver *esta* liberdade. Os homens, não; eles necessitam de rédeas; eles só são felizes quando possuem senhores. Jesus não compreendeu isto. Ao dialogar com o diabo no deserto (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), Jesus renunciou, segundo a interpretação do inquisidor, às três maiores necessidades dos homens, quais sejam, *milagre, mistério e autoridade*[813]. O diabo, na verdade, estava fornecendo tudo que é necessário para o homem apaziguar sua rebeldia. Sem estes três elementos, os homens se destroem. Eles são livres, porém, buscam submeter-se a uma autoridade, que os livre do drama de sua liberdade. Afoitos, os homens buscam senhores

---

811 Ibidem, p.347.

812 Ibidem, p.348-349.

813 Cf.Ibidem, p. 356.

e acabam se destruindo por causa da pluralidade de dominadores. Sem convergência no processo de dominação, há somente guerra entre os sujeitados. Com a Igreja Católica, chegou a hora de unificar o domínio e apaziguar a angústia provinda da liberdade humana. Assim, há um só senhor (Papa) e um só rebanho. Nas palavras do grande inquisidor:

> Já sob nosso domínio todos serão felizes e não mais se rebelarão nem exterminarão uns aos outros em toda a parte, como sob tua liberdade. Oh, nós os persuadiremos de que eles só se tornarão livres, quando nos cederem sua liberdade e se colocarem sob nossa sujeição. E então, estaremos com a razão ou mentindo? Eles mesmos se convencerão de que estamos com a razão, porque se lembrarão a que horrores da escravidão e da desordem tua liberdade os levou. A liberdade, a inteligência livre e a ciência os porão em tais labirintos e os colocarão perante tamanhos milagres e mistérios insolúveis que alguns deles, insubmissos e furiosos, exterminarão a si mesmos; outros, insubmissos porém fracos, exterminarão uns aos outros, e os restantes, fracos e infelizes, rastejarão até nossos pés e nos bradarão: "Sim , os senhores estavam com a razão, os senhores são os únicos, só os senhores detinham o mistério d'Ele, estamos de volta para os senhores, salve-nos de nós mesmos"[814].

A periculosidade de Jesus é uma só. Ele responsabiliza os homens a viverem a liberdade através da amorosidade, sem milagres, mistérios e autoridades externas que os dominem e cativem. Para o inquisidor, nem mesmo o pecado é parte essencial da mensagem de Jesus. Ele é o pregador da liberdade provinda do coração. Por isso, ao chegar em Sevilha, Jesus irradia amor para todos os lados. Sem doutrinas rígidas, a mensagem do coração livre não precisa de grandes exposições. O silêncio de Jesus em sua caminhada entre o povo mostra isto. O que ele importa é a serenidade do coração e a liberdade das manifestações dos atos de amor. Por isso mesmo, ao ouvir o inquisidor, Jesus não discute as questões e argumentos que lhe são apresentados. Também não se submete ao ódio do agressor. De repente, Jesus se aproxima do velho inquisidor. Sem proferir uma palavra, beija-lhe a boca. "O beijo lhe arde no coração, mas o velho se mantém na mesma ideia"[815]. A resposta de Jesus é um ato de amor. Tendo estremecido o inquisidor, este somente ratifica sua intolerância: "Vai e não voltes mais... Não voltes em hipótese nenhuma... nunca, nunca!. E o deixa sair para as 'ruas largas e escuras da urbe'. O prisioneiro vai embora"[816].

Para Nietzsche, Jesus é um idiota. Sua idiotice congrega os elementos característicos de Míchkin e do Jesus dos *Irmãos Karamazov*. A idiotia de Míchkin o faz semelhante às crianças, situando-se existencialmente fora do universo dos *adultos*, porém, com a consciência de suas dores, pois ele possui um olhar translúcido que penetra a alma dos sofredores. Em suas crises de epilepsia, Míchkin experimenta uma rara plenitude e harmonia, sendo potencializado e não aniquilado existencialmente. Sem conseguir empreender atos

---

814 Ibidem,p.357.

815 Ibidem,p.364.

816 Idem.

belicosos, Míchkin se une amorosamente (compaixão) a todos e aí encontra abrigo. De modo semelhante, o Jesus de "O grande inquisidor" é provocador por ter anunciado a liberdade no e do amor. Sem doutrinas, a ninguém reage, vindo a beijar os lábios do seu algoz. Anda entre os humanos manifestando ternura e compaixão, não vendo em ninguém uma ameaça, mas somente alvos do amor. Estas características determinam o Jesus de Nietzsche. Sua idiotia o fez refugiar-se em uma vida interior alheia à lógica "adulta" da sociedade. Apolítico, Jesus vive o reino de Deus, cuja lógica é o amor e a supressão de antagonismos e oposições. Ser criança é a sua lei. Como diz Nietzsche: "A 'boa nova' é justamente que não mais existem oposições; 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 que um infantilismo recuado para o plano espiritual"[817]. Em Jesus, portanto, se entrelaçam infantilismo, supressão de oposições, reino de Deus e, consequentemente, amor. Justamente estes elementos, ainda que não explicitamente, estão presentes em Míchkin e no Jesus de Dostoiéviski. Por conseguinte, o termo "idiota" na caracterização nietzschiana de Jesus não pode ter o mesmo significado pejorativo que muitas vezes assume cotidianamente. A idiotia refere-se a um modo de ser alheio ao mundo cultural, dominado pela agonística dos afazeres, da política, da moral, ou seja, dos "adultos". É um modo de ser cuja singularidade consiste em conquistar sua propriedade em harmonia com a totalidade, mas sem corroborar as oposições e conflitos da cultura. Como disse Giacoia Júnior:

> O tipo psicológico manifestado no Evangelho autêntico, isto é, na Boa-Nova anunciada por Jesus de Nazaré, só poderia ser adequadamente descrito, nos termos de Nietzsche, pela palavra "idiota". Antes de toda outra ilação, há que ser evitada sobretudo aquela segundo a qual o termo encerraria intenção ofensiva, blasfematória ou detratora. Como fica definitivamente estabelecido no trabalho seminal de Dibelius, anteriormente citado, trata-se, antes de tudo, de um *terminus* do alemão erudito, de uso corrente desde pelo menos o século XVIII, para caracterizar o leigo, desprovido de refinamento científico ou artístico, mas também o indivíduo "original", alheio à realidade prosaica dos negócios e afazeres (...)
> O termo deve, pois, ser entendido no sentido que lhe é atribuído por Dostoiéviski em seu romance homônimo, e que Nietzsche interpreta como fusão do sublime, da inocência infantil e de enfermidade, como aquilo que, em alemão se denomina Eigener (original, próprio), aproximando-se do grego *idiotés*[818].

A positividade da idiotia dostoievskiana reaparece no Jesus de Nietzsche. Indivíduo original, Jesus, sem corroborar as oposições inerentes à efetividade, mostra a sublimidade da ingenuidade infantil e a liberdade conquistada no amor. Como o Jesus de Dostoiéviski, o idiota de Nietzsche encontra profunda paz em não reagir a nenhum opositor, até mesmo se este for o grande inquisidor. Por isso, sua linguagem só é entendida na "lógica do reino".

---

817 AC/AC, §32 (trad. PCS)

818 GIACOIA JÚNIOR, 1997, p.73-74.

Como poucos se inscrevem em sua dinâmica, como deixou claro Dostoiéviski, Jesus silencia-se. Importa-lhe a prática e esta é a vivência do amor. Sem pregações doutrinárias, a singularidade de Jesus não é apresentada pela novidade de pensamento, mas pelo tipo de sentido que o anima. Este sentido não permite identificar a originalidade de Jesus com as ideias de herói e gênio, como pensadas por Renan. O tipo psicofisiológico de Jesus não se coaduna com estes conceitos. Antes, como já mencionado, Jesus é um Buda em solo pouco indiano. Com esta afirmação, Nietzsche está identificando a idiotia de Jesus com tipo vital budista. Mas, como isto se caracteriza? Até que ponto idiotia e budismo se coadunam? Nietzsche responde a estas questões assinalando os condicionamentos psicofisiológicos de Jesus. A seção 30 de *O anticristo* esclarece estas condições psicofisiológicas:

> *O ódio instintivo à realidade:* consequência de uma extrema capacidade de sofrimento a 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 distâncias do sentido:* consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável *desprazer* (isto é, como *nocivo,* como *desaconselhado* pelo instinto de conservação) o opor-se, ter de opor-se, se 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[819].

O texto acima, parcialmente reproduzido anteriormente, caracteriza as duas condições psicofisiológicas de Jesus e possibilita entender a relação entre a idiotia de Jesus e o budismo. Jesus possui "extrema capacidade de sofrimento e excitação". Como vimos, todo sofrimento irrompe quando o vetor que singulariza o vivente não consegue sustentar-se a partir da assunção do jogo agonístico das forças que o compõem. O sofrimento surge com a experiência da despotencialização do poder de comando do princípio interpretativo que determina a hierarquia das forças do singular. O tipo de sofrimento de Jesus não o possibilita ser tocado por nada, o que equivale a dizer que Jesus é incapaz de suportar a assimilação da agonística das forças. Esta ameaça seu tipo vital. Por isso, seu modo de ser *odeia a realidade.* Isto não quer dizer que Jesus objetive aniquilar a realidade, o que exigiria algum tipo de conflitividade. Seu ódio à realidade se identifica com a rejeição peremptória do modo de ser conflitivo da efetividade. Por não suportar o livre jogo agonístico das forças e por não conseguir empreender qualquer comportamento combativo, Jesus exclui de si "*toda antipatia, toda inimizade*". A conservação de seu tipo não se coaduna com qualquer ação de contraposição à efetividade. Como estratégia de conservação, só resta a Jesus encontrar beatitude na não resistência a qualquer antagonismo e buscar suprimir as oposições através de

819 AC/AC, §30 (trad. PCS)

uma vida de amorosidade irrestrita. Do ódio à efetividade e da necessidade de não opor resistências surge a “doutrina doa redenção.” Como vimos, a redenção consiste na “entrada” no reino de Deus. Este é o sentido mediante o qual o singular se determina harmonizando-se com a totalidade, através da superação dos antagonismos da efetividade. Neste reino, há a experiência de divinização do singular. Este sente-se no céu e, consequentemente, experimenta a presença de Deus e seu respectivo estado de filiação divina. Como Míchkin afirma em suas crises epiléticas, no estado existencial do reino de Deus, o vivente humano sente uma plenitude e harmonia que de certo modo se identifica com a eternidade. Este estado de plenitude, segundo Nietzsche, decorre de uma incapacidade de suportação da dor e uma impossibilidade de lidar com esta mesma dor de modo agressivo (reativo). Para sustentar o tipo vital avesso ao sofrimento e a agonística do mundo, o vivente em questão engendra um modo de ser não resistente e amoroso. Juntamente na conjugação de capacidade extrema de sofrimento e excitação e do modo de ser amoroso não resistente surge o caráter budista da vida de Jesus.

Jesus era um Buda em solo pouco indiano porque as condições históricas em que Jesus se inseriu não eram as mesmas de Sidarta Gautama. Jesus não proveio de uma tradição afeita a conceitos e avessa ao bem e ao mal. Como ainda veremos, Jesus legou um judaísmo ressentido afeito à dicotomia bem e mal e perpetuador da agonística do real de modo não ascendente. No entanto, a práxis jesuânica identifica-se inteiramente com a dietética budista, pois ambas provêm de uma mesma condição psicofisiológica. Jesus e o budismo são “alérgicos” à excitabilidade e à dor. A incapacidade de sofrer condiciona suas práticas e determina suas mensagens. Não importa se Jesus historicamente foi judeu e se o budismo nasceu na Índia em meio à cultura hinduísta. O esteio psicofisiológico e as formações axiológicas que daí advêm se identificam. Por isso, a preocupação de Nietzsche é mostrar, através de sua intuição congenial de dois textos evangélicos principais (MT 5,31-41; Lc 17, 20-21), que o tipo Jesus, potente sobretudo na psicologia do redentor, identifica-se com o tipo budista. Desta identificação surge a ideia de um buda chamado Jesus. Esta caracterização é, em Nietzsche, estratégica. Ela irá justificar a distinção entre Jesus e cristianismo. Estes são diferentes porque emergem de tipos psicofisiológicos distintos. São vozes diferenciadas da *décadence*. Para os propósitos de Nietzsche, a diferença entre *decadências* assinala o caráter não absoluto do modo valorativo cristão e a possibilidade de conceber outro tipo de *décadence* que se coaduna com o caráter finito e mortal da existência.

A pergunta pela *décadence* jesuânica acena para a questão da *décadence* cristã. No entanto, Nietzsche não concebe o cristianismo fora do solo de onde ele partiu. A genealogia do cristianismo depende diretamente da genealogia do judaísmo. Somente elucidando o solo axiológico e psicofisiológico do judaísmo pode-se compreender genealogicamente o cristianismo. Trata-se, então, de perguntar agora: como Nietzsche caracteriza genealogicamente o judaísmo? Por que este coaduna-se com o cristianismo? Não são tradições distintas e comumente concebidas como possuidoras de crenças muitas vezes opostas? Até que ponto se justifica a inscrição nietzschiana do cristianismo no judaísmo?

3.2.3 Do judaísmo dos reis ao judaísmo sacerdotal: a gênese da *décadence* ressentida

A abordagem genealógica do cristianismo levou Nietzsche a remontar a sua gênese histórica ao judaísmo. Isto por si só não é polêmico e original. É sabido que a história do cristianismo possui certa dependência da história judaica, haja vista a dependência cristã do cânon escriturístico judaico. A Bíblia cristã incorporou a Tanah judaica. Ao mesmo tempo, o segundo testamento bíblico e a tradição medieval atestam certa descontinuidade cristã em relação à história do judaísmo. O acirramento desta descontinuidade por vezes estruturou o antissemitismo cristão, baseado na ideia de que os judeus rejeitaram e mataram o messias. Neste sentido, a Tanah teria função propedêutica, uma vez que somente o segundo testamento bíblico apresenta explicitamente o caráter salvífico do Cristo. A abordagem nietzschiana do cristianismo, por outro lado, assinala também uma descontinuidade em relação ao judaísmo, ao mesmo tempo que ressalta um tipo peculiar de continuidade. É neste último sentido que Nietzsche afirma em *O anticristo*:

> o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu - ele não é um movimento contra o instinto judeu, é a sua própria consequência, uma referência mais em sua lógica apavorante. Na formulação do Redentor: "a salvação vem dos judeus" (Jo 4, 22) (...)
> Os judeus são, justamente por isso, o povo *mais fatídico* da história universal: em seu prolongado efeito, eles falsearam de tal modo a humanidade, que ainda hoje o cristão pode ter sentimento antijudeu, sem compreender-se como *a derradeira consequência do judaísmo* [820].

Nietzsche objetivou compreender o cristianismo a partir do "instinto judeu" *(judischer Instinkt).* O que se entende por instinto judeu nada mais é que o tipo psicofisiológico judaico. É deste solo que emerge o cristianismo, não como sua antítese, mas como sua continuidade e perpetuação. Convivente com o método genealógico, a reconstrução histórica que Nietzsche empreende do cristianismo refere-se, em última instância, às condições psicofisiológicas que

[820] AC/AC, §24 (trad. PCS)

o sustentam. São estas que se identificam com o "instinto judeu". Por isso, a caracterização nietzschiana do cristianismo deixará claro a diferença deste em relação ao tipo Jesus, identificando-o com o tipo judaico. Entretanto, Nietzsche não caracteriza de modo homogêneo a história judaica. Antes, esta possui certa descontinuidade histórica, que assinala uma ruptura de padrão axiológico no judaísmo. Esta descontinuidade se apresenta no binômio judaísmo dos reis e judaísmo dos sacerdotes (povo santo). Somente este último serviu de solo axiológico e psicofiológico do cristianismo. Consequentemente, o cristianismo legou um tipo determinado de judaísmo, perdendo de vista o judaísmo da época dos reis. Seu tipo se identifica psicofisiologicamente com uma *décadence* não ingênua, que pode ser caracterizada como *décadence* ressentida. Deve-se, então, perguntar primeiramente pelo solo judaico de onde emergiu o cristianismo. Sabendo que o judaísmo possui dois sentidos para Nietzsche, deve-se esclarecer como e por que ele assim o compreende. Por isso, o presente subtópico será dividido em dois momentos: a) o judaísmo da época dos reis e b) o judaísmo dos sacerdotes. O esclarecimento destes tipos de judaísmo deve ser realizado somente com o propósito de auxiliar o entendimento da caracterização nietzschiana do cristianismo.

3.2.3.1 O judaísmo da época dos reis

"A história de Israel é inestimável como história típica da *desnaturação,* dos valores naturais"[821]. Consequentemente, se há um processo de *desnaturação,* é porque houve um momento onde a formação do arcabouço axiológico de Israel se fez de modo "natural", o que equivale a dizer que se instituiu segundo o caráter ascendente da vontade de poder. O *judischer Instinkt* advém desta metamorfose axiológica. Por isso, o cristianismo irrompeu de um determinado tipo de judaísmo, que inverteu o sentido "afirmativo" ou "ascendente" da valoração judaica. Para caracterizar esta mudança, Nietzsche precisou se apoiar em informações historiográficas provindas diretamente da teologia novecentista. Conivente com os propósitos e aspectos presentes no procedimento genealógico, Nietzsche apoiou-se na historiografia teológica de seu tempo para pensar as questões psicofisiológicas e axiológicas ligadas ao judaísmo. Por causa desta incursão na historiografia teológica, Nietzsche pôde afirmar em poucas palavras como o judaísmo da época dos reis se estruturara e assinalar o campo de onde proveio a irrupção do instinto judaico:

---

821 AC/AC, §25 (trad. PCS)

> Originalmente, sobretudo na época dos reis, também Israel achava-se na relação *correta*, ou seja, natural, com todas as coisas. Seu Javé era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que o povo necessitava - chuva, principalmente. Javé é o deus de Israel e, *por conseguinte*, deus da justiça: a lógica de todo povo está no poder e tem boa consciência. No culto festivo se exprimem esses dois lados da auto-afirmação de um povo: ele é grato pelas vicissitudes mediante as quais subiu ao topo, ele é grato no tocante ao ciclo anual das estações e à boa fortuna na pecuária e agricultura[822].

Essa passagem contém os principais elementos da caracterização nietzschiana do judaísmo da época dos reis. Trata-se certamente de uma apologia. Nietzsche concebe o judaísmo antigo a partir da ideia de "relação *correta*" ou natural "com todas as coisas". Esta relação correta se manifesta quando se pensa em Iahweh como o Deus que permite a Israel confiar na natureza e esperar nesta aquilo que o povo necessita. Iahweh se manifesta justamente no modo como Israel relacionava-se com seu mundo circundante. Iahweh é o Deus da justiça porquanto vive em "unidade com Israel", o que o faz "expressão do amor-próprio de um povo"[823]. Em outras palavras, na época dos reis, Iahweh encontrava-se em unidade plena com Israel, inscrito em suas vicissitudes históricas, favorecendo seu povo mediante a garantia dos elementos necessários para a perpetuação de seu poder de estruturação. Sob o nome de Iahweh encontra-se a formação de um povo que glorifica as condições e empreendimentos favorecedores de sua plenitude. Iahweh é, portanto, o signo da autoafirmação de israel. Nele, se torna patente "um deus que ajuda, que encontra saída, que é, no fundo, sinônimo de toda feliz inspiração de coragem e autoconfiança..."[824] Ao crer em Iahweh, Israel encontrava um principio imanente à sua história capaz de elevar a singularidade do povo e garantir as condições de perpetuação de seu poder de conformação. Isto se manifesta tanto na garantia dos elementos, quanto no fortalecimento do povo, no que se refere à sua capacidade de superar obstáculos e suprimir desafios. Ora, onde Nietzsche encontra a justificativa dessa afirmação? Uma coisa é certa: ao analisar a época dos reis, Nietzsche está querendo mostrar que nela o povo de Israel é uma configuração social do caráter ascendente da vontade de poder. Iahweh é um elemento que fortalece o movimento autossuperador do povo de Israel. Mas, como se justifica esta compreensão? Até onde ela encontra base historiográfica para se legitimar?

A compreensão Nietzschiana da história de Israel assume plenamente a obra historiográfica do orientalista alemão Julius Wellhausen como fonte de suas considerações.

---

822 Idem.

823 Idem.

824 Idem.

Há inúmeros fragmentos póstumos onde Nietzsche claramente mostra sua relação com o Wellhausen. Um deles, datado entre novembro de 1887 e março de 1888, intitula-se justamente "Der I. Wellhausen" [825]. Neste fragmento, Nietzsche resume e comenta o último capítulo da obra *Prolegomena zur Geschichte Israels, intitulado* "Die Theocratie als Idee als Anstalt" ("A teocracia como ideia e como instituição"). As informações ali destacadas permitem entender por que Nietzsche afirma em *O anticristo* a presença de dois tipos psicofisilógicos de judaísmo. Além disso, fica claro quais são os pressupostos historiográficos que orientam Nietzsche. No que concerne ao judaísmo na época dos reis, os pressupostos de todas as afirmações presentes na seção 25 de *O anticristo* e comentadas acima encontram-se patentes no capítulo final desta obra de Wellhausen. Sabendo da importância que os elementos historiográficos provindos deste autor têm para as considerações nietzschiana acerca do judaísmo, deve-se aqui levá-la em conta como agentes explicitadores da argumentação de Nietzsche. Isto vale para toda sua interpretação do judaísmo. Entretanto, como o que neste momento está em jogo é o judaísmo da época dos reis, cabe antes de tudo perguntar: como Wellhausen fornece os dados historiográficos acerca da história de Israel a Nietzsche? Que dados são esses? Por que Nietzsche deles se apropria? Cabe responder estas questões, a partir de uma reprodução sintética da argumentação de Wellhausen presente no último capítulo dos seus *Prolegômenos à história de Israel*.

Wellhausen é conhecido como o maior representante da hipótese do *Código sacerdotal* (*Priestercodex*), que compreende a literatura sacerdotal como a que foi escrita mais tardiamente no pentateuco da Tanah judaica. Para esta hipótese, o pentateuco possui quatro grandes fontes: a) a javista (J), escrita no sul por volta do século IX a.C; b) eloísta (E), escrita cerca de um século depois da javista, no norte, tendo influenciado o início da literatura profética; c) Deuteronômio (D), escrita por volta do século VII a.C, na época da reforma de Josias (622a.C); d) sacerdotal (P), escrita entre o exílio e o pós-exílio. Sustentando a hipótese sacerdotal, Wellhausen põe em xeque a suposição de que a organização sagrada do povo de Israel possuísse raízes antiquíssimas. Mesmo que os estudiosos do Antigo Testamento neguem a autoria mosaica do pentateuco, eles ainda continuavam projetando para tempos longínquos a ideia de organização sagrada. No entanto, diz Wellhausen, "Da suposta antiquíssima organização sagrada não há vestígio algum no tempo dos juízes e dos reis"[826].

---

825 NF/FP 11 [377].

826 WELLHAUSEN, 2010, p.125 (texto em alemão, p.436).

Ao projetar a ordem sagrada "mosaica" nos primórdios da tradição israelita, os estudos teológicos operacionalizaram a ideia de que haveria uma lei exterior balizando a totalidade da cultura. À medida que Wellhausen desconstrói esta compreensão, resta pensar que, no Israel antigo, seus personagens agiam de acordo com o livro jogo de seus impulsos. Não havia nenhum direito divino que, através do poder coercitivo de uma instituição de cunho politico-moral-religioso, agisse como força de contenção da atividade dos impulsos. Antes, o direito divino estava subjugado à criatividade inerente aos indivíduos. Consequentemente, isto equivale a dizer que os homens agiam em obediência às suas "naturezas", tanto o santo quanto o adúltero. Profetas falavam "livremente", sem ser marionetizados por leis externas. Entretanto, eles agiam em conformidade com Iahweh, o que equivale a dizer que havia uma feliz identidade entre presença de Deus e a liberdade das ações dos indivíduos. Como diz Wellhausen:

> Quis-se sustentar também que uma constituição da antiguidade poderia ter nascido assim, sem relação alguma com a vida particular e interna do povo, mas isto não é tão evidente na história do antigo Israel como o é o extraordinário frescor e naturalidade de seus impulsos. Quase sempre os personagens agem em obediência à sua natureza, os homens de Deus não menos do que os assassinos e os adúlteros: são figuras que só poderiam surgir ao ar livre. O judaísmo, que executara e, consequentemente, aperfeiçoara a constituição mosaica, não deixou liberdade alguma para a individualidade: no antigo Israel o direito divino não estava ligado à instituição, mas ao espírito criador [Creator spíritus], aos indivíduos. Eles não apenas *falavam* como profetas, eles também *agiam* como juízes e reis, isto é, por livre iniciativa, não em conformidade com uma norma externa, ainda assim, no espírito de Iahweh[827].

O pressuposto político presente na literatura pertencente ao Código Sacerdotal é a centralização do poder e a uniformidade do culto popular. Para tanto, altas taxas de impostos eram necessárias. Entretanto, no tempo dos juízes, estas condições não eram possíveis, pois "as principais autoridades residiam em círculos menores, nas famílias e estirpes; eles eram controlados, ainda que pouco, ao que parece, pelo poder superior da tribo, e a noção de Estado ou Reino, no geral, ainda não existia"[828]. Para que o conteúdo do Código Sacerdotal fosse possível, uma série de transformações históricas tiveram que ocorrer. Diversas vezes as tribos de Israel uniram para combater inimigos comuns, sob o comando de generais. Mas, este comando "único" não promoveu qualquer unidade duradoura significativa entre os israelitas. A unificação só ocorreu a partir da *época dos reis.* A princípio, a unificação foi gerada por causa da "difícil" e prolongada luta contra os filisteus"[829]. A guerra abriu espaço para o surgimento de Saul, que foi, a um só tempo, rei e guerreiro. Apesar de Wellhausen não

---

827 Idem (texto em alemão, p. 436-437).

828 Ibidem,p.126 (alemão, p. 437).

829 Idem,(alemão,p.438).

mencionar, pode-se afirmar que não somente a guerra contra os filisteus abriu o campo para o surgimento da monarquia em Israel, mas também a corrupção dos juízes na administração das tribos[830]. De um lado, os filisteus organizaram exércitos e enviaram guarnições militares para a montanha, para recolher impostos dos israelitas. Com um exército de voluntários, Israel não conseguiu opor-se com força suficiente. Por outro lado, o crise no sistema político dos juízes não favoreceu as reações populares de Israel. Aproveitando-se desta situação, o benjaminista (o que porém da tribo de Benjamim de Israel) Saul liderou um grupo de voluntários contra os amonitas, saindo-se vitorioso da batalha. Com o consentimento se Samuel, Saul foi proclamado rei em Guilgal (cf.1Sm 11). Após a vitória sobre os amonitas, Saul preparou seu exército de três mil homens e desafiou os filisteus, primeiramente matando seu "prefeito"(1Sm13,3). Tendo juntado os mais valentes israelitas, Saul lutou até o afastamento dos filisteus. Conclusão: "Iahweh deu a vitória a Israel"(1 Sm14,23).

Saul foi lembrado como primeiro rei e grande libertador de Israel. Em 1Sm 14,47-48, o hagiógrafo chega a afirmar: "Saul assumiu a realeza sobre Israel e fez a guerra em todas as fronteiras contra todos seus inimigos, contra Moab, amonitas, Edom, o rei de Soba e os filisteus. Para onde quer que se voltasse, saiu vitorioso. Realizou proezas de valentia, bateu os amalecitas e livrou Israel das mãos dos que o pilhavam". Rei guerreiro, Saul estava unido a Iahweh através do profeta Samuel. Seu poder de comando não se intensificava em detrimento do povo. Antes, a unidade das tribos acontecera sem explorações. Isto o fez não vincular-se totalmente aos sacerdotes de seu tempo. Sua monarquia não tinha como suporte os sacerdotes, mas os profetas. Por outro lado, Saul possuía a espontaneidade da qual falara Wellhausen anteriormente. Chegou a oferecer holocausto em momento errado, sendo duramente condenado por Samuel (1 Sm 13,7-14). Ao mesmo tempo, sua relação com Iahweh estava diretamente ligada aos embates contra estrangeiros.

A unidade gerada por Saul foi reforçada no período de Davi. Como afirmou Wellhausen: "Davi permaneceu indissociável da ideia de Israel, ele era o rei por excelência; Saul ficou obscurecido mas os dois juntos são os fundadores do reino, e têm, nisso, uma importância muito maior do que todos os seus sucessos"[831]. A consciência histórica do povo foi caminhando para uma nova direção. Israel passou a relacionar reinado e Iahweh de modo que as vitórias de Israel elevavam o poder monárquico porque derivavam diretamente de

---

830 Cf. PIXLEY, 1999, p.22.

831 WELLHAUSEN, 2010, p.126 (alemão: p. 438).

Iahweh. Toda bonança de Israel era a um só tempo fruto de Iahweh surgido por intermédio do seu rei. Se isto se inicia com Saul, eleva-se aos estertores com Davi. Ainda na presença de Saul, mas tendo sido instituído "chefe de guerreiros" (1Sm 18,5), Davi era reconhecido pelo povo como alguém maior que o próprio Saul. As mulheres chegaram a cantar: "Saul matou mil, mas Davi matou dez mil."(1 Sm18,7) Após muitos problemas com Saul e com Isbaal, Davi foi proclamado rei. Rapidamente, Davi conquistou Jerusalém, que se tornou a nova capital de Israel. E não foi somente isto. O texto de 2 Sm 8,1-14, afirma ter Davi vencido os filisteus, maoístas, o rei de Soba (Adadezer), arameus etc. Por isso, a observação: "Onde quer que Davi fosse, Iahweh lhe dava a vitória"(2 Sm 8,6). Passou a cobrar tributos ao povo que antes exploravam Israel. A consequência de seu reinado foi uma só: "Davi reinou sobre todo o Israel, exercendo o direito e fazendo justiça a todo o povo" (2 Sm 8,15). No que concerne à religião israelita, Davi foi lembrado pelo trabalho das tábuas da lei (decálogo). Em 2 Sm 6, há a informação de que Davi comprou um terreno para alojar a tenda da arca. Esta passou a estar em propriedade do rei. Isto é um sinal de que Davi subjugara os cultos e os sacerdotes ao poder da monarquia. Posteriormente, de modo semelhante aos cananeus, Davi quisera construir um templo, "privilégio e tarefa dos vitoriosos, em que deveria localizar a arca"[832]. Entretanto, esta intenção foi rechaçada pelo vidente Natã (2 Sm,71-17), que comunicou a Davi uma mensagem de Iahweh, não autorizando a construção do templo. A interferência de Natã assinala a dependência que Davi tinha da experiência profética. Isto não quer dizer que Davi subjugasse o reino aos sacerdotes[833]. Antes, as classes sacerdotais eram comandadas por Davi, que, assim como Saul, possuía certa espontaneidade nas ações. Além de ser exímio estrategista nas batalhas e bom administrador no âmbito político, Davi chegou a agir impulsivamente diversas vezes, sobretudo quando quis apossar-se de Betsabeia, que culminou com a morte de seu marido Urias (2 Sm 11-12).

Ao dizer que o Código Sacerdotal depende inteiramente do período dos reis, Wellhausen está mostrando que a "lógica sacerdotal" aplicada à cultura de Israel é tardia e não originária, como se pensava até então. A normatividade do pensamento sacerdotal não se aplica à época dos reis. Estes geraram normas e organizaram o povo, porém suas leis não eram extrínsecas ao dinamismo histórico de Israel. Wellhausen viu no período monárquico o lugar do surgimento do próprio Estado israelita. A criação deste Estado suprimira a

---

832 FOHRER, 1993, p.150.

833 Cf. PIXLEY, 1999,p.29.

caoticidade anterior presente no período dos juízes. Daí a afirmação de Wellhausen: "No tempo dos juízes, diz-se, cada um fez o que quis, não porque a constituição mosaica não estava em vigor, mas porque naquele tempo não havia um rei."[834] A metamorfose do caos foi efetivada, então, por um princípio imanente ao próprio Israel. Por isso, toda vitória era conduzida por Iahweh, por ser um meio de elevação do poder de unificação de Israel. Deus, então, aparece ai mesmo por meio de uma experiência viva. Seu nome assinala a integração do povo de Israel e sua força de unificação. Consequentemente, "A teocracia era o próprio Estado, os antigos israelitas viam o estado civil como um milagre ou, em suas próprias palavras, como uma ajuda de Deus"[835]. Deus vivo, Iahweh manifestava sua presença na coesão e sucesso da monarquia de Israel.

A caracterização de Wellhausen acerca da época dos reis e de sua diferenciação da literatura sacerdotal foi incorporada por Nietzsche a partir da "lógica" da vontade de poder. A ideia de que Iahweh não era um Deus condicionado, mas aquele que participava da estruturação de Israel, foi interpretada à luz da ideia de afeto do comando, ainda que não explicitamente. Na seção 25 de *O anticristo,* que fora parcialmente reproduzido, Nietzsche afirma: "Seu Javé era expressão da consciência de poder da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza (...)". Iahweh expressa poder porque o seu nome significa justamente o comando dos múltiplos elementos do povo. Seu poder consiste em favorecer o povo no seu movimento de autossuperação. Por isso, a referência à vitória, natureza etc. Foi por causa desta relação afirmativa entre Deus e a vontade de poder que constitui a estruturação de Israel que Nietzsche pôde afirmar: "Originalmente, sobretudo na época dos reis, também Israel achava-se na relação *correta*, ou seja, natural com todas as coisas"[836]. Wellhausen mostrou a Nietzsche que os reis, sobretudo Saul e Davi, se moviam conforme a criatividade de seus impulsos. Ao mesmo tempo, eles assumiram o caráter agonístico da vontade de poder, ao empreenderem diversas batalhas e organizarem os múltiplos elementos da cultura, sem aniquilar suas diferenças. Eles viam que ação de Iahweh junto à dinâmica conflitiva de Israel, o que levou Nietzsche a dizer que "a Torá de Iahweh", inicialmente "era, como toda sua obra, uma ajuda, um fazer justiça, um mostrar o caminho, um solucionar problemas complexos." [837] A lei (Torá) fora compreendida

---

834 WELLHAUSEN, 2010, p.127 (texto alemão: p. 438)

835 Idem.

836 AC/AC, §25 (trad. PCS)

837 NF/FP 11 [377] do outubro de 1887 a março de 1888.

como um princípio plástico e estruturador dos múltiplos elementos inerentes à cultura israelita, além de conduzir o mesmo Israel a superar seus desafios, para expandir seu poder de determinação. Neste momento da história de Israel, Iahweh e a Torá referem-se ao caráter afirmativo e autossuperador da vontade de poder. Se Wellhausen forneceu diversos elementos historiográficos a Nietzsche, este os recebeu segundo sua psicofisiologia. Por isso mesmo, conivente com o perspectivismo inerente à noção de vontade de poder, Nietzsche assinala, ainda seguindo Wellhausen, uma mudança na história de Israel. A época áurea dos reis declina, surgindo o espaço para a gênese da hegemonia do poder sacerdotal. Juntamente com este irrompe uma inversão significativa no modo de valoração judaico. Porquanto é esta inversão que prepara o solo para a gênese do cristianismo, deve-se perguntar então: como Nietzsche, influenciado por Wellhausen, caracteriza a queda da época dos reis? Qual eixo axiológico é fundado com a ascensão dos sacerdotes?

3.2.3.2 O judaísmo dos sacerdotes

Como visto anteriormente, o método genealógico investiga as variações das produções axiológicas, o que significa que ele investiga a produção histórica dos valores. Por outro lado, a história não é um recipiente onde os valores são produzidos; ela mesma acontece como jogo de forças. Levando em conta que são as forças que produzem os valores, toda história confunde-se com o campo de produção dos valores. Consequentemente, os deslocamentos históricos são a um só tempo deslocamentos axiológicos. Esta imbricação entre história e axiologia orientará a análise nietzschiana da história de Israel. A queda da época dos reis se identificará com a abertura de um novo processo valorativo, que condiciona novos tipos psicofisiológicos. Por causa desta transformação histórica, surge o “instinto judeu”, de onde provém o cristianismo. Como Nietzsche caracteriza esta transformação histórico-axiológica? Quais são os elementos pertencentes ao instinto judeu? Uma passagem da seção 24 de *O anticristo* abre um campo para se compreender estas questões:

> Os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante A questão de ser ou não ser, preferiram o ser *a todo custo*, com deliberação perfeitamente inquietante: esse custo foi a radical falsificação de toda natureza, naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também do exterior. Eles puseram-se à parte, contrariamente a todas as condições nas quais era possível, era *permitido* um povo viver até então, eles criaram a partir de si mesmo um conceito oposto às condições *naturais*, eles inverteram, sucessivamente e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a *contradição de seus valores naturais*. Encontramos novamente esse fenômeno, apenas como cópia; no entanto: - comparada ao “povo santo” [Êxodo19,6] a Igreja cristã carece de toda pretensão de originalidade. Os judeus são, justamente por isso, o povo *mais fatídico* da história universal: em seu prolongado efeito, eles falsearam de tal modo a humanidade, que ainda hoje o cristão

> pode ter sentimento antijudeu, sem compreender-se como *a derradeira consequência do judaísmo*[838].

O texto acima assinala uma diversidade de elementos inerentes às consequências da crise da época dos reis em Israel. Ao mesmo tempo registra sua principal condição. A queda do período dos reis assinala certo padecimento de Israel. No entanto, para que não houvesse uma aniquilação completa do povo, Israel se viu confrontado com "a questão de ser ou não ser." Esta questão diz respeito a um tipo específico de conservação cultural. Frente à possibilidade da dissolução completa de Israel, esta cultura viu-se desafiada a conservar-se "a todo custo." Ao querer ser a todo custo, Israel pagou um elevado preço, a saber, a "falsificação de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo mundo interior e também exterior." A falsificação da natureza identifica-se com a perversão da efetividade, cuja composição não é outra senão o livre jogo agonístico da vontade de poder. A natureza assinala o caráter ascensional da vontade de poder, que faz do devir das forças o caminho de autossuperação do singular. Ao perverter o sentido ascensional da vontade de poder, Israel produziu valores *anti-naturais*, ou seja, valores que condicionam tipos vitais em dissonância com a agonística das forças e com o sentido autossuperador do singular. Em outras palavras, o preço da preservação de Israel foi a produção de modos de ser contrários ao modo de realização da vontade de poder. Ora, mas esta inversão judaica poderia identificar-se com os tipos vitais de Jesus e do budismo, pois ambos não são afeitos ao jogo agonístico e autosssuperador da vontade de poder. Entretanto, é justamente isto que é negado por Nietzsche. O tipo de *décadence* judaica não se identifica com a idiotia de Jesus nem com a *décadence* budista. Neste sentido, deve-se perguntar pela especificidade da *falsificação* judaica da natureza. A descrição desta, em Nietzsche, é debitária da obra de Wellhausen anteriormente mencionada. Com o intuito de reconstruir a argumentação nietzschiana da *décadence* judaica, deve-se usar alguns dados historiográficos da obra de Wellhausen.

Seguindo Wellhausen, Nietzsche afirma que a queda do período dos reis é debitária de uma dupla anarquia: uma interior e outra exterior. Como disse Wellhausen: "com a divisão do reino iniciou-se o declínio, o qual irrompeu incontrolavelmente a partir do momento em que os assírios bateram na porta de Israel"[839]. Justamente os assírios são o elemento determinante da anarquia exterior[840]. Como se sabe, no século VIII a.C., a Assíria, sob o comando do rei

---

838 AC/AC, §24 (trad. PCS)

839 WELLHAUSEN, 2010, p.127 (texto alemão; p. 439).

840 Cf. AC/AC, §25.

Teglat Falasar III, almejou dominar todo acesso terrestre ao Egito. Para tanto, ele deveria dominar territórios filisteus, fenícios e parte da Palestina. Em 734 a.C., Teglat Falasar III começou a desmembrar Israel, derrotando a tropa israelita em Gaza. Mas foi sobretudo em 722 a.C. que Samaria foi dominada, tornando-se uma nova província. "Israel ficou dividido em quatro províncias assírias. Judá, em 734, converteu-se em um reinado satélite que rendia tributos à Assíria e se submetia à política exterior"[841]. Com a invasão assíria, Israel foi vítima de inúmeras tentativas de golpes de Estado, alguns pró-assírios e outros, como o golpe de Faceia, anti-Assíria. Isto gerou falta de unidade interna a Israel. Por outro lado, a Assíria possuia como estratégia de dominação a desarticulação do povo dominado, a partir do enfraquecimento de sua liderança e de favorecimento da miscigenação de diversos elementos culturais. Os assírios mantinham nos centros urbanos dos povos dominados populações com outros idiomas e costumes que os da cultura natal. No caso de Israel, a Assíria preservou sua população camponesa intacta, mas enfraqueceu seu centro urbano, inserindo estrangeiros e deslocando parte de sua população para outras regiões de Israel ou de povos vizinhos[842].

Se Nietzsche e Wellhausen destacam a invasão da Assíria como fator externo preponderante no processo de declínio da época dos reis, o primeiro deixa obscurecido qual seria o fator interno mais importante. Porém, se levarmos em consideração a dependência nietzschiana da obra de Wellhausen, então, este último auxilia-nos na compreensão deste fator interno. Segundo Wellhausen, este fator pode ser compreendido através da crítica de Isaías à degradação interna de Israel. A partir deste profeta, Wellhausen afirma acerca da dissolução interna de Israel no período de decadência dos reis: "A desordem do governo, o enfraquecimento da lei, a exploração dos fracos pelos poderosos, são os danos que deveriam ser reparados"[843]. Após Davi, iniciando pelo reinado de Salomão, a justiça começa a imperar e o povo passa a perder sua coesão. A própria monarquia deixa de comandar harmonicamente a pluralidade intrínseca ao povo e começa a explorar alguns de seus elementos. Wellhausen exemplifica sua interpretação com uma passagem de Isaías:

> Como se transformou em uma prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos.
> A tua prata transformou-se em escória, a tua bebida foi misturada com água.
>
> Os teus príncipes são uns rebeldes, companheiros de ladrões; todos são ávidos por subornos e correm atrás de presentes. Não fazem justiça ao órfão, a causa da viúva não os atinge. Por isso mesmo - oráculo do Senhor Iahweh dos Exércitos, o Forte de Israel - ai de ti! Eu me divertirei

841 PIXLEY, 1999, p.64.

842 Cf. Ibidem,p.66.

843 WELLHAUSEN, 2010, p. 128 (texto alemão, p. 440).

> à custa dos meus adversários; vingar-me-ei dos meus inimigos. Voltarei a minha mão contra ti, purificarei as tuas impurezas. Farei que os teus juízes voltem a ser o que foram no princípio e que os teus conselheiros sejam o que eram outrora. Quando isso se der, então sim, te chamarão Cidade da justiça e Cidade Fiel. Sião será redimido pelo direito, e os seus pela justiça. (Is,1,21-27)[844].

Wellhausen pensa o fator interior de dissolução de Israel como sendo a injustiça. Entretanto, é a literatura profética que fornece esta informação. Por isso, Wellhausen e Nietzsche supuseram que a queda do período dos reis e a inversão de sua visão de mundo não foi imediata. Esta ruptura e esta inversão foram antecedidas pela resistência dos profetas, sobretudo Isaias. Nietzsche chega a dizer: "Mas o povo reteve, como de desiderato supremo, a visão de um rei que era bom soldado e juiz severo: sobre tudo aquele típico profeta (ou seja , crítico satirista do momento) , Isaías"[845]. E Wellhausen pensou que a literatura profética estabeleceu o paradigma da teocracia através da retenção da experiência política do tempo dos reis, que identificou reino de Iahweh e reinado de Israel. Mas foi Isaías quem "deu a essa ideia sua forma clássica, nas imagens de futuro, que se costuma chamar de profecias messiânicas"[846]. Estas imagens futuras não eram "previsões de ocorrências causais, mas objetivos anunciados, cuja realização, é verdade, era esperada para o futuro, todavia, eram ou deviam ser válidos no presente"[847]. Isto significa dizer que as críticas proféticas, sobretudo as presentes em Isaías, fazem do estado monárquico e sua identificação com o reinado de Iahweh o critério de julgamento da história. Neste sentido, Isaías é o nome que representa a forte resistência de Israel à crise do tempo dos reis. É através de Isaías que a época dos reis perpetua-se viva na memória e nas decisões de Israel. Com estas características, Wellhausen afirmará que o profeta sempre tem em vista um modelo político-cultual histórico bem definido em suas críticas sócio-político-religiosas. A razão disto é que, para ele, o "reino de Iahweh é inteiramente idêntico ao reino de Davi"[848]. Porém, ainda que Isaías resista à dissolução da época dos reis, esta tornou-se irreversível.

A dissolução da época dos reis e da resistência de Isaias e de outros profetas, que foram responsáveis por preservar a unidade entre reino de Israel e reinado de Iahweh na memória popular como paradigma regulador da cultura, serviu de condição de possibilidade

---

844 Cf. Idem.

845 AC/AC, §25 (trad. PCS)

846 WELLHAUSEN, 2010, p.128. (texto alemão, p.439).

847 Idem (texto alemão, p.440).

848 Idem.

na população de um novo jogo de forças que passou a apropriar-se da experiência de Deus e também da condução de Israel. No que concerne a Deus, Nietzsche chega a afirmar: "*mudaram* seu conceito - *desnaturaram* seu conceito: nesse custo o mantiveram"[849]. Deus não mais se manifesta imanentemente ao processo de lutas e vitórias de Israel. Como vimos, na época dos reis, conforme a compreensão de Nietzsche, Iahweh aparecia no interior do processo auto-afirmativo de Israel, que era conduzido por um rei, que favorecia a coesão social sem aniquilar sua pluralidade constitutiva. Neste sentido, Iahweh aparecia identificado com experiência de alegria e amor-próprio de Israel. Ele ajudava o povo a encontrar saídas para suas adversidades, além de impor confiança e coragem. Consequentemente, através da autoridade do rei, Iahweh estimula Israel a assumir plenamente a agonística inerente aos seus conflitos com elementos externos e/ou internos, sem perder sua unidade enquanto povo. Após a queda do poder monárquico, Deus não mais identifica-se e funde-se com o devir histórico de Israel. "*Mudaram* seu conceito". O que Deus é, agora, diz respeito a uma nova experiência. Esta caracteriza-se pela *desnaturação,* ou seja, não esta em sintonia plena com o caráter ascendente da vontade de poder presente na época de Saul e de Davi. Qual a consequência disto? Nietzsche diz: "Javé, o deus da 'justiça'- *não* mais uma unidade com Israel, expressão do amor-próprio de um povo, é apenas um deus sujeito a condição..."[850] A desnaturação proveniente da crise da época dos reis manifesta-se na ruptura da unidade entre Deus e Israel. Deus não mais inscreve-se na sua dinâmica; Iahweh passa a ser aquele que exige o cumprimento de normas e comportamentos, para que ele instaure relações com Israel. Deve-se observar que a condicionalidade da presença de Iahweh abre espaço para uma compreensão contratual da relação com este Deus. Tal contrato exige obrigações, que, se não forem cumpridas, geram ações de retaliação e punição por parte de Deus. Para *este* conceito de Deus, toda felicidade é interpretada "como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como pecado"[851]. Como afirmou Giacoia Junior: "projetado num plano superior e inatingível, Deus destaca-se do povo e passa a figurar como credor supremo, cujo sagrado direito foi lesado pela infidelidade de seus súditos que, rompendo o pacto, se fizeram, com justiça, merecedores do castigo" [852]. O pressuposto historiográfico deste pensamento Nietzsche encontra-se certamente em Wellhausen. Este afirmou que, após o conflito com os

---

849 AC/AC, §25 (trad. PCS)

850 Idem.

851 Idem.

852 GIACOIA JÚNIOR,1997,p.58.

sírios e assírios, apareceram profetas como Elias e Amós, que assinalaram a distância entre Deus e o povo, rompendo o vínculo essencial que estes dois mantinham na época de Saul e Davi. Elias e Amós estabeleceram condições morais para que Iahweh que manifestasse a Israel. Assim, o Deus de Israel, que era o Deus da justiça, por auxiliar seu povo, passou a ser conhecido como Deus da justiça e só condicionalmente como o Deus de Israel. Nas palavras Wellhausen:

> A relação de Iahweh com Israel era, originalmente, uma relação maternal: nenhum intervalo o separava de seu povo para uma reflexão apropriada. Somente quando a existência de Israel veio ser ameaçada por sírios e assírios foi que profetas como Elias e Amós elevaram a divindade sobre o povo, rompendo o vínculo natural entre eles e estabelecendo em seu lugar uma relação dependente de condições: condições de caráter moral. Para eles, Iahweh era o supremo Deus da justiça e só então, também o Deus de Israel e, mesmo assim, somente enquanto Israel se mantivesse em consonância com as exigências de sua justiça, as quais, em sua graça, Ele havia lhe revelado: eles inventaram a ordem desses dois artigos de fé fundamentais (...) Com isso, a natureza e o conteúdo das condições que Iahweh havia colocado ao povo vieram ao primeiro plano de considerações[853].

As observações de Wellhausen não param por ai. Importa também a ele destacar, sobretudo, a mudança semântica do termo *Torá* (lei). Se, como dito, na época dos reis, a *lei* dizia respeito a um auxílio necessário para Israel superar desafios e conquistar vitórias, a partir de Elias e Amós, a lei tornou-se um compêndio de "exigências, de cuja execução dependia inteiramente a [de Iahweh - nossa observação] relação com Israel"[854]. A partir *desta* Torá apareceu em Israel a ideia de confiança (*Berith*), que assinala a condicionalidade da relação entre Iahweh e seu povo. A lei de Deus passa a gerar um contrato, que, se for cumprido, abre espaço para uma ação benéfica de Deus para com Israel. Ainda que Nietzsche não mencione explicitamente, é a este conceito de lei que ele se refere, quando pensa na relação contratual entre Iahweh e Israel, após a queda da época dos reis. À medida que Deus abandona sua unidade com o devir histórico de Israel, ele transcendentalize-se. Esta transcendentalização de Deus é acompanhada por uma metamorfose no conceito "natural" de *causalidade*. Como afirma Nietzsche: "tendo eliminado do mundo, com a recompensa e a punição, a causalidade natural, necessita-se de uma causalidade *anti-natural*: toda restante inaturalidade segue-se então."[855] O que Nietzsche entende por causalidade natural diz respeito à relação entre causa e efeito inerente ao jogo agonístico das forças. Não havendo entes substancialmente dados no mundo, não há como pensar a relação causa/efeito a partir da relação entre forças e corpos previamente dados. Em outras palavras, "*não* se deve *coisificar*

---

853 WELLHAUSEN, 2010,p.130 (texto alemão p. 442-443).

854 Ibidem,p. 131 (texto alemão,p.443).

855 AC/AC, §25 (trad. PCS)

erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’ como fazem os pesquisadores da natureza.”[856] A relação causal identifica-se originariamente com o fato de que “vontade atua sobre vontade”, o que significa afirmar que deve-se ver “a causalidade da vontade como a única”[857]. A causalidade, portanto, refere-se à vontade de poder, isto é, às relações antagônicas entre as forças. A autoimposição de cada força produz um efeito no arranjo que forma o singular. Consequentemente, causa e efeito são conceitos relativos à própria vontade de poder. No que concerne a Israel na época dos reis, a relação entre Iahweh e Israel imprimia um modo de ser próprio da causalidade. Deus aparecia *na* dinâmica autossuperadora de Israel, que integrava diversas forças históricas, culturais e “naturais” (chuva, alimentação, etc.), elevando seu poder de coesão e constituição. Iahweh aparecia justamente na autoconsciência do povo, como o princípio de elevação do poder de organização de Israel. Quando Iahweh se autonomizou, desatacando-se da dinâmica autossuperadora de Israel, ele não mais apareceu na causalidade inerente à vontade de poder que o povo israelita é. Ao transcender esta dinâmica, Iahweh passou a ser condicionador de um povo que não mais encontra no interior de sua dinâmica histórica o princípio *pleno* de determinação de si. Somente no seguimento de princípios ahistóricos Israel buscou o princípio de unificação de sua cultura. Como este princípio metafísico passou a funcionar como agente de estruturação e de condicionamento de Israel, ele seria o princípio causal preponderante na determinação deste povo. Ora, este principio não mais se situava nos interstícios da história de Israel. Consequentemente, foi alocado-se para além da causalidade inerente ao jogo de forças constitutivo de Israel. Sendo um princípio causal exterior à causalidade *natural*, Iahweh passou a funcionar como causalidade antinatural. Por isso, se ele não mais era um elemento interior ao jogo agonístico da vontade de poder, Iahweh passou a manifestar-se como um ente metafísico, isto é, absoluto. Deste modo, a relação entre Iahweh e Israel passou a ser condicionada por um pacto (contrato), que determina os possíveis efeitos entre ação causal de Deus no devir histórico de Israel. Como este nexo causal acontece em meio à supressão da dinâmica própria à vontade de poder, este tipo de causalidade é *alienado* ou *antinatural*. Em outras palavras: a relação contratual entre Iahweh e Israel no tempo posterior à época dos reis é a voz de um tipo de vontade de poder alienada de sua dinâmica mais própria.

A mudança do conceito de Deus, após a época dos reis, é promovida para que Israel

---

856 JGB/BM,§21 (trad. PCS)

857 Ibidem, §36.

não sucumbisse e se preservasse "a todo custo." Como visto, frente à dissolução interna e externa Israel se viu confrontado com a questão de ser ou não ser. Preferindo ser a todo custo, Israel pagou o alto preço de conservar-se às custas da perda da unidade e naturalidade da relação com Iahweh. A partir de uma relação contratual, estruturada em um tipo de causalidade não natural presente no binômio castigo/recompensa, Israel defende-se da possibilidade de autoaniquilação e afirma-se assim mesmo. Os condutores dete processo de auto-conservação não foram os reis, mas os *sacerdotes.* Se elementos externos e internos geraram a dissolução da época dos reis; se não era mais possível retornar à sua presença como queria Isaías, sobrou aos sacerdotes a tarefa de conservar Israel por meio dos "restos sagrados" que sobraram da crise da monarquia, lançando mão de um Deus metafísico que relaciona-se contratualmente com seu povo. Somente os sacerdotes puderam proteger Israel de sua deterioração total. Consequentemente, "estendeu-se *o sentimento de antítese frente a todo resto"*[858]. Em outras palavras: se Israel não mais conseguia integrar elementos adversos a partir de um embate com estes mesmos elementos, para conservar-se, deveria ele proteger-se rechaçando estes confrontos. Neste sentido, o estamento sacerdotal serviu de principio estruturador de Israel alijando de si toda lida agonística e todo movimento autossuperador do próprio Israel. A elevação do estamento sacerdotal a princípio de organização de Israel foi encontrada por Nietzsche em Wellhausen. Este mostrou que, após o reinado de Davi, o ápice da era dos reis, Israel foi colocado em condições históricas profundamente adversas. Os exílios, sobretudo o referente à Babilônia, destruíram as pretensões proféticas de Isaias (e outros) de resgatar o antigo Israel, ao utilizar o reinado davídico como paradigma para transformação cultural. "Tudo dependia então de resgatar o resíduo sagrado, concedendo-lhe uma organização tão forte, que ele, como portador da promessa, pudesse sobreviver às tempestades" [859]. Wellhausen destaca o fato de que, no tempo dos reis, como ficou claro nos reinados de Saul e Davi, os sacerdotes estavam subjugados ao poder do monarca. Entretanto, após a queda de Josias, a casta sacerdotal passou a exercer cada vez mais poder, enquanto o poder monárquico diminuía. O templo de Jerusalém ganhava cada vez mais prestígio. O péssimo governo de Manassés abre o campo para a identificação do poder sacerdotal. "Isto se evidencia não apenas na introdução de materiais luxuosos, de incensos, por exemplo, mas, sobretudo, na preferência por trabalhos onerosos, como, por exemplo, o sacrifício de crianças

---

858 NF/FP 11 [377] de outubro de 1887 a março de 1888.

859 WELLAHAUSEN, 2010, p.132-133 (texto alemão,p.445).

e as oferendas expiatórias”[860]. Paulatinamente, Israel abriu espaço para o surgimento do Código Sacerdotal e da hegemonia do valor do culto. A observância do rito e das normas sacerdotais passam a condicionar as manifestações de Deus em meio à história de Israel. A purificação moral aliada à observância cúltica passam a determinar Israel. Ora, como o ser humano pode a cada vez romper sua aliança com Deus através da imoralidade e da não observância das práticas culturais, surge um conjunto de práticas de auto-observação ou autovigilâncias do indivíduo, além de surgirem ritos expiratórios, baseados na ruptura da relação homem/Deus, causada pelo pecado. Isto condiciona um tipo de existência sem espontaneidade e criatividade. O controle da espontaneidade por preceitos morais sacerdotais engendra uma pluralidade de *exercícios ascéticos*. Pensamentos e paixões não podem se manifestar sem a avaliação promovida pelo conjunto de preceitos morais. Como a moralidade sacerdotal estava unida ao culto, Wellhausen pôde afirmar que “o culto se tornou um instrumento de disciplina”[861]. Em suma:

> Se o valor das oferendas sagradas não está nelas mesmo, mas na obediência aos mandamentos de Deus, então o centro de gravidade do culto foi deslocado e colocado em uma esfera que lhe é estranha, a da moral. A consequência foi que os sacrifícios e oferendas deram lugar a *exercícios ascéticos*, cuja vinculação com a moral é ainda mais estreita e simples. Preceitos que originalmente estavam, em sua maior parte, orientados à consagração dos sacerdotes para as funções religiosas, foram estendidos aos leigos. A observância dos mandamentos referentes à pureza corporal tinha, para os judeus, uma significação muito maior e mais decisiva do que o grande culto público e conduziu diretamente ao ideal teocrático da santidade e do sacerdócio universal. Toda a vida se viu reduzida a seguir um caminho sagrado. Como consequência disso, havia sempre um mandamento divino a ser cumprido, o qual impedia [que um servo de Iahweh] se curvasse aos seus próprios pensamentos e aos desejos de seu coração. Por outro lado, este pequeno culto privado, que constantemente fazia exigências, mantinha vivo e desperto no indivíduo o sentimento de pecado[862].

Essa descrição de Wellhausen justifica historiograficamente a afirmação nietzschiana de que, após a queda da monarquia, Israel desnaturaliza a relação entre causa e efeito. Como visto, a naturalidade da relação entre causa e efeito se dá no jogo agonístico de forças que compõem a semântica da vontade de poder. No caso da vontade de poder de Israel, a transcendentalizacão de Iahweh projeta para um plano metafísico o princípio de determinação deste povo. Isto possibilita pensar a relação entre Iahweh e Israel em termos contratuais, abrindo espaço para a moralização dos comportamentos humanos e para a ênfase sacerdotal nos cultos e sacrifícios. Disto se depreende a gênese e um tipo de moral que perverte o sentido ascensional da vontade de poder. Sendo Deus o princípio metafísico normatizador da existência humana; levando em consideração que a ralação contratual entre *este* Deus e os

---

860 Ibidem, p. 133. (texto alemão, p.446).

861 Ibidem, p. 137. (texto alemão, p.451).

862 Idem (texto alemão, p.450-451).

homens condiciona a possibilidade de recompensa e de castigo humano, o tipo existencial que dai emerge orienta-se segundo a busca por identificação completa com as normas atemporais que condicionam os atos de recompensa divinos. Tal existência não encontra valor ou sentido no movimento de autossuperação do singular. O valor da existência encontra-se *fora* da agonística das forças. Ao mesmo tempo, o caráter atemporal das normas morais provenientes dos sacerdotes posiciona um sentido absoluto para uma existência temporal. Para que haja identidade entre estes termos, é mister a produção de um modo de ser que busque suprimir ou controlar maximamente o devir das forças que o compõem. Em outras palavras: o modo de ser conduzido pela atemporalidade de normas morais almeja sua estabilidade vital. Sem a assunção de sua elevação, este modo de ser almeja conservação sem autossuperação. Disto emerge um tipo de moral peculiar: "A *moral,* não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida - moral como sistemático aviltamento da fantasia, como 'mau-olhado' para todas as coisas"[863]. Pode-se, então, dizer que, com a ascensão do estamento sacerdotal, aconteceu uma dupla falsificação psicofisiológica: uma referente ao conceito de Deus e outra referente à moral[864]. Deus e a moral não mais se manifestaram como signos de uma vontade de poder ascendente. Para caracterizar a disseminação e consolidação destas falsificações, Nietzsche assinalou algumas estratégias realizadas pelos sacerdotes.

A primeira grande estratégia sacerdotal foi desprezar toda tradição, toda experiência histórica até então, isto é, os sacerdotes "traduziram em termos religiosos o próprio passado do seu povo, ou seja, fizeram dele um estúpido mecanismo salvador de culpa, em relação a Javé, e castigo, de devoção a Javé e recompensa"[865]. O critério de avaliação da história de Israel passou a ser o seguimento ou a desobediência à Tora (lei) judaica. Benção e desgraça passaram a ser interpretadas como recompensa ou punição ao cumprimento ou não cumprimento da lei. Como as desgraças de Israel após a invasão assíria e o exílio babilônico foram interpretadas à luz do paradigma contratual, elas seriam consequência de atos contrários à lei por parte de Israel. Estes atos se identificaram justamente com os comportamentos realizados na época dos reis. Consequentemente, os sacerdotes interpretaram a grandeza da época monárquica como a causa da punição posterior de Deus a Israel. A tnvasão dos assírios e o exílio da Babilônia são somente punições aos pecados produzidos

863 AC/AC, §25 (trad. PCS).

864 Cf. AC/Ac, §26.

865 AC/AC, §26 (trad. PCS).

pela monarquia, período, como visto, onde os sacerdotes não eram os agentes de condução do povo. Por isso, a afirmação nietzschiana: "Nas mãos dos sacerdotes judeus, a *grande* época de Israel tornou-se uma época de declínio; o exílio, a longa desventura transformou-se em eterna *punição* pela grande época - um tempo em que o sacerdote ainda não era nada..." [866] Um exemplo desta lógica sacerdotal encontra-se no livro de *Neemias.* (Ne 9-10). O capítulo nove afirma que, certa vez, os da linhagem de Israel separaram-se dos demais de origem estrangeira e passaram a confessar seus pecados e as iniquidades dos seus pais. De pé, eles leram a Torá e, em outra parte do dia, confessaram seus pecados. (Cf Ne 9,1-5). Reinterpretando toda história de Israel, os israelitas, sob o comando do pensamento sacerdotal, afirmaram por fim que a escravidão por eles experimentada era resultado da iniquidade dos seus pais, que enriqueceram os reis do passado e abandonaram a lei:

> Sim, nossos reis, chefes, sacerdotes
> e nossos pais não seguiram tua lei,
> nem prestaram atenção aos teus mandamentos
> e às obrigações que lhes impunham.
> Logo que chegaram a seu reino,
> entre os grandes bens que lhes concedias,
> e na terra vasta e fértil
> que puseste diante deles, não te serviram
> nem se apartaram das suas ações más.
> Eis que na terra que havias dado a nossos pais
> para gozarem de seus frutos e de seus bens,
> nós estamos na escravidão.
> Seus produtos enriquecem os reis,
> que nos impuseste, pelos nossos pecados,
> e que dispõem a seu serviço de nossas pessoas e de nosso gado.
> Achamo-nos em grande aflição (Ne 9,34-37)

Após essas palavras, os israelitas fizeram um novo pacto com Deus, que se resume "a caminhar segundo a Lei de Deus, dada pelo ministério de Moisés, o servo de Deus, a guardar e observar todos os mandamentos de Iahweh nosso Deus, suas normas e estatutos" (Ne 10,30). Com este pacto, eles esperaram a superação da grande aflição e opressão pelos seus "pais". Como percebeu Wellhausen, o pressuposto que possibilita este tipo de pacto é a condicionalidade da relação com Iahweh [867], passível de punição, caso não fosse cumprido. Interessa a Nietzsche justamente mostrar como este tipo de interpretação sacerdotal legitima e justifica a ascensão do estamento sacerdotal na condução dos "restos de Israel" que sobraram após a invasão assíria. O pressuposto da interpretação nietzschiana não é outro senão o caráter interpretativo da vontade de poder aplicado ao contexto da história de Israel. Se os sacerdotes necessitam reinterpretar a história à luz da compreensão contratual da relação de Iahweh com

---

866 Idem.

867 Cf.WELLHAUSEN, 2010, p.131 (texto alemão, p. 444).

seu povo, é porque esta necessidade é uma estratégia para tornar hegemônica sua condição vital. À medida que seu discurso passou a legitimar-se a partir da referência à Tora, Nietzsche percebeu que esta estratégia amalgamou três termos, quais sejam, reino de Deus, vontade de Deus, e vontade dos sacerdotes. A vontade de Deus identifica-se com a "ordem moral do mundo"[868]. Esta ordem identifica-se, por sua vez, com o caráter absoluto da lei divina, que regula normativamente os comportamentos humanos, ao mesmo tempo que funciona como critério mensurador do valor dos povos e indivíduos, além de servir de eixo em torno do qual giram as recompensas e punições divinas, dependendo do grau de obediência humana[869]. Ora, a lei moral do mundo não é vista por Nietzsche como um tipo de descrição objetiva das leis divinas que estruturam o mundo e os homens. Antes, esta lei é expressão de um modo de *interpretação* do mundo, a saber, o sacerdotal. Neste sentido, a "vontade de Deus" é um meio para que o tipo sacerdotal legitime e torne hegemônico seu modo de interpretação do real. A finalidade da legitimação deste modo de interpretação é absolutizar um padrão axiológico, onde cada ente é definido em seu ser. Esta definição valorativa dos entes é denominada por Nietzsche com a expressão "reino de Deus"[870]. Por isso, a distinção de Nietzsche: "ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama de 'reino de Deus'; aos meios pelos quais um tal estado é alcançado ou mantido, 'a vontade de Deus'[871].Consequentemente, a "vontade de Deus" e o "reino de Deus" são vozes da vontade dos sacerdotes. Em outros termos: com a disseminação da Torá e do "reino de Deus", os sacerdotes judeus objetivam legitimar a hegemonia de sua vontade de poder na condução histórica de Israel. Para tanto, as Sagradas Escrituras tornam-se veículos de divulgação da vontade de poder sacerdotal e de organização dos restos sagrados do Israel pós-monarquia. Com o intuito de "ser a todo custo", o poder sacerdotal teve que penetrar em todos os setores da cultura, como registra a literatura bíblica sacerdotal. Nascimento, casamento, hábitos alimentares, práticas de higiene etc. passaram a ser organizados pela vontade de poder sacerdotal. Se, como visto, o tipo de interpretação sacerdotal do mundo proscreveu Deus dos interstícios da história de Israel e preservou um tipo social que se fecha para o caráter

---

868 AC/AC, §26.

869 É assim que Nietzsche define a ordem moral do mundo: "Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida que nas vicissitudes de um povo, de um individuo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, positiva e recompensadora, segundo o grau de obediência". AC/AC, §26 (trad. PCS).

870 AC/AC, §26.

871 Idem. (trad. PCS).

autossuperador da vontade de poder que lhe determina, a hegemonia deste tipo psicofisiológico dissemina a desnaturação dos valores afirmativos da dinâmica da vontade de poder e promove valores condicionadores de tipos vitais dispotencializados. Nas palavras de Nietzsche: "O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe."[872] Com a estratégia de dessacralização do livre jogo agonístico das forças (natureza), os sacerdotes projetam no seu Deus metafísico tudo aquilo que é necessário para que eles conduzam Israel. Consequentemente, a lógica contratual que norteia a relação entre Iahweh e Israel, nada mais é que um mecanismo estratégico de legitimação da preponderância do padrão valorativo sacerdotal. Destarte, a desobediência a Deus é, em última instância, uma desobediência ao sacerdote. E reconciliar-se com Deus é sujeitar-se ao poder sacerdotal. Com a lógica contratual aplicada a Deus, a vontade de poder sacerdotal estrategicamente legitima sua onipotência. Isto equivale a dizer que os termos pecado, recompensa, obediência, aliança, punição etc., são instrumentos mantenedores do poder sacerdotal na condução de Israel. Como afirmou Nietzsche:

> A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à "Lei," recebe então o nome de "pecado;" os meios de "reconciliar-se com Deus" são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote "redime." Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno ao sacerdote os "pecados" são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote *vive* dos pecados, ele necessita que se peque...Princípio supremo: "Deus perdoa quem faz penitência"- em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote.*[873]

Do modo de valoração judaica surge um tipo de *décadence* não ingênua. Este novo tipo de *décadence* identifica-se com um modo de "inversão de valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios"[874]. Esta periculosidade está ligada ao modo de conservação do tipo sacerdotal de valoração. Este legitima-se a partir da anulação de um modo de produção *natural* ou *afirmativo.* Como esta legitimidade acontece através da perversão e inversão de um tipo de vontade de poder ascendente, Nietzsche pôde dizer que o modo de valoração sacerdotal judaico promoveu a "*rebelião escrava na moral.*"[875] Esta expressão mostra que o tipo sacerdotal judaico dissemina o tipo de moralidade escrava ou vil. Ora, este tipo de moral determina-se a partir da experiência psicofisiológica do ressentimento. Como a *décadnce* inerente ao modo de relação do sacerdote judaico determina-se pelo ressentimento, deve-se questionar a relação essencial

---

872 Idem.

873 Idem.

874 JGB/BM, §135 (trad. PCS).

875 Idem. Cf também GM/GM, I, 7, onde esta expressão é relacionada explicitamente com tipo sacerdotal judaico.

entre moral dos escravos e ressentimento. Com a explicitação desta questão, que será realizada aqui de modo sintético, ficará claro o solo de onde emerge o cristianismo e por que este se diferencia da *décadence* ingênua de Jesus e do budismo. Cabe, primeiramente, perguntar: o que Nietzsche entende por moral dos escravos? Quais são as suas características? Uma passagem de *Para a genealogia da moral* abre as portas para a compreensão desta questão:

> 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," "não-eu" - e este Não é o 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 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 apenas 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!."[876]

O texto acima apresenta, em linhas gerais, as principais diferenças entre dois modos de valoração, a saber, o proveniente da moral nobre (ou moral dos senhores) e aquele que nasce da moral dos escravos. Poder-se-ia supor, em um primeiro momento, que Nietzsche estaria inscrevendo as valorações morais em distintas classes sociais. Como tornou-se comum após, sobretudo, o pensamento marxista, os valores morais parecem ser sempre relativos às classes sociais em que se manifestam. Como voz da consciência social pertencente à superestrutura, os valores morais produzidos por cada classe social *tende* a determinar-se ideologicamente, segundo os interesses sobretudo econômicos da classe dominante. Se toda sociedade formada por dicotomias de classes *tende* a reproduzir o esquema ideológico da classe dominante, todos os "dominados", quando não aceitam passivamente estes valores, como no caso da *conscientização,* passam a agir em *reação* aos valores ideológicos preponderantes. Nas sociedades escravagistas, isto ocorreu diversas vezes. A conscientização dos escravos fê-los reagir aos nobres que os escravizavam. Este esquema interpretativo não se coaduna com o pensamento de Nietzsche. Já no aforismo 260 de *Para além de Bem e Mal,* Nietzsche afirma que as tipologias moral dos senhores/moral dos escravos foi cunhada por ele a partir de uma "perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra." Desta incursão pelas morais "se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos.*" Estes tipos morais aparecem "em todas as culturas superiores e mais misturadas." Ao mesmo tempo, estas culturas ensaiam frequentemente mesclas entre

---

876 GM/GM, §260.

estas morais e, por vezes, elas se conjugam "no interior de *uma* só alma."[877] Estas observações destroem automaticamente a pretensão de interpretar as tipologias morais nobre/escravo por meio da ideia sociológica de classe social. Antes, nobre e escravo indicam modos de valoração diversos, nascidos de vontades de poder diferenciadas. Por isso, até mesmo em um singular pode haver a conjugação destas duas morais. Consequentemente, a descrição acima presente em *Para a genealogia da moral* refere-se aos modos como a vontade de poder se articula, para que produza condições vitais (valores) distintas.

Como visto, em sentido originário, a moral é "a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida.'"[878] A moral produz "vida" enquanto esta depende de uma hierarquia das forças, para engendrar o singular. Neste sentido, toda moral relaciona-se com a produção de uma relação de subordinação das forças, onde o singular aparece e a vida é viabilizada. Por isso, moral dos senhores (nobres) e moral dos escravos dizem respeito a modos distintos de hierarquização das forças e de determinação dos singulares correlatos a estas hierarquizações. No que concerne à moral dos senhores, Nietzsche afirma que ela "nasce de um triunfante Sim a si mesma." Esta autoafirmação é melhor compreendida quando Nietzsche afirma que o modo de valoração nobre "age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo ainda com maior júbilo e gratidão." O caráter autoafirmativo da moral nobre diz respeito ao fato de ela nascer de um *sim a si* que encontra sua medida nela mesma. Vale a pena mencionar que os nobres são "homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos"[879]. Força, plenitude e atividade se conjugam no nobre. Estas características não podem ser entendidas a partir de critérios extrínsecos à vontade de poder. Antes disto, é o conceito de vontade de poder que fornece os elementos necessários para compreender as noções de homens plenos, fortes e ativos. Por este motivo, Nietzsche, no epílogo a *O caso Wagner*, afirmou: "a moral dos senhores ('romana', 'pagã', 'clássica', 'Renascença'), ao contrário, sendo a linguagens simbólica da vida que vingou, que *ascende*, da vontade de poder como principio da vida," opõe-se radicalmente à moral dos escravos[880]. Como linguagem da vontade de poder ascendente, a moral dos senhores engendra "homens plenos, repletos de forças e portanto *necessariamente* ativos," que possuem em si a medida de sua existência. De acordo com a dinâmica da vontade de poder anteriormente

---

877 JGB/BM,§260 (trad.PCS).

878 JGB/BM,§19 (trad.PCS).

879 GM/GM,I,10.

880 WA/CW, Epílogo (trad.PCS).

explicitada, todo singular é produzido pela relação agonística entre forças diversas. Desta relação, uma força desponta como hegemônica, por conseguir comandar o destino das demais, hierarquizando-as. Esta torna-se o afeto do comando e o valor determinante do singular. Para que ela perpetue o modo de ser do singular que ela mesma determinou, faz-se mister que ela consiga abrir-se à entrada de novas forças, cooptando-as para obedeverem ao seu comando. Esta cooptação gera autossuperação do singular. Neste caso, o singular é *forte,* pois é capaz de sintetizar novas forças sob o comando do seu afeto do comando. Justamente o desdobramento da autossuperação da vontade de poder gera uma plenitude correspondente à complexificação da malha vital do singular e ao aumento do poder de comando da força preponderante. Tal modo de realização da vontade de poder encontra-se em sua própria dinâmica o princípio de determinação do singular. Ele é autoafirmativo porque encontra em si mesmo a medida de articulação de sua malha vital, não precisando lançar mão de nenhum princípio extrínseco para se conservar. Antes, sua conservação nasce da e na elevação. Por isso, ele é um tipo vital *ativ*o. Sua conservação se dá em meio à atividade de síntese ou apropriação promovida pelo afeto do comando em relação a diversas novas forças que irrompem em seu caminho existencial. É por causa desse modo de determinação vital que Nietzsche pôde dizer que a moral dos senhores nasce de uma triunfante autoafirmação. Seu "Sim" é o consentimento pleno ao modo ascendente de realização da vontade de poder. Autoafirmar-se, é portanto, afirmar seu *si mesmo* (seu afeto do comando ou seu valor), a partir do consentimento prévio à dinâmica ascendente da vontade de poder. É isto que caracteriza a moral dos senhores.

Por outro lado, a moral dos escravos nasce de um embotamento vital radical. A vontade de poder da qual provêm os escravos não se realiza em sentido ascendente, o que equivale a dizer que a manutenção do singular não se perfaz na sua autossuperação. Antes, é justamente a incapacidade de apropriar-se de novas forças para elevar seu afeto do comando que caracteriza o tipo escravo. Consequentemente, ele não pode "dizer Sim" a si mesmo, pois seu si mesmo não nasce de um consentimento prévio ao caráter ascendente da vontade de poder. Entretanto, o escravo é um tipo vital singularizado, o que significa que ele tem que conservar-se de algum modo. Esta conservação não se identifica com a de Jesus e a do budismo, que evitam o jogo agonístico das forças, buscando amar irrestritamente a totalidade do real. No caso do modo de valoração escravo, este nasce de um *não* específico: "não a um 'fora', um 'não-eu', - e *este* Não é seu ato criador." O escravo não encontra em si o princípio de determinação de sua existência. Ao mesmo tempo, ele não "imita" mecanicamente nenhum

singular nobre. Antes, é justamente a incapacidade de ser nobre ou almejar ser nobre que determina seu caminho existencial. Esta incapacidade nasce do fato de os escravos serem "os mais impotentes"[881]. Impotentes, os escravos são vitalmente fracos, pois não suportam a agonística da existência e a tarefa de cunhar um si mesmo em que se preserve o caminho do singular a partir do movimento autossuperador inerente à vontade de poder. Para não sucumbir, o escravo volta-se contra o tipo nobre, negando sua dinâmica e transformando esta negação em principio de conservação de si mesmo. O escravo, portanto, está condicionado à alteridade do tipo senhorial. Para que o escravo se determine, ele necessita inverter o modo de valoração do senhor. É neste sentido que o escravo necessita de um "não-eu", um "outro," um "fora." Esta exterioridade indica que o escravo não encontra em si a medida de seu existir, mas necessita da alteridade do senhor para, a partir de sua impotência, criar um tipo de valor alienado do modo ascendente de determinação da vontade de poder. Ao dizer "Não" ao senhor, o escravo diz "Sim" a um outro modo de ser que o ascendente. Por isso, Nietzsche assinala o caráter *reativo* do escravo. Por ser impotente, o escravo não se determina segundo a atividade inerente à vontade de poder. Todo caráter expansivo da autossuperação não é por ela suportado. Ao negar este modo de ser, o escravo age contra o modo próprio de ser da existência e encontra a cada vez nesta negação a medida de seu existir. Contra a atividade própria da vontade de poder, o escravo age em reação à vida. Este *agir contra* a atividade autossuperadora da vontade de poder é a *reatividade* do escravo. Assim, o escravo posiciona o nobre como a alteridade da qual ele mesmo depende para conquistar e conservar um si mesmo que negue peremptoriamente o caráter ascendente da vontade de poder.

A impotência do escravo não o leva somente a usar o nobre como a alteridade que ele deve rejeitar para produzir seu si mesmo. Como afirmou Bruscotti: "a vontade de poder impotente, inibida, torna-se uma contra-vontade"[882]. Isto se refere ao tipo escravo. Sua impotência não gera o pacifismo de Jesus e do budismo, mas um tipo de práxis agonistica peculiar. No escravo, reina o ódio; e este ódio engendra valores [883]. Entretanto, por ser um ódio de um tipo impotente, ele não pode exteriorizar-se segundo a "naturalidade" do jogo agonístico das forças. Antes, este ódio transforma-se em uma "vingança imaginária"[884]. O

---

881 GM/GM,I, §7.

882 BRUSCOTTI, 2007, p.276. Mantivemos a expressão vontade de poder e não vontade de potência como presente na tradução.

883 Cf.GM/GM, I,10.

884 Idem.

caráter imaginário da vingança assinala que a vontade de poder do escravo volta-se contra a vontade de poder do senhor, porém, não produz um conflito transparente com esta, onde o conflito das forças mostraria qual vontade de poder *pode* tornar-se hegemônica e qual deve obedecer. Isto geraria, certamente, uma "vitória" do nobre. Ora, é justamente este tipo de embate que é insuportável para o escravo. Então, como seu ódio transforma sua vontade de poder em uma contra-vontade, para que ele "peleje", ele acaba lançando mão de um outro artifício : a *vingança imaginária.* Esta produz a estratégia de perversão do sentido afirmativo do senhor, transformando este, por fim, em escravo. O escravo não vence o senhor através de um "conflito de interpretações," o que seria um meio efetivo de confronto entre os dois. Ele vence transformando o senhor em escravo e tornando seu modo de valoração hegemônico. É este *narcisismo existencial* que caracteriza seu ódio e sua vingança[885]. Diversos são os "venenos imaginários" produzidos pelos escravos. Eles se manifestam na metafísica, na moral, na ciência, na religião, na arte, na política, enfim, em todas as manifestações culturais. Seu sentido é cercear o espaço de produção dos valores nobres. Mas, qual a necessidade de o escravo voltar-se contra o senhor? Por que ele não adota uma prática semelhante à de Jesus e a do budismo, que não transformam suas impotências em contra-vontades? Uma das possibilidades de compreensão desta questão encontra-se na articulação entre ressentimento e sofrimento.

A impotência do escravo o dilacera, pois ela gera dor. Como vimos anteriormente, dor e prazer são signos de uma vontade de poder que não conseguiu apropriar-se de novas forças ou que conseguiu absorvê-las e, assim, elevou-se. O sofrimento aparece sobretudo quando o singular não suporta a entrada de novos elementos em sua malha vital e, consequentemente, sua coesão desagrega quando estes elementos irrompem em sua existência. Justamente isto caracteriza o impotente. Sua impotência advém da incapacidade de suportar a agonística das forças e de fazer desta um caminho de potencialização de seu afeto do comando. O problema é que sempre novas forças surgem e a agonística não é suprimida por causa do sofrimento do impotente. Neste sentido, *um* dos modos dele conservar o seu tipo vital é, de algum modo, obstaculizar o próprio jogo agonistico das forças. Como este lhe é incomodo, para proteger-se, o impotente deve de algum modo afastar de si a ameaça da conflitividade do mundo. Esta aparece, sobretudo, nas relações que os tipos nobres instauram com os impotentes. Por isso, estes devem ser de algum modo combatidos. Eles geram mais dor aos impotentes, que, para

885 Cf. AZEREDO, 2003, p.87.

conservarem-se, lançam mão de uma vingança imaginária [886]. Como sua dor *deve* ter algum sentido, este é encontrado justamente nos nobres. Em outras palavras, grande parte das vezes, os impotentes (doentes) concebem os nobres como causa de sua dor. Consequentemente, a anulação dos nobres passa a ser o preço a ser pago para a conquista de "paz" por parte dos impotentes. Como afirmou Nietzsche: "os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; deles fluem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos". Por causa destas características, "eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho (...) 'Eu sofro: disso alguém dever ser culpado'"[887]. Se esta é a "lógica" do tipo impotente, é a partir dela que os nobres aparecerão como culpados.

Se "a vingança imaginária mantém aceso o desejo incessante de encontrar culpados e puni-los"[888]; se um desses culpados é o tipo nobre e se a sua punição é justamente perverter seu modo de valoração, então, o móvel desta práxis não é outro senão o *ressentimento*. Como Nietzsche afirmou em texto anteriormente reproduzido, no ressentimento, a moral escrava sempre requer, para nascer, "um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto"[889]. O ressentimento relaciona-se, então, intimamente com a reatividade da ação do escravo. Esta reatividade é a *contra-vontade* mencionada, que imaginariamente vinga-se do senhor. Re-sentir não é, neste caso, somente sentir novamente, mas sentir-se machucado por causa da alteridade que o nobre é e buscar negar sua atividade através de uma vingança (contra-vontade) imaginária. Como afirmou Bruscotti: "O ressentimento precisa de um objeto sensível à dor, no qual ele possa se descarregar, pelo menos *in efigie*"[890]. A descarga da dor não é feita por excesso de vitalidade, não é portanto signo da agressividade inerente à vontade de poder; a descarga do ressentimento é sinal de *fraqueza* e *escassez* vital. O ressentido sente-se aliviado quando ele perverte o sentido ascendente da vontade de poder do nobre. Este alívio é sinal de que o próprio ressentido conservou seu tipo de vital através de sua vingança imaginária, não transfigurando seu sofrimento, mas sedando-se. Esta estratégia vital do tipo escravo não possibilita que sua *décadence* sucumba, abrindo espaço para uma real renovação.

---

886 Cf. GM/GM, III,15, onde Nietzsche mostra o sofrimento dos impotentes, relacionando-os aos ideais ascéticos dos sacerdotes ascetas.

887 Idem (trad. PCS).

888 GIACOIA JÚNIOR, 2005,p.121.

889 GM/GM, I, §10 (trad. PCS).

890 BRUSCOTTI, 2007, p.288.

O ressentimento conserva um tipo que *deveria* sucumbir. Como sua manutenção é realizada por meio de um mecanismo de disseminação de seu tipo, tornando-o normativo, sua *décadence* não pode ser confundida com a *décadence* ingênua. O tipo escravo, então, através do ressentimento, inverte o tipo de valoração nobre e assegura o campo de manutenção de si mesmo. À medida que esta manutenção depende da inversão do nobre, a *décadence* que determina o escravo não pode ser igual a de Jesus, pois esta não se perfaz à luz de qualquer contra-vontade. Se a ascensão do sacerdote judaico identifica-se com a rebelião escrava na moral, é porque este tipo vital eleva o ressentimento a princípio de determinação do judaísmo, pervertendo o sentido ascendente da vontade de poder da época dos reis, que identifica-se com o modo nobre de valoração. É por isso que o judaísmo dos sacerdotes perverte não somente o modo de valoração dos reis de Israel, como também o sentido da *décadence* de Jesus. Foi neste sentido que Nietzsche afirmou em *Para a genealogia da moral:*

> Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* - por quê? Porque são os mais importentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito - comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice sem o espírito que os impotentes lhes trouxeram - tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra "os nobres", "os poderosos," "os senhores," "os dono do poder," é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da *mais espiritual vingança*. Assim caminha um povo sacerdotal, o povo da mais estranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocráticos (bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, "os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventura - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!..."[891]

Importa nesse texto destacar o fato de que a tipologia da moral dos escravos, por um lado, identifica-se com o tipo sacerdotal judaico. Por outro lado, este tipo aparece como aquele que promove uma radical inversão no modo nobre de valoração. A consequência imediata desta inversão é a elevação do estado psicofisiológico adoecido e sofredor a paradigma normatizador dos comportamentos humanos em geral. Disto decorre a difamação e o rebaixamento do modo nobre de valoração. Se todo este desdobramento deriva-se do tipo sacerdotal judaico, então, Nietzsche o pensa como voz de um tipo peculiar de ressentimento, qual seja, aquele que determinou radicalmente o destino histórico do Ocidente, elevando a fraqueza e impotência da vontade de poder a princípios de determinação dos múltiplos matizes da cultura. Neste sentido, o sacerdócio judaico dissemina e hegemoniza a *décadence*

---

[891] GM/GM,I,7 (trad. PCS modificada).

não ingênua, porquanto fez com que a anarquia das pulsões produzisse valores de autoconservação que se estabelecem à medida que pervertem o sentido ascendente da vontade de poder. Por este motivo, Nietzsche não entende que o sacerdócio judaico tenha pervertido somente o tipo de valoração própria da época dos reis, restringindo-se somente ao âmbito religioso judaico. Antes disto, importa a Nietzsche mostrar que o judaísmo sacerdotal tornou-se o princípio de determinação do eixo axiológico em torno do qual gira a história ocidental. Com ele, a *décadence* tornou-se combativa e produtiva, pois passou a engendrar valores niilistas e a destruir as múltiplas possibilidades de oposição da nobreza. Ora, isto não se deu através da conversão das culturas à religião judaica. O que aconteceu foi diferente. O cristianismo surgiu como lugar de disseminação do esteio axiológico e psicofisiológico judaico, mesmo que por vezes o Ocidente tenha distinguido e às vezes contraposto judaísmo e cristianismo. Consequentemente, Nietzsche pensa o cristianismo como principal dispositivo de disseminação da *décadence* ressentida. Como isto aconteceu, deve ser explicado no próximo tópico.

3.2.4 Cristianismo e expansão da *décadence* ressentida

Se Jesus é um Buda em solo pouco indiano, o cristianismo é a perversão psicofisiológica de Jesus e a continuação, por novos meios e em escala globalizada, da *décadence* judaica sacerdotal. Ainda que historiograficamente o cristianismo apresente-se a partir de uma efetiva ruptura com o judaísmo, deixando de ser uma seita desta religião para tornar-se uma religião autônoma, o procedimento genealógico de Nietzsche o interpreta não somente como um movimento comunitário em continuidade com o judaísmo, mas sobretudo como um *tópos* que acirra e dissemina os esteios axiológicos e psicofisiológicos do sacerdotalismo judaico. O cristianismo seria, então, a suprema traição de Jesus, distorcendo sua mensagem e condicionando tipos vitais diferentes do de Jesus. Como disse Nietzsche em fragmento póstumo datado entre novembro de 1887 e março de 1888: “A *Igreja* é justamente aquilo contra o que Jesus pregou – e aquilo contra o que ele ensinou seus discípulos a lutar”[892]. Levando em conta que o que atualmente se chama de *cristão* é o que se tornou hegemônico com o cristianismo, pode-se entender a afirmação de Nietsche. “O que Cristo

[892] NF/FP 11 [257].

negou? – Tudo o que atualmente se chama cristão”[893]. Antítese de Jesus, o cristianismo rejeitou de seus átrios justamente a *décadence* ingênua de Cristo. Isto porque ele é composto de “homens cansados, mas interiormente selvagens e dilacerados – o homem forte, mas malogrado”[894]. O tipo cristão será aquele formado por vidas adoecidas e sofridas, porém, ainda capazes de empreenderem conflitos com o intuito de desconstruir formações psicofisiológicas ascendentes. Ao mesmo tempo, a estabilidade do tipo cristão dependeu diretamente de uma metamorfose do tipo judaico. Foi necessário que o cristianismo se tornasse um *“judaísmo emancipado.”*[895] Esta emancipação identificou-se com a liberação do mais intenso poder de determinação da *décadence* sacerdotal judaica. Consequentemente, o cristianismo elevou aos estertores a rebelião escrava na moral, obstaculizando o desenvolvimento da moral dos senhores. Como voz privilegiada da moral dos escravos, o cristianismo globalizou o ressentimento como elemento primordial de seu modo de valoração. Justamente por isso a *décadence* cristã empreenderá a maior disseminação histórica da *décadence* ressentida, o que gera um adoecimento vital sem precedentes na história ocidental. Como isto se caracteriza? A resposta a esta questão deve aqui ser dada através do esclarecimento dos mecanismos primordiais cristãos de perversão da práxis e mensagem de Jesus, seguida da elucidação do lugar da mensagem de Paulo na transformação cristã do judaísmo e, por fim, da importância de Lutero e da Reforma protestante na consolidação do cristianismo na modernidade. Para isto, o presente tópico será dividido em dois subitens, a saber: A – O Jesus dos cristãos: o *disangelho* dos primeiros cristãos e de Paulo; B – A reforma protestante: Lutero e a consolidação moderna do cristianismo.

3.2.4.1 O Jesus dos cristãos: *o disangelho* dos primeiros cristãos e de Paulo

Em texto reproduzido anteriormente, Nietzsche afirma: “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”* [896]. A passagem do “evangelho” para o “*disangelho*” identifica-se com a gênese do cristianismo. Esta passagem não acontece aleatoriamente. Esta citação

---

893 NF/FP 16 [87] da primavera ao verão de 1888.

894 AC/AC, §22 (trad. PCS).

895 NF/FP 10 [91] do outono de 1887.

896 AC/AC, §39 (trad. PCS).

assinala que o evangelho morre na cruz, pois é justamente a cruz o lugar em que o evangelho dá lugar ao disangelho. Para Nietzsche, é o acontecimento da cruz que descerra a campo de gênese de uma efetiva metamorfose hermenêutica, a saber, a passagem do "idiota" Jesus para o "Cristo" dos cristãos. Mas, como isto acontece? Por que a *crucificação* de Jesus é um evento tão importante para esta transformação interpretativa? Um primeiro passo para responder a estas questões pode ser dado a partir de um texto de *O anticristo:*

> - 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* – 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 acaso[897].

Essa passagem inicia-se corroborando a afirmação anterior segundo a qual a cruz foi o acontecimento decisivo do destino do evangelho. Nietzsche leva em conta um conhecido e relevante dado teológico e histórico: a morte de cruz é separada para a *canalha.* Método de tortura criado pelos persas, a crucifixão foi assumida pelos romanos, para punir rebeldes políticos e criminosos de alta periculosidade social. Após sua criação, a tradição sacerdotal israelita interpretou a morte de cruz como signo de maldição divina. Como diz o livro de *Deuteronômio:* "Se um homem, culpado de um crime que merece a pena de morte, é morto e suspenso a uma árvore, seu cadáver não poderá permanecer na árvore à noite; tu o sepultarás no mesmo dia, pois o que foi suspenso é um maldito de Deus." (Dt 21,22-23). Vale lembrar que a expressão "suspenso a uma árvore" era destinada aos crucificados, pois, grande parte das vezes, a crucificação era realizada nas árvores. Elevado à cruz, Jesus fora abandonado e amaldiçoado por Deus, segundo a tradição de seu tempo. Os cristãos sabiam disto e se confrontaram com o seguinte problema: como conjugar a grandeza divina de Jesus com o caráter amaldiçoado de sua morte? Paulo chegou a dizer explicitamente que, na cruz, Jesus tornou-se "maldição por nós" (Gl 3, 13). Entretanto, são os evangelhos que deixam entrever a gravidade desta questão para os primeiros cristãos. Dois textos são paradigmáticos. O primeiro diz respeito aos discípulos de Emaús. Após a crucificação, o evangelho de Lucas registra que dois discípulos de nomes desconhecidos encaminharam-se para um povoado em Emaús, desapontados com o desfecho da vida de Jesus. Em diálogo com o próprio Jesus ressurreto, mas sem reconhecê-lo, os discípulos dizem, referindo-se à morte de Jesus. "Nós

---

[897] Ibidem, §40.

esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel; mas, com tudo isso, faz três dias que todas essas coisas aconteceram!" (Lc 24,21). O mesmo descontentamento atingiu os apóstolos, que, segundo o epílogo do evangelho de João, se destinaram a Tiberíades após a morte de Jesus, voltando às atividades empreendidas antes de conhecerem Jesus (Cf. Jo 21). Conclusão: "Pelo fato de ter sido crucificado, Jesus fora, segundo a mentalidade judaica, de fato, abandonado por Deus"[898]. Este pensamento dominou também o sentido da morte de Jesus. Os primeiros cristãos sentiram-se desafiados a responder a questão de Jesus ter sido crucificado. Para tanto, a resposta deveria desamaldiçoar Jesus e fornecer um significado religioso que possibilitasse à comunidade nascente afirmar a sua [de Jesus] mensagem. A primeira estratégia para realizar esta empreitada foi a de encontrar um culpado para a morte de Jesus. O inimigo encontrado foi a classe sacerdotal judaica. Esta, que dissera ser amaldiçoado aquele que é crucificado, foi amaldiçoada pelos primeiros cristãos, para retirar de Jesus qualquer culpabilidade ou maldição. Entretanto, ao amaldiçoar os amaldiçoadores, os cristãos criaram um inimigo a ser alijado e, conseguintemente, perverteram o sentido originário da morte de Jesus, que não fomentou nenhum tipo de ressentimento, mas somente confirmou na cruz a força de sua mensagem evangélica. Este movimento estratégico pode ser compreendido a partir da segunda seção de *O anticristo:*

> 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***.** Até ali *faltava,* em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. 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:* - 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 suave tranquilidade no coração... [899]

A morte de Jesus foi apropriada reativa e ressentidamente pela comunidade cristã. Vendo-se ameaçada e perdendo crédito devido ao caráter maldito da morte de Jesus, os cristãos do primeiro século foram surpreendidos pela mesma necessidade do Israel pós-monárquico: sobreviver a qualquer custo. Seu destino estava ligado a algum tipo de reinterpretação da cruz de Jesus. Seu novo significado passa a depender do esclarecimento da *causa mortis* de Cristo. Sua *causa eficiente* foi uma só: os sacerdotes judeus. Com esta afirmação, os cristãos encontraram um inimigo contra o qual poderiam se voltar e, assim,

---

898 BOFF, 2009, p.86.

899 AC/AC, §40 (trad. PCS).

conquistar sua conservação. Como seu destino passou a depender deste "voltar-se contra", a estabilidade vital do cristianismo tornou-se debitária de um *não* primordial: somente negando a classe sacerdotal judaica o cristianismo conquistou sua estabilidade e consistência. A necessidade deste inimigo como fonte de sua conservação fez com que o cristianismo fosse determinado essencialmente por um sentido reativo e ressentido. Consequentemente, o cerne da mensagem de Jesus fora peremptoriamente negado pelo cristianismo, perdendo de vista o sentido não reativo da sua morte. Na perspectiva de Jesus, cuja mensagem era a experiência do reino de Deus enquanto sentido vital e a superação das oposições da existência experimentada no amor incondicional a tudo e a todos no *aqui e agora* de todo aquele que o colocasse em prática, a cruz não poderia ser apropriada existencialmente de modo bélico. A cruz não foi assumida por Jesus por ser ele guerreiro e revolucionário. A cruz se lhe mostrou por causa do seu tipo vital, que de algum modo *provocou* sua morte. Isto fica claro se lembrarmos que o amor vivido por Jesus "abraça" *todas* as oposições, consentindo com quaisquer males e sofrimentos. Como afirmou o evangelho de João: "Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim" (Jo 13, 1). A cruz, portanto, aparece para Jesus como lugar de confirmação de seu amor pelos humanos. Por isso, sua atitude na cruz traduz a intensidade de seu amor, chegando a prometer o paraíso para um dos dois malfeitores que foram crucificados ao seu lado (Cf. Lc 23, 39-43). Como sintetizou Nietzsche:

> Esse "portador de 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 seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele *provoca o pior*... Ele pede, ele sofre, ele ama *com* aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo evangelho. "Este foi verdadeiramente um homem *divino,* um 'filho de Deus'" – diz o ladrão. "Se sentes isso" – responde o Salvador -, "*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*... [900]

Se, para Jesus, a cruz é o lugar de afirmação plena de sua prática, então, ela é somente ocasião para mostrar o sentido radical de sua mensagem. "A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade." Ao abandonar o *sentido jesuânico da cruz,* o cristianismo abriu espaço para a pergunta pelo sentido da *cruz* de Jesus fora de sua experiência existencial mais própria. Agora, com o cristianismo, a cruz é uma afronta a Jesus e não o lugar de realização plena de

---

[900] Ibidem, §35. As palavras atribuídas ao ladrão nessa passagem, na verdade, foram ditas por um centurião romano, de modo modificado, em Mt 27,54. De modo semelhante, as palavras de Jesus ao ladrão foram parodiadas por Nietzsche. Elas se encontram em Lc 23, 39-43. Sobre o "ladrão" na cruz, Cf. também NF/FP 11 [354] de novembro de 1887 a março de 1888.

sua mensagem. Inscrevendo o ressentimento como móvel da interpretação cristã da morte de Jesus, este passou a justificar toda oposição cristã ao judaísmo. Conclusão: "não restou a estes [cristãos – nossa observação] outra escolha senão usar contra os próprios judeus os mesmos procedimentos de autoconservação que o instinto judaico recomendava"[901], ou seja, o cristianismo fez do judaísmo sacerdotal a alteridade necessária para que, negando-a, ele mesmo conquistasse seu ser e o preservasse. Ora, mas transformar o sentido da morte de Jesus através da escolha de culpados pela sua ocorrência não explica cabalmente o ressentimento da estratégia cristã de interpretação do judaísmo sacerdotal. Ao mostrar que este é o responsável pela morte de Cristo, os cristãos tiveram que amaldiçoá-lo. Esta maldição foi realizada na sua escatologia. De algum modo, o cristianismo tinha que vingar a morte de Jesus e esta vingança foi alcançada imaginariamente, com a ideia de que o próprio Cristo voltaria para julgar todos os seus malfeitores. O juízo de Cristo é o lugar onde o cristianismo vinga-se do judaísmo sacerdotal, tornando maldito todo aquele que amaldiçoou Jesus na cruz. O reino de Deus passa a ser a situação final onde a vingança cristã é consumada. Surge, portanto, o ideal messiânico projetado em Jesus, para dar conta do tipo de Cristo produzido pelo cristianismo nascente. O messias, neste caso, é o próprio *Cristo ressentido*, a antítese do tipo efetivo de Jesus. Ora, como esta vingança é tão imaginária quanto a de qualquer tipo escravo, ela não pode ser consumada senão no futuro, pois no presente os cristãos da Igreja primitiva encontraram grande parte do tempo a hegemonia do judaísmo sacerdotal. Com isso, o reino de Deus deixou de ser um estado do coração, vigente na existência de todo aquele que *vive* como Jesus. O reino é sempre uma promessa futura; ele é o lugar onde os cristãos alcançaram sua vitória sobre toda oposição ao *seu* Cristo, sobretudo sobre os judeus. Como afirmou Nietzsche:

> [Após a morte de Jesus] Precisamente o sentimento mais "inevangélico", a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de "reparação", "julgamento", a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de "reparação", "julgamento" (- 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 fora justamente a presença, a realização, a *realidade* desse "reino de Deus"... Pela primeira vez carregava-se todo o desprezo e amargor contra 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: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu

[901] AC/AC, §44 (trad. PCS modificada).

> Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*... [902]

Com a perversão do significado não ressentido da morte de Jesus, o cristianismo transferiu o sentido de sua mensagem para uma dimensão ontológica metaempírica, que se tornaria vigente no futuro. Este, ainda que indeterminado, funciona como fonte de julgamento, punição e recompensa. Instaura-se, portanto, a mesma relação condicional entre homem e Deus pertencente à tradição sacerdotal judaica. Esta condicionalidade justifica exatamente a vingança cristã contra o judaísmo. Para que isto se efetivasse, foi necessário transcendentalizar o reino de Deus e posicioná-lo como fonte de aniquilação de todos que se opunham ao cristianismo nascente. Por pressupor oposições entre pessoas e pensamentos, a *nova* mensagem do reino não permite aos cristãos experimentar os outros indistintamente como irmãos. Nem todos, portanto, poderiam ser considerados filhos de Deus, mas somente os cristãos. Ao mesmo tempo, Jesus não mais se apresentara como signo de amorosidade e comunhão plena com o mundo, mas como ícone a ser adorado por ser sinal de superioridade em relação a todos os humanos. Sua superioridade manifesta-se na sua capacidade de punir os opositores do cristianismo. Ora, mas como os cristãos forjaram esta superioridade, se Jesus morreu na cruz, como os malditos? Nietzsche responde de modo dúplice: através da doutrina da ressurreição e de suas relações com a beatitude e com o pecado. Nas suas palavras:

> 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 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, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrifical, a doutrina da *ressurreição,* com a qual é escamoteado o conceito de "beatitude", a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte! [903]

A superioridade de Jesus surge, para o cristianismo, da resposta dada por ele mesmo ao "escândalo da cruz". Não bastava dizer que a morte de Cristo foi culpa dos judeus. Importante era justificar *religiosamente* seu sentido e sua necessidade. Assim, o escândalo se dissolveria e tudo ganharia legitimidade. A justificativa religiosa da morte de Jesus fora encontrada na ideia de *sacrifício vicário.* Ritual pagão incorporado pelo judaísmo sacerdotal, o sacrifício vicário fora assimilado por Israel para dar conta das práticas de expiação dos pecados. Para tanto, lançava-se mão de animais que funcionassem como substitutos dos

---

902 Ibidem, §40.

903 Ibidem, §41.

pecadores. Uma vez imolados, eles garantiriam com seu sangue a redenção temporal do pecador, à medida que sua morte era o preço pago para a re-efetivação de uma aliança com Deus. Se Cristo fora interpretado como vítima sacrifical, ele então tornou-se o elemento de substituição necessário para a reconciliação da aliança entre Deus e os homens. Consequentemente, sua morte aparece como fonte de salvação e de reestruturação vital dos homens. Neste sentido, podem ser compreendidas as conhecidas palavras de João Batista ao avistar Jesus: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1, 29). Como cordeiro, Jesus é comparado a um dos mais utilizados animais sacrificais da sua época. Se ele assumiu esta função salvífica, então, sua grandeza fora condicionada ao pecado, isto é, à separação da unidade entre Deus e homem. Ora, isto contradiz justamente a experiência beatífica do Jesus nietzschiano. Como vimos, a beatitude por ele vivida e anunciada, segundo Nietzsche, consistiu justamente em mostrar que não há distância entre Deus e homem. [904] Não há, neste sentido, *condições* para se experimentar Deus. A "boa nova" restringe-se justamente à aniquilação de todo tipo de distância entre Deus e homem e à destruição de toda noção de culpa e castigo. No Cristo dos cristãos, o "Cordeiro de Deus", o pecado é o foco norteador de sua ação. Jesus teria vindo para superar o pecado, mas não no sentido de que ele teria nascido para assinalar o caráter ilusório de sua experiência, mas para fornecer meios necessários para que a distância entre Deus e os homens fosse um dia superada. Assim, há uma certa condicionalidade na experiência salvífica de Jesus, que pode ser vislumbrada na ênfase dada pelos cristãos à *ressurreição,* como fica claro na fala de Pedro, no Pentecostes da Igreja:

> Homens de Israel, ouvi estas palavras. Jesus, o Nazareu, foi por Deus aprovado diante de vós com milagres, prodígios e sinais, que Deus operou por meio dele entre vós, como bem o sabeis. Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios. Mas Deus o ressuscitou, libertando-o das angústias do Hades, pois não era possível que ele fosse retido em seu poder. (At 2, 22-24)

A ressurreição de Jesus tornou-se o acontecimento fundamental da tradição cristã [905]. Por causa dela, a cruz não foi uma maldição, mas o principal acontecimento salvífica da história humana. A plenitude da vida revelou-se no "tópos" principal da maldição. Como Jesus já havia morrido, a ressurreição por ele vivida só poderia ser compreendida a partir da ideia de vida *post mortem.* Se nesta ressurreição estava a vida plena, então, a beatitude passou a ser um estado adquirido após a morte. Nela, o homem identifica-se com o reino de Deus e

---

904 Cf. AC/AC, §33.

905 Cf. BOFF, 2009, cap. VI.

com a glória de Deus [906]. Se Cristo é o "Cordeiro de Deus", então, nossa salvação será plenamente alcançada no *post mortem.* Somente aí nosso pecado será totalmente suprimido. Ora, com este pensamento, o cristianismo abre as portas para a doutrina do julgamento divino e da sua punição. Isto mostra a *condicionalidade* do caráter salvífico da morte de Jesus. A morte de Jesus é salvífica *para* aqueles que creem em sua pessoa. Como diz o evangelho de João: "Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado porque não creu no *Nome* do filho único de Deus" (Jo 3, 17-18). Com esta compreensão, a comunidade cristã encontrou um meio de vingar a morte de Jesus e desamaldiçoar o tipo de sua morte. Os judeus não somente são culpados, mas sobretudo julgados por causa da incredulidade que sustentou seu ato. Este julgamento tem como sentença a condenação, que afasta peremptoriamente o homem do reino de Deus *post mortem.* A vingança assume aí seu caráter imaginário, assim como a promessa de salvação futura. Por outro lado, mesmo que Jesus tenha amado profundamente a humanidade, o que torna sua morte algo evidentemente injusto, a mensagem de amor cristã, formada a partir de *sua* peculiar interpretação da cruz, assinala somente o ressentimento e o ódio que a embasam. Em última instância, o que está em jogo na mensagem cristã da cruz, segundo Nietzsche, é o modo de valoração escravo, que necessita voltar-se contra a alteridade, para encontrar nesta aversão o princípio de sua constituição. Isto, portanto, ratificou o judaísmo sacerdotal e o elevou a um novo patamar de realização. Nas palavras de *Para a genealogia da moral:*

> Mas *isto* é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de idéias e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro tronco poderia ele ter brotado?... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é verdade! O amor brotou nele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas meta daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam, sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau. Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse "redentor" portador da vitória e bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse "redentor", desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente *grande* política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o "mundo inteiro", ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? Algo

[906] Cf. AQUINO, 1977, segunda parte, p.297-324.

> que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da "cruz sagrada", aquele aterrador paradoxo de um "Deus na cruz", aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus *para salvação do homem*? Certo é, quando menos, que *sub hoc signo*, com sua vingança e sua transvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfos sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres.* [907]

O texto acima ratifica a exposição anterior que diz respeito à continuidade cristã do ressentimento do judaísmo sacerdotal. No que concerne a este tema, o texto deixa claro, a partir da interpretação cristã de Jesus, que a mensagem da cruz é um modo de disfarçar, através de um aspecto amoroso, o ódio cristão. Este ódio identifica-se plenamente com o ressentimento judaico, ressentimento este que perverte o sentido ascendente do modo de valoração nobre por meio de um tipo imaginário de vingança. Com a mensagem do amor, o cristianismo disseminou a moral dos escravos e elevou o ressentimento sacerdotal judaico a principio de determinação do esteio axiológico do Ocidente. Por este motivo, o cristianismo é a coroa do ódio judaico e o principal perpetuador do modo de valoração israelita. Ainda que os cristãos tenham se voltado contra os judeus, por causa da morte de Cristo, isto se fez em nome dos próprios valores judaicos e não contra seu tipo psicofisiológico. Apesar do cristianismo ter lutado contra a casta sacerdotal judaica, ele nada fez contra a corrupção judaica. Como afirmou Nietzsche acerca do cristianismo: "Foi uma revolta contra 'os justo 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." [908] A ratificação da corrupção judaica se fez ao preço da aniquilação do único sustentáculo desta cultura: o estamento sacerdotal[909]. Mas, isto não quer dizer que o cristianismo tenha destruído a valoração sacerdotal judaica; ele universalizou a "lógica" sacerdotal: todo cristão de certo modo é sacerdote, o que aparece nitidamente no protestantismo. Ora, o passo decisivo para a universalização do modo de ser sacerdotal se deu com Paulo. Nele, toda *falsificação* inicial que o cristianismo promove em relação a Jesus ganha solidez e força. Ao mesmo tempo, o ódio judaico ganha nova configuração. Nas palavras de *O anticristo:*

> 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 lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse "disangelista"! Antes de tudo o Redentor: ele o pregou à *sua* cruz. 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 perpetrou o mesmo enorme crime contra a história –

907 GM/GM, I, §8 (trad. PCS).

908 AC/AC, §40 (trad. PCS).

909 Idem.

> simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *inventando para si uma história do cristianismo inicial* [910].

Assim como os sacerdotes judeus falsificaram a história de Israel detratando a época dos reis, para legitimarem seu modo de valoração, Paulo falsifica o tipo Jesus e a história judaica para legitimar *seu* modo de valoração, que em última instância, é uma reedição do ódio judaico. O que está em jogo, portanto, na perspectiva nietzschiana, é a manutenção paulina do ódio judaico através de sua perversão do tipo Jesus e da história do judaismo. Um primeiro decisivo esclarecimento da estratégia paulina se deu no aforismo 68 de *Aurora* intitulado "O primeiro cristão". Neste texto, Nietzsche diz ser Paulo "um espírito supersticioso e astuto", "uma das mais ambiciosas e insistentes almas." [911] Paulo seria um homem atormentado por uma ideia fixa, qual seja, a necessidade de seguir à risca a *lei judaica.* "Ele sofreu de uma ideia *fixa,* ou mais exatamente, de uma *questão fixa***,** sempre presente, e que nunca descansou: qual a situação da *Lei* judaica? E, em particular, do *cumprimento dessa Lei?"* [912] Nietzsche lembra que, na juventude, Paulo buscou com afinco seguir as prescrições da Lei. Assim, ele estaria corroborando a ideia judaica de "povo eleito". Como esta *distinção* (povo de Deus) estava intimamente ligada à unicidade de Deus, a obediência a Deus significava submeter-se à Lei. Ao mesmo tempo, a desobediência à Lei era idêntica ao *pecado.* Ao apegar-se radicalmente a este pensamento, Paulo tornou-se um fanático, que buscava punir e castigar os que se opunham à Lei. Sinal evidente disto é o consentimento de Paulo (ainda Saulo) ao apedrejamento de Estevão (Cf. At 7, 55-8,3) e sua perseguição aos membros da recém-nascida Igreja cristã. Entretanto, Paulo não conseguia cumprir a Lei, o que abria espaço para sua possível desobediência. "A Lei era a cruz a que se sentia pregado: como a odiava! Como lhe guardava rancor! Como olhava em torno, a buscar um meio de *destruí-la* – não mais de cumprí-la em sua pessoa!" [913] Esta destruição foi consumada quando Paulo deixou ele perseguir cristãos para ser ele mesmo cristão. Cristo foi para ele a única chance de destruir a Lei e justificar sua incapacidade de cumpri-la. Se a cruz era vista anteriormente como maldição, agora, ela tornou-se sinal de salvação do peso da Lei. O pecado não poderia mais ter como referência a Lei. Livre da Lei, Paulo teria seu campo aberto para exercer sua ânsia de domínio. Cristo deu a Paulo, por fim, a liberdade da sua

---

910 Ibidem, §42.

911 M/A, §68 (trad. PCS).

912 Idem.

913 Idem.

"indômita vontade da ânsia de domínio"[914]. Agora, Paulo podia transitar em diversas culturas, disseminando seu ódio e controlando a todos [915].

Esse aforismo de *Aurora* mostra como Paulo destrói a Lei para libertar o espaço de disseminação do ódio e do controle, mas não diz como este ódio e controle são estrategicamente justificados. A principal estratégia pode ser assim formulada: "Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus 'ressuscitado.'" [916] Paulo não anuncia o reino de Deus, como fizera Jesus. Ele é o apóstolo do Cristo *morto* e *ressuscitado.* Não importa o eixo de sua prática; Paulo não mostra a imanência do reino de Deus na vida dos que vivenciam a prática do *amor irrestrito* e *incondicional.* Como diz Paulo aos coríntios: "Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé" (1 Cor 15, 12-14). O peso recai na ressurreição, tornando-a promessa para o cristão. Para Nietzsche, isto é um sinal do deslocamento efetivado por Paulo: no lugar de uma beatitude intrínseca à prática do amor, Paulo a pensa como promessa *post mortem.* Se a mensagem do reino ainda tem algum sentido, não é mais no interior das práticas amorosas e de não resistência, mas em um futuro desconhecido, no interior de um mundo metafísico também desconhecido (Cf. 1 Cor 15). Com a mensagem da ressurreição, Paulo, segundo Nietzsche, perverte *toda* mensagem de Jesus e cria uma redenção que nada tem a ver com a de Cristo. Entra em cena o juízo final, a importância do pecado como falta de fé no Cristo ressurreto, o céu como recompensa pela retidão da fé e a morte como momento decisivo tanto para salvação quanto para a perdição. Com esta mensagem, Paulo exerceu domínio, tiranizou a massa e perpetuou a "lógica" vital sacerdotal. Nas palavras de Nietzsche:

> - *Sua* [de Paulo] necessidade era o *poder;* com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizados as massas, são formados os rebanhos. Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade – *ou seja, a doutrina do "Juízo"*... [917]

A mensagem paulina universaliza o ódio sacerdotal judaico e torna hegemônico o

---

914 Idem.

915 Cf. VALADIER, 1982, p.297-304.

916 AC/AC, §42 (trad. PCS).

917 Idem.

padrão de valoração do escravo. Livre da Lei, o cristão passa a crer no crucificado, esperando no *post mortem* a beatitude e o reino de Deus que não se mostram em vida. Prescindindo das autoridades sacerdotais, a graça divina basta e sua salvação já está garantida. Ao mesmo tempo, os que não creem em Cristo não estão justificados por Deus e receberão a punição após a morte. Assim, os judeus encontram-se sob o olhar punitivo de um Deus que não aceita os que não creem em seu filho unigênito. Por isso, a desqualificação da Lei preserva o modo de valoração escravo, que necessita primeiramente negar o outro para produzir seu tipo vital. Sem o estamento sacerdotal para controlar e observar o seguimento da Lei, o cristão passa a ser seu próprio sacerdote e encontra na fé no crucificado o preço de sua salvação e a alavanca para vingar-se dos judeus. Todo antigo testamento só tem sentido porque prepara a chegada da mensagem da ressurreição. Consequentemente, a Lei e os profetas são relativos ao *kérigma* paulino. Esta relativização é, no fundo, uma destruição de sua antiga autoridade e a vingança suprema promovida pelo cristianismo nascente. Com Paulo, somente Cristo é o mediador entre Deus e os homens. Sem fé em Cristo, não há conhecimento de Deus, portanto, não há salvação (Cf. 1 Tm 2, 5 e Rm 2). Consequentemente, quem não está em Cristo pela fé, não está salvo. Judeus e pagãos são expulsos do reino de Deus e os cristãos são os únicos dignos da graça salvífica de Deus. Com este pensamento, Jesus se transforma em fonte de ódio pelo diferente e sua ressurreição ratifica o ressentimento dos cristãos.

A consequência do desenvolvimento do cristianismo é a disseminação da *décadence* ressentida, que já havia se consolidado no sacerdotalismo judaico. Por isso, o desdobramento histórico do cristianismo foi o alastramento da perversão do modo nobre de valoração. A valoração do tipo escravo tornou-se normativa e assumiu escala global. Por este motivo, todos os acontecimentos históricos promovidos pela valoração nobre foram obstaculizados e obscurecidos pelo ressentimento cristão. Foi o que aconteceu com o Renascimento. Ele foi capturado pelo ressentimento cristão sob a forma do protestantismo. [918] Por este motivo, o cristianismo continuou conduzindo o esteio psicofisiológico moderno, estruturando tanto a ciência quanto a filosofia. [919] Cabe, então, perguntar: como Nietzsche compreende o protestantismo? Até que ponto ele promove a “lógica” cristã do ressentimento? A compreensão nietzschiana sobretudo de Lutero deve aqui orientar nossa resposta.

---

[918] Cf. Ibidem, §61.

[919] Cf. GM/GM, III.

3.2.4.2 A reforma protestante: Lutero e a consolidação moderna do cristianismo

Dentre os diversos veículos de manutenção histórica do modo de valoração cristão Nietzsche destaca, na porta de entrada da modernidade, a Reforma protestante, sobretudo através do pensamento e propostas de Lutero. Entretanto, deve-se observar que nem sempre Nietzsche compreendeu a Reforma e Lutero deste modo. Como tem sido dito reiteradas vezes no percurso desta investigação, o pensamento nietzschiano é determinado por um perspectivismo essencial, que torna polissêmico diversos conceitos e termos provenientes tanto da tradição quanto de seu próprio pensamento. Isto ocorre claramente com a Reforma e com Lutero. Ainda que não se tenha aqui o objetivo de determinar os pormenores da pluralidade de compreensões nietzschianas acerca da Reforma e de Lutero, é digno de nota que, na primeira fase de seu pensamento, Nietzsche os pensa de modo eminentemente "afirmativo". Isto pode ser evidenciado em *O nascimento da tragédia.* Esta obra, que dentre outras coisas fundamenta uma ontologia, mas que possui como um de seus objetivos principais empreender uma crítica cultural do Ocidente moderno com a finalidade de transformá-lo em uma cultura trágica, valoriza sobremaneira o lastro trágico da cultura alemã, mesmo que ele esteja obscurecido e camuflado por diversas camadas de pensamento e elementos culturais alexandrinos, que se caracterizam por romper a tensão ontológica entre apolíneo e dionisíaco, a partir do otimismo socrático, cuja essência caracteriza-se por tentar corrigir a contradição ontológica entre Apolo e Dionísio através do fio condutor da causalidade [920]. Mesmo que o otimismo teórico socrático tenha se disseminado na Alemanha, seu lastro trágico não teria sido perdido. Ele se tornou patente, primeiramente, na Reforma protestante luterana. O coral de Lutero teria preservado a força estruturadora do mito, que, diferentemente do saber teórico, sempre imprime no temporal "o selo do eterno" [921], pois todo mito é uma voz apolínea do fundo dionisíaco do mundo, possibilitando ao indivíduo conhecer diretamente o cerne da existência, ao mesmo tempo que ele se preserva em sua superfície fenomênica. Em Lutero, o elemento dionisíaco do mundo teria ganhado voz, marcando indelevelmente a cultura alemã. Sua força foi tamanha que ele jamais foi subtraído da história alemã, podendo ser fonte de inspiração para a reconquista do saber trágico por parte desta cultura, através do renascimento de suas expressões mitológicas. Nas palavras de Nietzsche:

---

920 Cf. GT/NT, §§12-17.

921 GT/NT, § 23 (trad. J. Guinsburg, doravante JG).

> Todas as nossas esperanças tendem, antes, cheias de anseio, àquela percepção de que, sob esta inquieta vida e espasmos culturais a moverem-se convulsivamente para cima e para baixo, jaz uma força antiquíssima, magnífica, interiormente sadia, a qual, sem dúvida, só em momentos excepcionais se agita alguma vez com violência e depois volta a entregar-se ao sonho, à espera de um futuro despertar: em seu coral ressoou pela primeira vez a melodia do futuro da música alemã. Tão profundo, corajoso e inspirado, tão transbordantemente bom e delicado soou em seu coral de Lutero, como o primeiro chamariz dionisíaco que, ao aproximar-se, a primavera irrompe de uma espessa moita. A ele respondeu exuberante, em eco de competição, aquele cortejo festivo, solenemente exuberante, de entusiastas dionisíacos a quem devemos a música alemã – e aos quais deveremos *o renascimento do mito alemão!* [922]

Se lembrarmos que a música, em *O nascimento da tragédia*, nasce de uma experiência imediata e radical do fundo dionisíaco do mundo e promove ao indivíduo em conhecimento imediato deste mesmo fundo, então, fica claro a valor nietzschiano atribuído ao coral de Lutero. Nietzsche vê em Lutero – e através dele em toda Reforma alemã – aquele que produziu os mitos fundantes da Alemanha através de sua valorização da música. Por ser Lutero um pilar da cultura alemã, sua música e os mitos dela advindos são essenciais para o renascimento do mito na Alemanha e para a consecução do objetivo nietzschiano de transformar a Alemanha em uma cultura trágica. Entretanto, esta valorização de Lutero estava condicionada pela leitura nietzschiana de Schopenhauer e Wagner, que seriam aqueles que operacionalizariam este resgate do trágico, respectivamente, através da filosofia e da música. Como Nietzsche abandona, em sua segunda fase de produção filosófica, a esperança deste resgate do trágico e sobretudo questiona a obra destes autores, cai por terra sua valorização da Reforma e de Lutero. Isto marcará toda sua obra posterior à crise com Schopenhauer e Wagner. Neste sentido, deve-se levar em consideração dois aforismos de *A gaia ciência***,** a saber, os de número 148 e 149. Neles fica evidente o deslocamento argumentativo de Nietzsche. O primeiro deles assinala o lugar de surgimento da Reforma. Ao contrário do que se pensa, a Reforma se inicia no menos *corrupto* dos lugares cristãos da Europa: a Alemanha. "Na época da grande corrupção da Igreja, na Alemanha a Igreja era a menos corrompida: por causa disso a Reforma surgiu *lá*, como indício de que já o começo da corrupção era sentido como intolerável" [923]. Nietzsche, então, compreende a Reforma como uma reação à *décadence* da Igreja. A Alemanha, devido à intensidade de seu "espírito cristão", farejou os primeiros sinais da *décadence* da Igreja e promoveu a Reforma com a finalidade de suprimir a corrupção de seus elementos. Justamente o ato reformador de Lutero, ao tentar sanar a crise cristã, acabou colocando em xeque seu poder de sustentação. Mas, por que este fracasso?

---

922 Idem. Cf. Também FERNÁNDEZ, 2000, p. 261-266.

923 FW/GC, §148 (trad. PCS).

Como a força cristã alemã desmoronou através do movimento histórico que deveria fortalecê-la?

Um primeiro elemento explicativo para a compreensão do fracasso da Reforma pode ser encontrado no aforismo 149 de *A gaia ciência.* Nele, Nietzsche apresenta um pressuposto "sociológico" que explica as interferências sociais do pensamento de um indivíduo. Como toda reforma é afiançada por um determinado pensamento, ganha relevância suas considerações neste texto. Toda reforma é a tentativa de um pensamento reconfigurar a cultura onde ele atua. É assim que acontece, por exemplo, com o pensamento filosófico-religioso grego. Pitágoras, Platão, talvez Empédocles, tentaram reconfigurar a cultura grega através da força de seus pensamentos, que possuíam a pretensão de engendrar uma nova religião. Entretanto, suas tentativas não lograram sucesso. No máximo, seus pensamentos geraram seitas; mas não religiões ou filosofias hegemônicas. Para Nietzsche, isto não é sinal de impotência em seus pensamentos, mas de força da cultura grega em que eles agem. Por isso, há um "princípio" que pode ser daí inferido. Uma cultura é elevada, quando assimila um pensamento sem ser inteiramente metamorfoseada por ele. Antes, ela é forte por torná-lo sectário e setorial. Isto é sinal de que ela salvaguarda a pluralidade, sem reduzi-la à uniformidade e homogeneidade de um único pensamento. Por outro lado, uma cultura é "baixa", quando sente necessidade de ser comandada por um único pensamento, engendrando homogeneidade em todos os seus matizes. Nas palavras de Nietzsche:

> Quanto mais geral e absoluto é o efeito de um indivíduo ou de um pensamento individual, tanto mais homogênea e baixa deve ser a massa que sofre o efeito; ao passo que movimentos opostos revelam necessidades interiores opostas, que também procuram se satisfazer e se impor. Inversamente, pode-se inferir que uma cultura é realmente elevada, quando naturezas poderosas e dominadoras atingem apenas um efeito reduzido e sectário: o que vale igualmente para as artes diversas e os campos do conhecimento. Onde alguém domina, existem massas: onde existem massas, há uma necessidade de escravidão. Onde há escravidão, os indivíduos são em número pequeno, e têm contra si o instinto de rebanho e a consciência[924].

A Reforma luterana determinou por completo a cultura alemã. Consequentemente, sua atuação assinala o caráter fraco desta cultura. A Alemanha necessitava de uniformidade e homogeneidade. Como Nietzsche diz: "O fato de a Reforma de Lutero ter vingado no Norte é um indício de que, em relação ao Sul, o Norte da Europa era atrasado e ainda tinha necessidades uniformes e monocórdias." [925] Este esteio cultural condiciona o fracasso de a Reforma tentar conter a força da *décadence* do cristianismo. Deve-se levar em conta que a Reforma luterana atua contra a corrupção da Igreja católica. Esta, que estruturou o curso

---

924 Ibidem, §149.

925 Idem.

histórico da Idade Média, determinou de modo duradouro cada matiz da cultura. [926] Ao mesmo tempo, seu pensamento não possibilitou o surgimento de saberes desinteressados autônomos [927], pois todo conhecimento correspondia aos anseios de salvação da alma humana. Entretanto, esta unidade medieval promovida pela Igreja católica "refletia necessidades artificiais."[928] Ela dependia de princípios imaginários e experiências fictícias, como a redenção e o mundo metafísico. À medida que a modernidade começava a nascer, uma crise sem precedentes se instaura no coração do catolicismo. Para remediá-la, a Reforma surge; porém, engendra soluções que acirram a corrupção da Igreja, pois desconhece o solo cultural "baixo" e "fraco" em que a crise se instaura. Não preservando diversos elementos do catolicismo, a Reforma não substitui os artifícios fictícios do catolicismo por outros que possuam força de coesão cultural. Antes, por voltar-se contra o catolicismo, a Reforma dissolve suas bases, sem produzir outras efetivamente novas. O aforismo 358 de *A gaia ciência* assinala alguns elementos do catolicismo destruídos pelo protestantismo luterano. São eles: disseminação da Bíblia para o povo, destituição do poder dos Concílios da Igreja, quebra da obrigatoriedade do celibato entre os clérigos, destituição do caráter sacramental da confissão e universalização do sacerdócio para todo aquele que crê em Cristo [929]. Como o "rebanho" cristão necessitava destes elementos da e na Igreja, a tentativa luterana de reforma acabou engendrando a perpetuação de sua *décadence.* Ora, o problema é que Nietzsche percebe na estratégia de Lutero a obstaculização da ascensão de um movimento histórico que não reformaria a decadência católica, mas metamorfosearia o eixo axiológico niilista do Ocidente, a saber, o Renascimento. A consequência é inevitável: o protestantismo perpetuou o ressentimento cristão e enfraqueceu a possibilidade de surgimento de um modo de valoração de fato alternativo em relação àquele que tornara-se hegemônico no Ocidente com o cristianismo. Como está expresso em *Ecce Homo*:

> Os alemães despojaram a Europa da seriedade, do sentido de sua última *grande* época, a época da Renascença, no momento em que uma mais elevada ordem de valores, em que os valores nobres, afirmadores da vida, afiançadores do futuro, haviam triunfado na própria sede dos valores opostos, *de declínio – e até nos instintos dos lá sediados!* Lutero, um monge impossível, que devido à sua "impossibilidade" atacou a Igreja e – *em consequência!* – a restaurou... Os católicos têm motivos para celebrar Lutero em festivais, compor peças em sua homenagem... Lutero – e o "renascimento moral"! [930]

---

926 Cf. FW/GC, §356 e VALADIER, 1982, p.110-113.

927 Cf. MAM/HDM,I, §130.

928 Ibidem, §476.

929 Cf. FW/GC, §358.

930 EH/EH, "O caso Wagner", §2 (trad. PCS). Cf. AC/AC,§61.

O cerne da análise nietzschiana de Lutero e da Reforma se manifesta em sua abordagem psicofisiológica destes. Após a reconstrução "histórica" de alguns elementos da Reforma luterana, Nietzsche promove sua "redução" psicofisiológica, assinalando que neste movimento histórico há uma intensificação do modo de valoração escravo e uma corrosão da moral nobre do Renascimento. Por isso, apesar da crítica luterana à Igreja, ela a promoveu, porquanto perpetuou e intensificou seu modo de valoração. Consequentemente, para Nietzsche, o protestantismo não é o oposto do catolicismo, mas seu desdobramento. Ambos são variações de um mesmo esteio axiológico e psicofisiológico. Se o protestantismo aparece para combater a corrupção no seio do catolicismo, que vige com o surgimento do Renascimento, a Reforma do cristianismo identifica-se com o "renascimento moral", caso se entenda por moral o modo se ser decadente que se estabiliza por meio da suposição de um mundo metafísico, invertendo, assim, o caráter autossuperador e ascendente da vontade de poder. O protestantismo, então, fortalece tipos vitais enfraquecidos e ressentidos; por isso, sente necessidade de negar o modo de valoração ascendente renascentista, para determinar a si mesmo. Ora, estas afirmações nietzschianas não se encontram claramente justificadas. Cabe, então, ensaiar uma sucinta reconstrução teórica do pensamento da Reforma, com a finalidade de tornar inteligível o sentido último da compreensão psicofisiológica nietzschiana de Lutero e da Reforma. Para tanto, o pensamento de Lutero servirá de fio condutor.

De um modo geral, o pensamento da Reforma protestante se caracteriza por uma pretensa ruptura com o caráter "exterior" das normas eclesiásticas e com a necessidade de compreender os ritos, sacramentos e obras como meios necessários para a aquisição da salvação da alma. Por estes motivos, pode-se considerar a Reforma como o movimento histórico religioso que privilegia a subjetividade humana como elemento primordial para aquisição da salvação. Consequentemente, a interioridade humana transformou-se em *locus Dei*, pois Deus passa a se dar ao homem imediatamente em sua subjetividade, prescindindo de diversas mediações culturais para ser experimentado. Ao mesmo tempo, as ações humanas decorrem "naturalmente" deste encontro da subjetividade com Deus, ou seja, por causa da presença de Deus na interioridade humana, o homem volta-se para as criaturas através de seu *serviço* a elas. Por isso as famosas palavras da primeira seção de *Da liberdade do cristão,* de Lutero:

> *Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém.*
> *Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos*[931].

---

[931] LUTERO, 1998, §1.

Para sustentar esse paradoxo, Lutero se apóia em Paulo: “Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos” (1 Cor 9,19). E: “A ninguém fiqueis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros” (Rm 13,8)[932]. De um lado, o cristão é livre de tudo que o subjuga espiritualmente, mas, pelo amor, ele faz-se servo de todos, sem que suas obras sejam compreendidas como meio ou caminho necessário para a salvação. A aparente contradição entre liberdade e serviço – o cristão é livre de tudo, mas se submete a tudo e a todos – foi redimida por Lutero através da consideração da dupla natureza humana, a saber, a natureza *espiritual* ou *interior* e a natureza *corporal* ou *exterior*. “Segundo a alma, ele é chamado de homem espiritual, novo e interior; segundo a carne e o sangue, ele é chamado de homem corporal, velho e exterior.” [933] A liberdade aparece para e no homem interior. Ela é, portanto, uma *qualidade* de sua alma. Iluminada pela presença de Deus, a alma faz-se livre. Logo, nada de exterior à alma pode ser entendido como causa da liberdade humana. Como esta liberdade identifica-se inteiramente com a justiça, somente a experiência interior da presença de Deus torna o homem justo e livre. Este pensamento destrói a pretensão de as práticas ascéticas, vestes sagradas, ritos, igrejas, lugares sagrados etc. serem fatores necessários ou mesmo pertinentes para a salvação humana e a aquisição de sua liberdade[934]. Ora, esta presença de Deus na alma e o desenvolvimento do homem interior se dão através da Palavra de Deus, identificada com Cristo, porém, presente na *Sagrada Escritura*. Como afirmou Lutero:

> Nem no céu, nem na terra resta à alma outra coisa a não ser viver e ser justa, livre e cristã, segundo o Sagrado Evangelho, a palavra de Deus pregada por Cristo, como Ele mesmo diz em Jo 11: “Eu sou a vida e a ressurreição; quem crê em mim viverá eternamente.” Igualmente em Jo 14: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” E em Mt 4: “Nem só de pão vive o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus.” Assim, passamos a ter certeza de que a alma pode prescindir de todas as coisas, menos da Palavra de Deus, e fora a Palavra de Deus nada mais pode auxiliá-la. Quando, porém, ela possui a Palavra, de nada mais necessitará, pois na Palavra ela encontrará satisfação, alimento, alegria, paz, luz, ciência, justiça, verdade, sabedoria, liberdade e todos os bens em abundância (...)
> Mas se tu perguntares: “Que Palavra é essa que concede graça tão grande e como devo usá-la?” Resposta: ela não é outra coisa que a pregação feita por Cristo tal como está contida no Evangelho. Esta deve ser feita, e assim o é, de modo que ouças o seu Deus dizendo-te que toda a tua vida e todas as tuas obras nada valem perante Ele, e que tu acabarias por arruinar-te por toda eternidade com tudo o que existe em ti[935].

Se somente a Palavra de Deus, isto é, a mensagem de Cristo, presente nas *Sagradas*

---

932 Cf. Idem, §1.

933 Idem,§2.

934 Cf. Ibidem, §§3-4.

935 Ibidem, §§5-6.

Escrituras gera justificação e liberdade ao homem, então, sua apropriação por este depende única e exclusivamente da *fé*. Como disse Paulo: "a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé" (Rm 1,17). Afiançado pela notória ênfase paulina na fé, Lutero une essencialmente os conceitos de fé, justiça, liberdade e salvação. O homem interior é este que experimenta esta co-pertença. Nada externo à fé pode explicar a salvação, o que equivale a dizer que a salvação não vem pelas obras. Para entender a supremacia da fé na soteriologia de Lutero, é necessário saber que este diz que as Escrituras registram dois tipos de palavras: a *Lei* (ou os mandamentos) e a *promessa* (ou o compromisso). A Lei prescreve uma diversidade de obras, porém, elas não se efetivam somente com sua observância mecânica. Elas "ensinam o que se deve fazer, mas não dão a força para isso"[936], o que pode gerar desespero no homem, por ver-se impotente para as obras. Ao crer (*Glauben*) em Cristo, este dá ao homem a "força" necessária para executar as retas obras queridas de Deus. A fé abre-se à promessa de Deus, que, pela sua graça, possibilitará ao homem realizar seus mandamentos. Assim, Deus ordena e Deus cumpre as obras por ele ordenadas. Deus, portanto, promete que agirá em nós, para que ajamos segundo sua vontade. Ao reinar na alma humana, Deus a justifica. *Neste* sentido, o homem nada precisa fazer para adquirir a salvação, mas deve receber a Deus para experimentá-la. As boas obras não são causas da salvação, mas sua consequência[937]. Não é a Lei que salva, mas a fé que dá sentido à Lei. Daí advém a definição de *liberdade cristã* de Lutero: "Essa é a liberdade cristã: é unicamente a fé, é ela que faz, não que nos tornemos ociosos ou maus, mas que não necessitamos de obra alguma para obtermos a justiça e a bem-aventurança"[938]. Ou, nas palavras de Calvino: "quando se trata de nossa justificação, é preciso, sem fazer menção alguma da Lei e abandonando toda ideia sobre as obras, abraçarmos somente a misericórdia de Deus, e, afastando os olhos de nós mesmos, olharmos somente a Jesus Cristo" [939].

Com a assunção da fé a único modo de ser a partir do qual Deus faz-se presente à alma, justificando-a, o crente, que nada mais é que o cristão, torna-se *sacerdote* e *rei*, pois passa a interceder pelos homens junto a Deus e possui os bens espirituais fornecidos por Cristo, lembrando a primeira epístola de Pedro: "Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa" (1 Pe 2,9), que Lutero traduz: "Mas sois vós a geração eleita, o reino sacerdotal,

---

936 Ibidem, §8.

937 O desdobramento da fé nas obras manifesta-se na abordagem de Lutero do homem exterior. Cf. Ibidem, §§19-30.

938 Ibidem, §10.

939 CALVINO, 2007, Cap. XIX, p. 295.

o sacerdócio real" [940]. Assim, todo cristão é sacerdote e não somente o clero da Igreja, "como se leigos e cristãos fossem diferentes" [941]. Torna-se, então, claro por que Lutero relativiza a força do sacerdócio eclesiástico cristão, sobretudo católico. Pela fé na Palavra (Cristo), Lutero, e com ele toda Reforma protestante, "democratiza" o sacerdócio cristão, dissolvendo o poder do clero nos átrios da própria Igreja. A Igreja já não é mais o conjunto de clérigos que cabresteiam os leigos. Ela é o lugar onde Cristo faz-se cabeça e todos os crentes tornam-se sacerdotes e reis soberanos. O que importa para ele, então, é "o caráter essencialmente espiritual e não institucional da igreja" [942]. A fé em Cristo guiada pelas *Sagradas Escrituras* seria o eixo organizador da Igreja e não o fato de o clero ter esse privilégio. Ao retirar a estruturação da Igreja das mãos dos clérigos e ao valorizar radicalmente a fé na experiência da salvação, Lutero encontra o campo necessário para diversas de suas críticas, sobretudo as relativas à comercialização das indulgências. Como diz a tese 32 de suas famosas *95 teses*: "Quem crê ter certeza de sua salvação fiando-se em caráter de indulgência, será condenado eternamente, junto com seus mestres"[943]. Neste caso, a crítica à indulgência baseia-se na ideia de que a salvação não emerge da exterioridade das obras, como já foi mencionado. Ora, com isto, o cristianismo da Reforma não levaria à inação? Como pensar em fé sem obras? Como diz a epístola de Tiago: "Assim, também a fé, se não tiver obras, por si só está morta. Mas alguém dirá: Tu tens fé, e eu tenho obras; mostra-me essa tua fé sem obras, e eu, com as obras, te mostrarei a minha fé" (Tg 2, 17-18). Apesar de Lutero e muitos reformadores não considerarem a epístola de Tiago como tendo a mesma relevância de outros textos escriturísticos, como as cartas paulinas, seu desafio de conjugar fé e obras foi por ele assumido. Isto pode ser compreendido a partir da seguinte passagem de *Da liberdade do cristão:*

> Mesmo que o homem já esteja interiormente, e no tocante a sua alma, bastante justificado pela fé e tenha tudo que deve ter – sem que essa fé e suficiência tenham de aumentar até a outra vida – ele continua, contudo, nesta vida física sobre a Terra tendo de governar o seu próprio corpo e conviver com outras pessoas. Aí começam as obras e ele, então, deixando de lado a ociosidade, precisa treinar e exercitar realmente o seu corpo com jejuns, vigílias e trabalho, disciplinando-se com moderação para se tornar obediente e conforme ao homem interior à fé, sem colocar obstáculos, nem se opor, como é o caso quando não se é obrigado. Já o homem interior está unido a Deus, feliz e alegre por Cristo que tanto fez por ele e seu maior prazer consiste em servir desinteressadamente a Deus com um amor voluntário (...)
> Mas essas obras não devem se realizar supondo que assim o homem se torna justo diante de Deus (a fé não é capaz de suportar tal pensamento equivocado, pois ela é e deve ser

940 LUTERO, 1998, §15.

941 Ibidem, §17.

942 GEORGE, 2000, p.88.

943 LUTERO, s/d, p.32.

> unicamente a justiça diante de Deus), mas supondo que o corpo se torne obediente e purificado de suas concupiscências, e os olhos vejam apenas as concupiscências a fim de expulsá-las. Porque como a alma se purifica por meio da fé e ama a Deus, ela deseja também que todas as coisas sejam puras, sobretudo o seu próprio corpo, e que todos amem e louvem a Deus juntamente com ela[944].

O problema das obras é resolvido pela conjugação de homem interior e exterior. Apesar de o primeiro, pela fé, estar unido a Deus e justificado por ele, o corpo o conecta essencialmente com o dinamismo do mundo circundante. Suas ações são, portanto, exigidas pela sua condição corporal. Assim, os outros humanos aparecem ao crente e este não pode ficar sem agir com aqueles. A medida de suas obras deve nascer justamente de Deus. Deve ser, então, o desdobramento de sua presença na alma humana. Ao mesmo tempo, a corporeidade traz consigo um conjunto de impulsos rebeldes em relação à fé. Para que o crente aja de acordo com a graça de Deus, torna-se necessário domar seu corpo através de práticas diversas: jejuns, vigílias etc. Assim, o crente encontra um caminho de purificação de suas concupiscências, tornando o corpo obediente à alma. Entretanto, as ações devem ser desinteressadas, no sentido de que elas jamais devem objetivar levar o crente a elevação a Deus, pois somente através da fé esta elevação se dá. É como se Lutero dissesse que as obras devem ser sinais do desdobramento da graça de Deus, presente na alma humana, nas múltiplas ações do corpo. Estas ações são "exteriorizações" da ação de Deus na alma humana e não um caminho para esta ação. Consequentemente, o amor é uma emanação direta da fé. Por isso a afirmação de Lutero que diz que "um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo; em Cristo por meio da fé, ele ascende para Deus; de Deus, ele desce novamente por meio do amor, mas permanece sempre em Deus e no amor divino"[945]. Porquanto a obra (do amor) é dependente da fé, ela não é essencial para a salvação. Ela *poderia* nem existir, como, por exemplo, no caso do homem *puramente* interior, sem corpo e necessidade de agir, o homem entronizado no reino dos céus.

Essas considerações nos possibilitam compreender o sentido da crítica psicofisiológica nietzschiana ao pensamento da Reforma. De um lado, Nietzsche diz que a Reforma reinstaurou o modo escravo de valoração cristã, impedindo, através de seu ressentimento, a valoração nobre de manifestar-se, como no caso da Renascença. Apesar de ter atacado a hierarquia da Igreja católica, que ficticiamente estruturava a cultura medieval e também preservava algum tipo de diferenciação no seu interior, o protestantismo perpetuou, sob outras

---

944 LUTERO, 1998, §§ 20-21.

945 Ibidem, §30.

bases, o tipo de valoração cristã. Se a exterioridade dos ritos e obras não dão conta da salvação, a Reforma interioriza o tipo de submissão inerente ao cristianismo. A *Sola fides* protestante torna a subjetividade cativa da Palavra de Deus positivada nas *Sagradas Escrituras.* A *Sola fides* conjuga-se, então, com a *Sola Scriptura.* Mas, isto não se dá aleatoriamente. Para Lutero e Calvino, as palavras bíblicas não são conjuntos de letras. Sob a inspiração do Espírito Santo, o crente é esclarecido naquilo que concerne à Palavra de Deus para sua vida[946]. Adequando-se à mensagem de Cristo presente na Bíblia, o crente executa a vontade de Deus. Esta execução é realizada justamente pela fé. Pois, "A fé é entendida aqui como *fiducia,* crença pessoal, dependência, um agarrar-se ou assegurar-se a Cristo"[947]. Pode-se, então, dizer que a fé possui uma tripla dependência. De um lado, a fé leva à dependência da mensagem de Cristo. Como esta se manifesta nas *Sagradas Escrituras*, a fé depende da revelação bíblica – eis a segunda dependência. Por fim, a fé depende da presença do Espírito Santo, para que o crente compreenda a Palavra de Deus na Bíblia. Apesar da presença de Deus manifestar-se na consciência humana[948], Deus mesmo é transcendente. Sua presença plena está separada para o futuro, no reino dos céus que não se identifica com a vida na terra, o que justifica a mortificação da carne para permitir à *Gratia Dei* fluir livremente, como presente na quarta das *95 teses* de Lutero: "Por isso também fica em vigor a punição, enquanto ódio da pessoa contra si mesma continua reinando (o que é o verdadeiro arrependimento interno) até entrarmos no reino dos céus"[949]. Mesmo que a fé abra-se imediatamente à salvação, esta ainda não se dá plenamente na terra; ela é somente uma *certeza futura.* Esta é a razão por que Lutero afirma, em *Da liberdade do cristão:* "Neste mundo, tudo é e permanece apenas começo e crescimento que será concluído no outro mundo"[950]. O *peso* ontológico está no "outro mundo". Este e somente ele abarca plenamente o conceito de salvação. Esta característica do pensamento protestante deixa vir à luz suas bases metafísicas e sua negação sistemática da efetividade, sinal de niilismo e ressentimento. Como afirmou Nietzsche:

> Quando se coloca o centro da 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 razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há

---

946 Cf. STROHL, 2004, p.65-84.

947 GEORGE, 2000, p.72.

948 Cf. CALVINO, 2007, cap. XIX.

949 LUTERO, s/d, p.30, tese 4.

950 LUTERO, 1998, §19.

sentido viver, *isso* torna-se o sentido da vida... [951]

Se o "peso" da mensagem cai no "outro mundo", então, a relação entre fé, Deus e subjetividade se instaura sob a égide de um "rebaixamento ontológico" da efetividade: o livre campo de realização do devir das forças que compõem o mundo. Se a relação com Deus se manifesta na subjetividade – ou consciência, como pensou Calvino - , então, o que a Reforma compreende por sujeito não é o índice onde se encontra a plenitude de sentido do mundo. Isto fica evidente em Calvino. No capítulo que abre sua *A Instituição da Religião Cristã,* ele registra a unidade entre conhecimento de Deus e autoconhecimento: "Quase toda a suma de nossa sabedoria, que deve ser considerada a sabedoria verdadeira e sólida, compõe-se de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos"[952]. Pode parecer que este autoconhecimento assinale que a subjetividade humana é o lugar privilegiado para o conhecimento de Deus, o que a tornaria índice efetivo de superioridade e dignidade. Entretanto, não é isto que está em questão para Calvino. Importa a ele pensar Deus a partir das consequências ontológicas da queda adâmica como via para o conhecimento de Deus. Nós mesmos somos miseráveis. Vista claramente, a condição humana é decaída e frustrada. No entanto, sua pequenez se faz presente porque de algum modo nos movemos em Deus. Ao olhar, portanto, para o rebaixamento humano, sua pequenez se revela porque Deus nela aparece como sua antítese. Frente a Deus, experimentamos uma falta de plenitude radical. Fica, assim, evidente a experiência de um *espelhamento* no conhecimento de si e de Deus. O autoconhecimento leva a Deus e o conhecimento de Deus leva ao homem. Essas remissões são acompanhadas por uma alternância de níveis ontológicos. O homem conhece a grandeza de Deus, à medida que ele apreende sua pequenez; e ele apreende sua miséria, quando conhece a glória de Deus. Por causa deste duplo conhecimento, o homem passa a buscar a Deus como fonte de sua felicidade e como lugar de aquisição de uma plenitude da qual ele carece. Nas palavras de Calvino:

> Da perspectiva de nossa miséria, mostra-se melhor aquela infinidade de bens que residem em Deus. Especialmente essa ruína miserável em que nos lançou o erro do primeiro homem obriga-nos a olhar para cima, não só para que, em jejum e famintos, busquemos o que nos falta, mas também para, despertado pelo medo, aprendermos a humildade. Pois, como se encontra no homem todo um mundo de misérias, desde que fomos despojados do ornamento divino, uma nudez vergonhosa revelou-nos uma grande quantidade de opróbrios: é necessário que a consciência de cada um seja tocada pela própria infelicidade, para que chegue ao menos a algum conhecimento de Deus. Assim, do sentimento de ignorância, vaidade, indigência, enfermidade, enfim, de depravação e da própria corrupção reconhecemos que não está em outro lugar, senão em Deus, a verdadeira luz da sabedoria, a sólida virtude, a perfeita

951 AC/AC, §43 (trad. PCS).

952 CALVINO, 2008, Cap.I, p.37.

> confluência de todos os bens, a pureza da justiça, a tal ponto que somos estimulados por nossos males a considerar os bens divinos. E não podemos aspirar seriamente a isso antes que comecemos a nos desagradar de nós mesmos [953].

Apesar de Calvino afirmar que "está inscrito no coração de todos um sentimento de divindade" [954], o que seria a raiz ontológica das religiões históricas, o caráter congênito da presença de Deus *no* homem registra somente que a pequenez deste deve, avidamente, recorrer àquele como fonte de sentido para sua existência. A "naturalidade" da presença de Deus é maximamente esclarecida pela "sobrenaturalidade" da revelação bíblica. Por isso, a fé é necessária para que o conhecimento da Palavra de Deus a torne efetiva na existência do crente. Como é esta efetividade que salva o homem, a fé é também o eixo do pensamento calvinista. O que importa destacar no seu pensamento é que, nele, a metafísica está salvaguardada e o tipo de valoração escravo ganhou uma nova configuração. A adesão à Palavra de Deus pela fé é uma adequação do suprassensível no homem (alma) ao suprassensível que fala à sua consciência: Deus. Como esta submissão deve ser realizada a cada vez pela fé, então, mesmo que sua salvação não o faça ater-se às obras, ela está em jogo em sua sempiterna "vigília" de si mesmo, pois a fé deve ser reconquistada a cada momento, para que a graça divina preserve-se efetiva e a salvação seja patente. Cabe, assim, observar que a crítica protestante às obras, mesmo libertando o crente do aparato eclesiástico sacerdotal católico, intensificou seu modo de avaliação. Se na perspectiva católica as obras seriam meios para a aquisição da salvação, o que geraria incerteza de se esta salvação estaria garantida ou não, com a Reforma, a salvação é garantida pela sempiterna submissão de crente a Deus mediada pela fé na revelação bíblica. Esta garantia de salvação se dá pela auto-observância do crente em relação à sua fé. Para isto, ele mesmo e suas obras não podem conter sentido pleno, o que possibilita transpor para o suprassensível esta plenitude almejada. Se, para o protestantismo, o catolicismo engana o fiel com a prescrição de obras próprias do "homem exterior", é digno de nota que este mesmo catolicismo acredita que poderia alcançar o próprio Deus no desdobramento de suas ações. As obras eram, então, essenciais. No protestantismo, a efetividade das obras é acidental. Por isso, o crente protestante compreende as ações como motivos para agradar a Deus, sem que elas abram um campo de experimentação de Deus. Assim, sua preocupação é submeter-se a *todo tempo* ao suprassensível, sem conectá-lo essencialmente com as *obras sensíveis.* Nem o próprio crente possui valor, a não ser se

---

953 Idem.

954 Ibidem, Cap.III, p. 43.

submetido a Deus, pois somente este confere valor. Se no protestantismo há certeza de salvação, isto é assim porque nele há a certeza de que o crente pode alienar-se plenamente do mundo sensível e submeter-se cada vez mais ao suprassensível que atravessa sua consciência. Antes, o catolicismo prescrevia regras para submissão a Deus. Agora, o protestantismo transportou a força dos sacerdotes católicos para a subjetividade humana, tornando cada crente um sacerdote. Isto não acabou com o tipo de valoração sacerdotal, mas expandiu seus poderes, pois agora basta ter fé para que cada um seja uma voz do modo de ser sacerdotal. Ao mesmo tempo, o protestantismo deteriora mais ainda o sentido ontológico do mundo efetivo, valorizando as obras somente quando estas são sinais de serviço a um Deus que não se manifesta *nas* próprias obras realizadas.

As considerações anteriores acerca de algumas noções conceituais fundamentais do protestantismo serviram somente para possibilitar uma reta compreensão da crítica nietzschiana do pensamento da Reforma. Como já dito, o que está efetivamente em jogo na crítica nietzschiana do protestantismo é sua base axiológica, determinada por um tipo psicofísiológico adoecido. Seus conceitos-chave são vistos sintomatologicamente. Eles são signos de uma vontade de poder enfraquecida, que utiliza o ressentimento como recurso para sua conservação, negando, portanto, primeiramente toda vontade de poder ascendente para legitimar e disseminar seu modo de valoração. Sob a orientação do procedimento genealógico, por exemplo, Nietzsche mostra a impertinência a valorização protestante da fé em detrimento das obras. No aforismo 22 de *Aurora*, intitulado "Obras e fé", Nietzsche assinala o erro protestante de pensar a fé como condição de possibilidade das obras. A fé é entendida como sinônimo de saber, o que não é difícil de ser compreendido, pois, como visto, para a Reforma, a fé pressupõe a adesão ao *conhecimento* escriturístico e a entrega existencial ao conteúdo da mensagem de Cristo conhecido nas *Sagradas Escrituras.* A partir desta identidade entre fé e saber, Nietzsche afirma: "O mais confiante saber ou fé não pode proporcionar a energia para o ato sem a destreza para o ato, não pode substituir a exercitação do mecanismo sutil e múltiplo, que deve ocorrer para que algo possa converter-se de ideia em ação!". A conclusão assinala sua inversão: "Sobretudo e primeiramente as obras! Ou seja, exercício, exercício, exercício! A 'fé 'correspondente logo aparecerá estejam certas disso!"[955]. Esta crítica nietzschiana torna-se clara se nos lembrarmos que Nietzsche suprime o suprassensível como âmbito ontológico que salvaguarda e abriga o sentido do mundo. Com

[955] M/A, §22 (trad. PCS)

esta supressão, o sentido de cada ente está presente no desdobramento de suas ações. Em outras palavras, o sentido do agir aparece *no* agir, como se torna explícito no conceito de vontade de poder. O real, portanto, está *em ato*. Seu sentido aparece em sua *efetivação*. No caso do homem, sua consciência, como visto, não é causa de nada. Tudo que ela apreende depende do sentido estruturador do singular. Por isso, seu *saber* resulta da *ação* do singular. A valorização protestante da fé como causa das boas obras é pertinente somente para o tipo psicofisiológico do qual depende. Se a fé é o lugar de abertura para Deus, que é suprassensível, e se as obras não são necessárias para a salvação futura, então, esta inversão da relação entre fé e obra é signo da necessidade intrínseca de um tipo vital que necessita de um mundo suprassensível como fonte de legitimidade das "obras sensíveis". Isto é um exemplo de que a crítica nietzschiana à Reforma inscreve seus conceitos anteriormente assinalados no âmbito axiológico, possibilitando sua realização de uma crítica psicofisiológica desta tradição.

Com a crítica nietzschiana da Reforma, fica claro como o cristianismo destronou movimentos históricos alternativos, como a Renascença, disseminando seu padrão valorativo. Com isto, a filosofia, a ciência, a política, a arte etc. quase sempre apareceram como vozes diversas do tipo cristão de valorização. Consequentemente, se a Idade Média entrou em crise, ela somente abriu espaço para que seu lastro valorativo se manifestasse fora de seus contornos. Este é o motivo por que Nietzsche, por exemplo, genealogicamente mostrou a copertença de ideal ascético e ciência moderna, em *Para a genealogia da moral* [956]. Ao mesmo tempo, mostrou que o pensamento moderno, mesmo que por vezes tenha negado a possibilidade de conhecer a Deus ou mesmo no caso de ter professado claramente o ateísmo, reinscreveu na filosofia a axiologia cristã [957]. Ao tematizar genealogicamente a filosofia alemã, Nietzsche chega a afirmar: "O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum originali*"[958]. Kant, Schopenhauer, Hegel, dentre outros, são vozes filosóficas do tipo do pastor protestante. Isto significa dizer que a modernidade é cristã, não porque professa suas crenças, mas porque se estrutura segundo seu eixo valorativo.

Com a crítica nietzschiana o protestantismo ficou claro o âmbito para o qual se destina

---

956 Cf.GM/GM, III,§§23-25.

957 Sobre esta questão referente ao ateísmo, Cf. GM/GM, III,§27.

958 AC/AC,§10 (trad. PCS).

sua crítica genealógica. Como visto anteriormente, a genealogia não é um saber objetivo acerca de fatos, mas um saber que inscreve o genealogista no jogo agonístico da vontade de poder. Ele produz novos jogos de força, contribuindo para o devir dos arranjos histórico-culturais das vontades de poder que estruturam o lugar em que ele filosofa. Levando em consideração que Nietzsche realiza o *fazer-não* em sua lida genealógica com a tradição, buscando produzir valorações decorrentes de uma vontade de poder ascendente, a crítica à *décadence* cristã é um elemento necessário para que ele afirme seu pensamento alternativo à hegemonia cristã. Ora, por que, então, Nietzsche precisou diferenciar o cristianismo do budismo e de Jesus? Será que ele defende Jesus e o budismo como tipos efetivamente opostos à *décadence* cristã? Até onde de fato Nietzsche "defende" Jesus e o budismo?

3.2.5 Nietzsche: antípoda de Cristo e do cristianismo

De acordo com o que foi dito neste capítulo, o projeto da transvaloração dos valores alia-se ao procedimento genealógico. Este é um *meio* a serviço daquele. Orientado pela conjugação de vontade de poder e eterno retorno, que confere plenitude ontológica a um mundo destituído de fundamentos metafísicos, Nietzsche insere-se no jogo interpretativo da história ocidental, com a finalidade de mobilizar seu eixo axiológico, a partir de valores alternativos produzidos pela "mais elevada vontade e de poder". Somente assim a transvaloração alcança concretude histórica. Por isso, tornou-se imprescindível enfrentar genealogicamente o cristianismo. Este disseminou valores niilistas em todo arco cultural do Ocidente, obstaculizando modos alternativos de valoração, o que equivale a dizer que o cristianismo produziu e condicionou tipos psicofisiológicos degenerados. Ao criticar o cristianismo, Nietzsche estaria interessado em desconstruir o principal veículo de disseminação do niilismo no Ocidente, garantindo assim um espaço para produção de valores não mais marcados por lastros psicofisiológicos decadentes. O percurso desta desconstrução foi descrito nos subitens anteriores. De acordo com o trajeto percorrido, a crítica nietzschiana do cristianismo orienta-se pelo conceito de *décadence* psicofisiológica. Este conceito, debitário da obra de Paul Bourget, relaciona-se intimamente com o problema de finitude vital. A *décadence* irrompe como dissolução do arranjo hierárquico vital de um singular, seja uma pessoa, uma cultura, um povo, uma religião, etc. A anarquia das forças que compõem o singular identifica-se com a *décadence*. À medida que o singular é determinado pela força

hegemônica que comanda as demais perspectivas que o estruturam, ele só tem direito de perpetuar-se como tal enquanto o vetor que o norteia conseguir hierarquizar as demais forças. Isto se dá enquanto tal vetor consegue subjugar novas forças assim como as antigas ao seu poder de comando, o que equivale a dizer que um singular só pode perpetuar-se sendo como é enquanto seu afeto do comando consegue autossuperar-se. Como esta perpetuação não é absoluta, ela recebe as marcas da finitude. Todo singular é finito, porquanto sua formação vital possui certo tempo de duração. Por isso, o afeto do comando de um singular *deve* sucumbir, quando não consegue sustentar seu movimento autossuperador. Neste sentido, a *décadence* assinala a necessidade de uma determinada constelação vital sucumbir, abrindo espaço para a instauração de uma outra hierarquização das forças de um determinado ente. O problema é que nem toda formação decadencial humana perfaz-se em sintonia com o seu processo de auto-dissolução. O vivente humano pode, de algum modo, resistir à finitude e conservar a todo custo um *corpo decadente*. É isto que acontece com o cristianismo.

A crítica nietzschiana do cristianismo objetiva, primeiramente, assinalar que ele resulta de um tipo de *décadence* que resiste à própria dissolução dos tipos fisiológicos degenerados que o sustentam. Em outras palavras, o tipo de existência que subjaz ao cristianismo já está em um processo de anarquia de seus elementos; por isso, deve sucumbir. No entanto, este tipo vital volta-se contra a necessidade de sua dissolução, buscando preservar-se a qualquer custo. Isto caracteriza a *décadence* cristã como *décadence* ressentida, pois ela se perfaz à custa da inversão de todo tipo vital ascendente, ou seja, o tipo existencial que determina o cristianismo precisa negar o tipo vital ascendente, para encontrar nesta negação o ponto de apoio para produção de valores que o conservem. O segundo objetivo da crítica nietzschiana do cristianismo diz respeito à caracterização de valores alternativos aos valores cristãos. Isto possibilita evidenciar que todos os valores cristãos são resultados de produções históricas, o que é o mesmo que dizer que não possuem bases metafísicas. Com esta caracterização, abre-se o campo para a produção de novos valores, não mais condicionados pela base psicofisiológica cristã. Para alcançar esse objetivo, Nietzsche mostrou a dependência da axiologia cristã da axiologia judaica. Ao mesmo tempo, diferenciou o judaísmo dos reis do judaísmo sacerdotal, o que permitiu inscrever o cristianismo na tradição desse último tipo de judaísmo. Porquanto somente o judaísmo sacerdotal necessitou da metafísica como conhecimento que legitima seu tipo psicofisiológico, o cristianismo legou a metafísica como meio para afirmação de si e de aniquilação de outros tipos de pensamento

divergentes. À medida que o cristianismo é "filho" do judaísmo sacerdotal judaico, ele abandona a mensagem de Jesus e o seu respectivo tipo vital. Com esta afirmação, Nietzsche objetiva mostrar que a história do cristianismo identifica-se com a história do esquecimento do tipo existencial de Jesus. Com esta estratégia, Nietzsche está deixando claro que a tradição cristã perfaz-se em sintonia com uma traição fundamental: ela surge e se estabelece enquanto perverte a vida e a mensagem de Jesus. Este não seria cristão, mas um Buda em solo bem pouco indiano. Sendo Buda, Jesus não é o Cristo dos cristãos. Antes, Jesus está fora da *décadence* ressentida do cristianismo. Com estas diferenciações e críticas, Nietzsche se caracteriza por ser claramente anticristão.

O caráter anticristão do pensamento de Nietzsche aparece tacitamente no título do seu principal livro contra o cristianismo: *O anticristo*. Isto porque, como observou Salaquarda[959], diferentemente das línguas europeias atuais, o alemão moderno não possui termo que distinga anticristo de anticristão. As demais línguas salvaguardam a diferenciação latina entre o *Antichristus e Anti-christianus*. Por isso, "Der antichrist" é, a um só tempo, anticristo e anticristão. De acordo com o que foi apresentado da obra *O anticristo*, suas críticas veementes contra o cristianismo são sinais de que Nietzsche assume uma postura nitidamente anticristã. Vale a pena mencionar que *O anticristo* termina com uma página intitulada "Lei contra o Cristianismo", que objetiva recriar o calendário ocidental, instituindo novamente o ano um (1), que referir-se-ia ao ano da transvaloração. Os sete artigos que compõem esta lei traduzem o seu sentido maior expresso na primeira sentença: "*guerra mortal ao vício: o vício é o cristianismo*" [960]. Cada artigo traduz essa máxima. Ora, se um livro intitulado *Der Antichrist* em alemão termina com um conjunto de artigos contra o cristianismo, então, fica evidente que ele assume o sentido anticristão deste termo (*Antichrist*) para caracterizá-lo. Como anticristão, Nietzsche consente com o aspecto desconstrutor do procedimento genealógico, com vistas à transvaloração dos valores ocidentais marcadamente cristãos. Entretanto, apesar de Nietzsche ser claramente anticristão, não está decidido se ele é ou não anticristo. Pelo que foi anteriormente exposto, parece que Nietzsche de certo modo poupa Jesus de sua crítica desconstrutiva, ao afirmar que seu evangelho morreu na cruz e ao dizer que só Jesus pode de fato ser considerado cristão, pois o que historicamente após ele levou o seu nome (o cristianismo) é somente um *disangelho*. Ao mesmo tempo, o Jesus de Nietzsche não consente

---

959 SALAQUARDA, 1972, p.96.

960 AC/AC, "Lei contra o cristianismo"(trad. PCS).

com qualquer tipo de metafísica. Seu evangelho é a um só tempo anti-metafísico e destituído de ressentimento. Por isso, a beatitude por ele vivida (a experiência do reino dos céus) é somente um estado de coração que se desdobra em plena comunhão com a totalidade do real, através da gratuidade do amor universal. Por fim, cabe ressaltar a observação de Müller Lauter: "também Jesus está para além da moral" [961]. Por estas características, que se assemelham ao pensamento nietzschiano, parece que, para Nietzsche, Jesus aparece como linha de fuga do pensamento cristão. Jesus, então, funcionaria como paradigma do seu projeto transvalorador. Isto, entretanto, não se coaduna com a ideia nietzschiana de que Jesus é um *décadent* ingênuo. Cabe, então, perguntar: Nietzsche foi ou não anticristo?

A palavra anticristo aparece inicialmente nas epístolas bíblicas joaninas. Em verdade, o termo é utilizado somente quatro vezes no seu epistolário. Contudo, a despeito das variações do uso, todos eles aparecem em contextos escatológicos. O exemplo mais claro se dá na primeira epístola de João: "filhinhos, é chegada a última hora. Ouvistes dizer que o anticristo deve vir; e já vieram muitos anticristos: daí reconhecemos que é chegada a última hora." (1 Jo 2,18). Precedendo a *paurousía* de Jesus, o anticristo seria aquele que congregaria em si todo o mal que resiste à irrupção derradeira do reino celeste. Se de um lado esta figura escatológica é aterrorizadora, de outro, ela é o sinal que antecipa a consumação da salvação. Ao disseminar a presença do anticristo, o cristianismo primitivo propunha-se a alertar os cristãos para a necessidade de se prepararem e resistirem ao mal. Somente assim a chegada do Cristo os entronizaria no reino dos céus. Esta mensagem obviamente nada tem a ver com Nietzsche. Este jamais pode ser considerado anticristo, se este termo disser respeito aos elementos presentes na escatologia cristã. Nietzsche não é a personificação do "mal", juntamente porque seu pensamento está "para além de Bem e Mal". Consequentemente, ele não pode aparecer como o meio necessário que antecede a irrupção do reino de Deus. Entretanto, se considerarmos que anticristo é aquele que opõe-se a Cristo, sem que este esteja marcado pela teologia cristã, então, pode-se afirmar que Nietzsche era de fato anticristo. Seu pensamento opõe-se ao modo como ele mesmo caracteriza Jesus. Mesmo que Jesus tenha sido estrategicamente diferenciado do cristianismo, Nietzsche opõe-se ao tipo psicofisiológico de Jesus. Em outras palavras: Nietzsche contrapõe-se à idiotia de Jesus. Esta é somente uma voz da *décadence*, mesmo que esta voz seja de certo modo privilegiada em sua investigação. Qual o problema da *décadence* jesuânica? Por que Nietzsche também a rejeita? Por que, então, ele

---

[961] MÜLLER-LAUTER, 2011, p.153.

não a criticou com a mesma veemência usada contra o cristianismo?

Alérgico à agonística das forças, Jesus encontra no amor o único modo de suportação da existência. Por isso, ele não diz "não" e nem "faz não". Por outro lado, a incapacidade de dizer "não" liberta Jesus das grades do *ressentimento.* Como vimos, o tipo psicofisiológico de Jesus não consegue opor-se a nada e nem a ninguém. Sem oposição, o amor é a afirmação de tudo, sem rejeição de nada. Ora, não é isto sinal de grandeza vital? Pois Jesus afirma tudo e todos por amor, sem lançar mão de pensamentos metafísicos e do ressentimento. Entretanto, deve-se lembrar que as duas bases psicofisiológicas de Jesus, segundo Nietzsche, são: ódio instintivo à realidade, proveniente de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, exclusão de toda antipatia e antagonismo, pois estes geram sofrimento[962]. A estratégia para conter a dor é conquistar *prazer* (beatitude) em práticas de não-resistência. Diferentemente do prazer inerente à vontade de poder *ascendente,* que surge no momento da autossuperação da malha vital do singular, o prazer sentido por Jesus não emergia da incorporação de novas forças em sua constelação vital. Por isso, Nietzsche afirma que em Jesus surge um "sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente móbida" [963]. O pressuposto psicofisiológico de Jesus confere morbidez ao seu hedonismo, pois o prazer que daí irrompe não se coaduna com a "lógica" inerente à vontade de poder, mas sim com uma repulsa a ela. Esta *afirmação* da realidade, que produz o mórbido hedonismo de Jesus, é antes sintoma de uma negação radical do modo de realização da vontade de poder. Neste sentido, como observou Deleuze, Jesus se coaduna com o *burro*, personagem de *Assim falou Zaratustra*. Sua afirmação confundir-se-ia com uma *adesão* a um determinado estado de fato dos entes [964]. Neste sentido, a morbidez do hedonismo de Jesus estaria vinculada ao tipo de "sim" do burro.

O personagem do burro aparece propriamente na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. Como se sabe, esta parte da obra se caracteriza por tematizar os "homens superiores", que são aqueles que de certo modo se despertaram para os desafios da morte de Deus, porém, ainda não conquistaram nenhum modo de ser que afirme radicalmente a vontade de poder. Ainda determinados psicofisiologicamente pelo niilismo, os homens superiores buscam em Zaratustra uma nova tábua de salvação para os seus males. Sem conseguir respostas apodíticas para seus impasses, os homens superiores elegem o burro

---

962 Cf. AC/AC,§30.

963 AC/AC,§30 (trad. PCS).

964 Cf. DELEUZE, 2001,p.271-272.

como novo ídolo a ser adorado. Em meio a um ritual de adoração, os homens superiores entoam uma ladainha:

> Amém! E honra e louvor e sabedoria e gratidão e glória e força sejam ao nosso Deus, de eternidade em eternidade !
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Ele carrega o nosso fardo, assumiu figura de servo, é paciente de coração e não diz nunca não; e aquele que ama também o seu Deus também o castiga.
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Ele não fala, a não ser para dizer sempre sim ao mundo que criou: assim glorifica o seu mundo. É a sua esperteza que não o faz falar: assim, raramente deixa de ter razão.
> -Mas a isto o burro disse : "I-A".
> Percorre o mundo sem dar na vista. Cinza é a cor que envolve a sua virtude. Se tem espírito, esconde-o; mas todos acreditam nas suas compridas orelhas.
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Que oculta sabedoria é essa, de ter orelhas compridas e dizer somente sim e não dizer nunca não! Não criou ele o mundo à sua imagem , ou seja, o mais estúpido possível?
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Percorres caminhos direitos e tortos e pouco te importa o que a nós homens parece direito ou torto. O teu reino está além de bem e mal. A tua inocência está em não saberes o que é inocência.
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Vê como não repeles ninguém, nem os mendigos nem os reis. Mandaste vir a ti as criancinhas e, quando os rapazes mal-intencionados procuram atrair-te, dizes singelamente "I-A".
> -Mas a isto o burro disse: "I-A".
> Gosta de burras e figos frescos, não desdenhas comida. Um cardo comicha-te o coração, quando tem fome. Há nisso a sabedoria de um deus.
> -Mas a isto o burro disse: "I-A"[965].

A ladainha dos homens superiores deixa claro que o que caracteriza o burro é a sua afirmação sem seletividade: "Que oculta sabedoria é essa, de ter orelhas compridas e dizer somente sim e não dizer nunca não!" Por isso, o burro diz somente "I-A", termo que remete ao alemão "Ja" usado para dizer "sim", ao mesmo tempo que salvaguarda o som original emitido pelo burro. Neste sim irrestrito, o burro contenta-se com o *status quo* do real, sem empreender qualquer devir no mesmo. No capítulo " Do espírito de gravidade", da terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, o próprio Zaratustra rechaça aqueles "para os quais todas as coisas são boas", pois eles acham que "este é o melhor dos mundos. A estes chamo onicontentes". Entretanto, este onicontentamento "não é o melhor dos gostos! Respeito as línguas e os estômagos rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer 'eu' e 'sim' e 'não'" Pois, "mastigar e digerir qualquer coisa – isso é próprio de porcos! Dizer sempre 'I-A'- aprendeu isto somente o burro e quem tem o seu espírito!"[966] O burro é, em última instância, o porco onicontente, que não diz "eu", porque seu tipo não se determina singularmente, e não consegue, portanto, dizer "sim" e "não", selecionando o que é necessário para a intensificação

---

965 Za/ZA, IV, "O despertar", §2. (trad. M.S.)

966 Ibidem, III, "Do espírito de gravidade", 2.

de sua singularidade. Se, como afirmou a ladainha dos homens superiores, o reino do burro está além de Bem e Mal, isto não quer dizer que ele tenha conquistado sua singularidade a partir do caráter ascendente da vontade de poder. Antes, o burro não pode dizer não, pois seu afeto do comando não suporta a dinâmica agonística das forças. Esta a razão por que Nietzsche acaba identificando o burro com Jesus, ao dizer na ladainha: "Vê como não repeles ninguém, nem os mendigos nem os reis. Mandaste vir a ti as criancinhas e, quando os rapazes mal-intencionados procuram atrair-te, dizes singelamente 'I-A'". Se o burro assinala a incapacidade de dizer "não", conforme a dinâmica seletiva da vontade de poder, a caracterização nietzschiana de Jesus auxilia a saber por que o burro não possui seletividade em seu processo existencial. Conforme vimos, isto ocorre porque o tipo psicofisiológico de Jesus é alérgico a todo tipo de antagonismo, pois Jesus possui superexcitabilidade ao sofrimento. Assim, sendo burro, Jesus nada digere e tudo aceita. Seu amor é sinal de incapacidade vital de dizer "não". Por isso, seus prazeres compõem um *hedonismo mórbido.* Se Jesus e o burro se identificam e por isso se esclarecem, então, fica evidente por que Nietzsche afirma, em *Ecce Homo*, ser ele mesmo um antiasno e o anticristo: "Eu sou o Antiasno *par excellence*, e com isso um monstro universal - eu sou, em grego e não só em grego, o Anticristo..."[967] Ser "Der Antichrist" não é somente ser anticristão, mas também ser contra o tipo psicofisiológico de Jesus, que se identifica com o tipo do burro. Nietzsche é, portanto, antípoda de Cristo e do cristianismo. Mas, por que, então, em *O anticristo*, Nietzsche diferenciou e valorizou o tipo histórico de Jesus?

A valorização nietzschiana de Jesus em *O anticristo* está diretamente relacionada com o seu tipo de *décadence.* Como visto, Jesus é um *décadent* ingênuo. Este tipo de *décadence* não resiste à sua dissolução. Por isso, não se conserva às custas da inversão do modo nobre de valoração. Sem antagonizar-se com nada e ninguém, o *décadent* ingênuo de certo modo consente com a finitude de seu modo de ser, ou seja, está aberto ao seu *ocaso.* É isto que faz com que Jesus, e também o budismo, seja um tipo que não almeja conservar-se *a qualquer custo*. Ao mesmo tempo, Jesus não dissemina, como na moral dos escravos, valores adoecidos. Antes, ele vive em comunhão com todos, sem disseminar doutrinas e homogeneizar os modos de valoração. Apesar de Jesus ser estruturado por uma vontade de poder fraca, ele não a converte, através do ressentimento, em princípio de inversão e obstrução do modo nobre de valoração. Isto o transforma, junto com o budismo, em

967 EH/EH, "Por que escrevo livros tão bons", 2. (trad.PCS) Cf. também SALAQUARDA, 2005,p.131-178.

paradigma da experiência de *décadence* vital para o Ocidente. Se no Ocidente a *décadence* cristã tornou-se hegemônica, então, nele predomina tipos psicofisiológicos degenerados que, preservando-se a todo custo, necessitam engendrar dispositivos diversos, como a metafísica, para anularem o tipo nobre e absolutizar seus padrões axiológicos. Com Jesus e o budismo, há a possibilidade de se pensar em uma *décadence* que consente com a dissolução de um tipo enfraquecido, favorecendo o surgimento de uma reconfiguração quantitativa na hierarquia das forças que o estrutura. Em outras palavras: Jesus é determinado por um tipo vital decadente que não resiste à morte *no tempo certo*, o que abre espaço para que o próprio jogo agonístico das forças engendre uma nova conformação vital do vivente. É este aspecto positivo da *décadence* jesuânica e também do budismo que é valorizada por Nietzsche. Como Jesus está, pervertidamente, na base do cristianismo, Nietzsche mostra que este perverteu o tipo de degeneração daquele, ao legar o tipo psicofisiológico do judaísmo sacerdotal. Isto serve de estratégia para desestabilizar a hegemonia axiológica e psicofisiológica do cristianismo, ao mesmo tempo que abre um espaço necessário para a transvaloração dos valores. Dito de outro modo: com a valorização do tipo decadencial de Jesus, Nietzsche está querendo desconstruir a força de determinação do cristianismo na cultura ocidental, assinalando não somente o caráter ressentido da *décadence* deste, mas sobretudo a positividade da *décadence* daquele que o cristianismo diz ser seu fundador: Jesus. A valorização de Jesus está ligada à possibilidade do cristianismo consentir com seu movimento decadencial, sem preservar-se a qualquer custo. Assim, o cristianismo não obstaculizaria a valoração sacerdotal, reinscrevendo a lógica do ressentimento nos seus átrios, mas, como Jesus, a amaria. Se o cristianismo tornou-se religião da compaixão[968], por conservar tipos adoecidos, sem deixá-los seletivamente sucumbir para metamorfosear-se, com a crítica nietzschiana, que estrategicamente valoriza Jesus, ele poderia se transformar em religião do amor: uma religião que não resiste a alteridade e não precisa perverter o tipo de valoração nobre para conquistar o pressuposto necessário para sua estabilidade.

Se Nietzsche é anticristo e anticristão, então, deve-se observar que o que de fato orienta seu projeto transvalorador não é a desconstrução da metafísica, pois o Jesus de Nietzsche não é metafísico e se posiciona para além de Bem e Mal. O projeto da transvaloração, que se beneficia com o procedimento genealógico, interessa-se pelo tipo psicofisiológico que se estrutura a partir de uma vontade de poder ascendente ou forte,

---

968 Cf. AC/AC, §7.

produzindo valores destituídos de reatividade e ressentimento, já que se caracterizam por consentir com a agonística das forças (devir) como via de autossuperação do seu *si mesmo*. Por isso, em *O anticristo*, o único tipo vital dotado de plena positividade é o tipo judaico da época dos reis. É ele que aparece como efetiva linha de fuga do cristianismo. A partir da abordagem psicofisiológica, Nietzsche se interessa por tipos vitais que sejam estruturados pela dinâmica mais própria da vontade de poder. Seu objetivo é favorecer o seu surgimento. Para este tipo, nasce um novo Deus. Este aparece para a mais elevada vontade de poder, que possui a eternidade (eterno retorno do mesmo) como seu horizonte de desdobramento. Este Deus é Dionísio e é ele que reinscreve plenamente o discurso hierofânico nos átrios do niilismo ocidental. O próximo tópico, último desta seção, deve esclarecer quem é Dionísio e até que ponto ele é o Deus que surge do aquiescimento máximo à morte de Deus.

3.3 **Dionísio vs o Crucificado: a hierofania como sentido último da crítica nietzschiana do niilismo**

O presente tópico deve dar conta do sentido último da crítica nietzschiana ao niilismo. Como temos acompanhado ao longo da presente investigação, o niilismo descerrou-se para Nietzsche a partir do acontecimento histórico da morte de Deus. Como dito diversas vezes, a morte de Deus manifesta-se em um duplo registro. Ela é, por um lado, a dissolução do mundo suprassensível e o ocaso dos sentidos (valores) existenciais absolutos norteadores do homem ocidental, engendrando um radical desnorteamento de sua existência e da cultura, por outro, este acontecimento desvela um novo horizonte interpretativo capaz de dar conta do problema do niilismo e de seus efeitos. O niilismo, então, aparece como condição de possibilidade do descerramento de um novo horizonte hermenêutico dentro do qual novos conceitos passam dar conta da dinâmica de realização do mundo. A partir deste horizonte, todo real apresenta-se como relacional e a “lógica das relações” é descrita pelo operativo conceitual da vontade de poder. Respondendo pelo modo de ser da força e pelos singulares produzidos pelo embate destas mesmas forças, a vontade de poder inscreve o devir como elemento necessário para a determinação dos singulares. Sem substratos metafísicos e finalidades *a priori* determinadas, o conceito de vontade de poder retira de cada singular qualquer tipo de essência absoluta, o que inscreve uma certa indeterminação congênita no real, que Nietzsche identifica com o *caos.* Por isso, a vontade de poder pode se configurar de múltiplos modos, o que abre espaço

para que haja singulares que determinem-se em dissonância com sua dinâmica. Por outro lado, para aqueles que determinam-se segundo a "mais elevada vontade de poder", o horizonte de desdobramento de sua singularidade identifica-se com o sentido temporal do eterno retorno, que confere plena densidade ontológica aos instantes onde se articula o devir destes singulares. Ora, este fornecimento de densidade ontológica nada mais é que a experiência da hierofania nietzschiana do niilismo. Entretanto, se isto manifesta-se, por um lado, como verdadeiro a partir do caminho até o momento percorrido, por outro, tal consideração padece de falta de radicalidade. Como visto, o pensamento da vontade de poder engendra o procedimento genealógico, que deve dar conta não somente da gênese histórica e da avaliação psicofisiológica dos valores, mas deve fornecer elementos para o empreendimento de um efetivo conflito de interpretações. Nietzsche objetiva se contrapor aos arranjos valorativos da história ocidental, para que esta abra espaço para novos valores e tipos psicofisiológicos não determinados pela *décadence* hegemônica na história. Desta prática confrontadora emerge a necessidade nietzschiana de efetivar uma genealogia do cristianismo exposta em seus principais contornos no último tópico. Sendo o cristianismo o dispositivo mais eficaz no que concerne à disseminação histórica dos valores da *décadence*, é ele o principal alvo das investidas nietzschianas. Como visto, para Nietzsche, o cristianismo condiciona tipos vitais degenerados e eleva a paradigma existencial uma pluralidade de valores produzidos pela *décadence*. Porquanto Nietzsche almeja desconstruir o poder de legitimação do cristianismo no Ocidente, sua crítica a esta tradição, movida pela intenção de abrir espaços para a gênese de tipos psicofisiológicos orientados pela "mais elevada vontade de poder", é condicionada, em última instância, pela medida ontológica fornecida pela unidade entre vontade de poder e eterno retorno, o que equivale a dizer que ela é orientada pela ideia de hierofania. Contrariando o Deus mosaico, que se recusara a revelar seu nome a Moisés (Cf. Ex 3,14), Nietzsche designa seu Deus com o nome da divindade grega Dionísio. A este Deus, que sintetiza toda sua hierofania, Nietzsche opõe o Deus da tradição: o *Crucificado*. Sob este nome não está presente somente o Cristo dos cristãos, mas sobretudo o Deus de toda tradição ocidental pós-socrática. O "Crucificado" congrega toda noção de Deus "inventada como noção antítese à vida" [969]. Por isso as palavras finais de Nietzsche em *Ecce homo*: "*- Fui compreendido*? *– Dionísio contra o Crucificado....*" [970] Se lembrarmos o lugar

969 EH/EH, "Por que sou um destino", §8.

970 Ibidem, § 9.

desta sentença, seu sentido aparece claramente. “Dionísio contra o Crucificado” aparece em *Ecce Homo*, obra autobiográfica que tem o seguinte subtítulo: “Como alguém se torna o que é”. Neste sentido, a oposição nietzschiana ao Crucificado aparece como elemento essencial do caminho existencial que determina sua singularidade. Por outro lado, a sentença aparece no fim do último capítulo da obra cujo título é: “Por que sou destino”. Nietzsche identifica seu percurso com uma experiência decisiva para a história do Ocidente. Assim, ao voltar-se contra o Crucificado, Nietzsche percebe aí o lugar da efetivação de uma ruptura com o modo de determinação histórica do Ocidente. Se o Crucificado congrega em si todo tipo de Deus que opõe-se à vida, então, ao contrapor-se a ele, Nietzsche está pensando que o seu tipo de hierofania aparece como decisivo para a história do Ocidente.

A caracterização dos principais contornos da relação “Dionísio contra o Crucificado” será realizada em dois momentos. O primeiro deve apresentar o que Nietzsche entende por Deus, após o consentimento com a morte de Deus. Como a resignificação do conceito de Deus se efetiva nos átrios da vontade de poder, todo Deus é *produzido*, o que abre as portas para a ideia de uma *teogonia nietzschiana*. Deve-se, então, esclarecer esta relação entre resignificação do conceito de Deus e a teogonia em Nietzsche. Em segundo momento, tematizaremos por que Nietzsche assume Dionísio como Deus oposto ao Crucificado. Como esta oposição está condicionada pela pluralidade de sentidos do *sofrimento*, deve-se esclarecer até que ponto Dionísio e o Crucificado opõem-se por causa da dor. Com isto, ficará claro por que a hierofania nietzschiana contrapõe-se radicalmente ao niilismo ocidental. Deve ficar claro também que o presente tópico não pretende abarcar a totalidade de elementos presentes na oposição “Dionísio contra o Crucificado”. Diversas questões em torno desta oposição serão abordadas superficialmente ou mesmo desconsideradas. O que está em jogo é somente assinalar até que ponto esta oposição explicita com maior radicalidade o sentido último da crítica nietzschiana ao niilismo orientada pela hierofania. Para tal tarefa, iremos utilizar sobretudo as informações precedentes.

3.3.1 Da morte à ressurreição de Deus: o lugar da teogonia nietzschiana

Se falamos em teogonia nietzschiana, é porque Nietzsche não é somente o anunciador da morte de Deus, mas sobretudo aquele que ressuscitou a polissemia deste conceito. Isto já aparece em *O nascimento da tragédia*. Lembrando o que foi sucintamente dito na

introdução[971], nesta obra, Nietzsche pensa que os deuses olímpicos foram criados pelo mesmo impulso criativo apolíneo que engendrou as artes apolíneas, com a finalidade de tornar os horrores da vida dignos de serem vividos pelos homens. Como ele mesmo afirmou: "O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de coloca ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos"[972]. Os deuses são criações oníricas porque o sonho é a metáfora usada por Nietzsche para dar conta do processo de produção de formas ontológicas sustentadas pelo fundo abissal da vida denominado de *Uno originário*. Como mencionado na introdução, Nietzsche pensa o mundo, neste momento, a partir da ideia de auto-contradição do Uno originário, que, saindo de si, padece a dor da individuação. A produção da individuação dos entes é efetivada pela pulsão apolínea, que determina sua configuração ontológica. No caso do homem, sua singularidade deriva-se deste processo de individuação. Entretanto, sua existência justifica-se quando ele, imitando a produção apolínea das formas que determinam a totalidade do mundo, produz criativamente um "sentido" que dá conta do fundo abissal e deveniente da vida. Este "sentido", por não ser substancialmente dado, possui o caráter de sonho, já que este é o lugar onde o homem se vê como "um artista consumado" [973], pois as formas que nele aparecem não reproduzem nenhuma essência absoluta. Antes, no sonho, tudo que nele se mostra corresponde plenamente ao processo criativo do qual proveio. Pode-se dizer que toda produção humana traduz modos apolíneos de justificação da existência. São os sonhos que engendram estabilidade existencial. É neste sentido que os deuses olímpicos são produções oníricas. Eles foram produzidos oniricamente pelos gregos, para que sua vida fosse justificada e os horrores do fundo abissal e deveniente da existência não retirassem a dignidade do singular humano. Por isso a afirmação nietzschiana:

> Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – como rosas a desabrochar da moita espinhosa. De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate de existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a "vontade" helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimaram a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem – a teodiceia que sozinha se

971 Cf. Introdução, tópico 3.2.

972 GT/NT, §3 (trad. JG).

973 DW/VD, §1.

basta![974]

Assim como a arte, a teogonia foi necessária para que os gregos vissem, através de um "espelho transfigurador", a existência como digna de ser vivida. Em outras palavras: os gregos artisticamente produziram seus Deuses para que, ao usá-los como espelhos, pudessem engendrar um sentido existencial capaz de justificar os terrores da vida. Ora, tal experiência teogônica, valorizada por Nietzsche em sua juventude, pode ser radicalmente questionada, caso tenhamos em vista o pressuposto metafísico que orienta sua investigação acerca dos gregos. Como já afirmado na introdução, na época de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche é debitário das dicotomias metafísicas provindas de Kant e Schopenhauer: respectivamente, fenômeno/coisa em si e representação/vontade. Disto advém a seguinte impostura assinalada por Lebrun: "A impostura, exatamente, consiste em outorgar a Apolo o monopólio da mentira e em fazer de Dionísio o soberano do *mundo-verdadeiro*, a que teria acesso o iniciado (ou o espectador de Bayreuth). Ora, Dionísio, assim concebido é uma divindade ainda metafísica"[975]. Se lembrarmos as considerações presentes na introdução acerca do dionisíaco inerente ao universo de *O nascimento da tragédia*, então, fica fácil compreender o que está em jogo nesta afirmação de Lebrun. Sendo uma das pulsões artísticas da natureza, o dionisíaco responde pelo princípio ontológico dissolutor das formas apolíneas e descerrador do manancial de possibilidades inerente ao Uno originário que subjaz às configurações dos entes. Dionísio destrói as conformações apolíneas, levando-as para o lugar de onde elas emergiram, abrindo, assim, espaço para uma efetiva reconfiguração do todo. Como ele relaciona-se com o fundo abissal do mundo, que não se reduz às conformações apolíneas, ele assinala, então, a existência de uma dimensão trans-fenomênica do mundo, ao mesmo tempo que confere às individuações do mundo o caráter de meras aparências. Ao dissolver as aparentes configurações apolíneas, Dionísio conduz os entes ao núcleo essencial do mundo, que nunca se deteriora como a sua superfície apolínea. Neste sentido, Dionísio é a voz de um *mundo-verdadeiro* que situa-se "para além" das injunções fenomênicas do real. Por isso, como sinalizou Lebrun, Apolo ainda é voz da "mentira", uma vez que a verdade está para além das individuações do mundo, cujo acesso é dado por Dionísio. Preservando a dicotomia essência/aparência, Nietzsche inscreve a metafísica nos átrios de *O nascimento da tragédia* e, concomitantemente, no cerne de sua teogonia. Ora, justamente o substrato metafísico da

974 GT/NT, §3 (trad. JG)

975 LEBRUN, 2006, p. 369.

teogonia nietzschiana presente nas suas obras de juventude se esvai com a assunção da morte de Deus. Deve-se, então, perguntar com é possível falar de teogonia em Nietzsche, após sua declaração da morte de Deus.

Como dito diversas vezes ao longo da presente investigação, a morte de Deus responde pela subtração dos esteios metafísicos e dos sentidos existenciais absolutos dos átrios da existência do homem ocidental. Conseqüentemente, todo pensamento binário da tradição, que se constitui por meio de oposições de instâncias ontológicas qualitativamente distintas, torna-se inviável. As dicotomias da tradição se esfumaçam e não é mais possível opor sensível e suprassensível, essência e aparência, verdade e mentira, como se os pólos destas oposições referendassem a existência de uma instância absoluta não deveniente e outra corruptível e aparente. Com a morte de Deus, o mundo se desvela como uma rede relacional de elementos ontológicos em conflito, que produzem conformações de duração relativa no interior do devir. Nenhuma configuração do real passa a ser sustentada por instâncias ontológicas metaempíricas, mas pelos arranjos formados pela hierarquização destes elementos (forças) em conflito. Neste sentido, a oposição aparência e essência passa a ter um outro sentido. Em *A gaia ciência*, Nietzsche chega a dizer: "O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma aparência?" Conseqüentemente, a aparência "não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar!"[976] Com a morte de Deus, Nietzsche não deixa de falar em essência e aparência. Seus significados, agora, tornam-se outros. Se a essência responde por aquilo que o ente é (*qüid est*), ela será justamente um predicado da aparência, pois, como esta não mais se refere "a um desconhecido X", transforma-se, então, no caráter ontológico das configurações do mundo. O mundo é aparente porque, destituído de suportes ontológicos, ele é produzido por arranjos de força com duração relativa. *Aparência nada mais é que o caráter perspectivístico das conformações do real*. Como os arranjos de forças (perspectivas) respondem pelas conformações ontológicas dos entes e como estas nada mais são que suas identidades, toda produção conformativa do mundo engendra a essência (identidade ontológica) dos entes em geral. É neste sentido que a essência é um predicado da aparência. Tais termos não mais descrevem regiões justapostas do mundo, mas aspectos do jogo perspectivístico das forças. Consequentemente, essência e aparência referem-se, em última instância, à dinâmica da vontade de poder. É justamente desta inscrição da dicotomia metafísica essência/aparência no

976 FW/GC, §54 (trad. PCS).

âmago da vontade de poder que surge a possibilidade de uma nova teogonia em Nietzsche. Esta "nova" teogonia, a um só tempo, valida o discurso nietzschiano acerca de Deus, como redefine os contornos da própria morte de Deus. Como, então, Nietzsche pensa Deus a partir da vontade de poder? Um fragmento póstumo de outono de 1887 ajuda-nos a preparar o caminho para a resolução desta questão:

> A única possibilidade de se conservar de pé um sentido para o conceito "Deus' seria considerá-lo *não* como uma força propulsora, mas como um *estado-máximo*, como uma *época*... Um ponto no desenvolvimento da *vontade de poder*, a partir do qual se explicaria tanto o desenvolvimento ulterior quanto o anterior até ele...[977]

Com a morte de Deus, não há mais possibilidade de se falar de Deus "como uma força propulsora". Levando em consideração o fato de o fragmento póstumo em questão mencionar, após a passagem acima, o pensamento mecanicista, pode-se entender por que Nietzsche rejeita a ideia de Deus como força propulsora. Como visto, o mecanicismo pensa o mundo a partir da ideia atomística de corpo e a partir da aplicação de um conjunto de forças como causa do movimento da totalidade dos corpos[978]. As forças, então, são sempre agentes propulsores, porquanto respondem pelo devir e pela ordenação do todo. Pensar Deus como força propulsora significa inscrevê-lo no registro da ideia de causalidade metafísica. Deus seria causa sustentadora do devir dos entes e de sua respectiva ordenação. Ora, a morte de Deus subtrai esta possibilidade de pensar Deus como causa metaempírica do mundo e como força mobilizadora e harmonizadora dos corpos. Antes, Deus só pode ser pensado à luz da dinâmica da vontade de poder, pois, como visto, todo corpo nada mais é que uma constelação de forças, e não um objeto *a priori* determinado, que serve de lugar de atuação das forças a ele extrínsecas. Por isso, Deus torna-se um aspecto da dinâmica da vontade de poder. Trata-se de um "*estado-máximo*" ou "uma *época*". O que Nietzsche entende por estado-máximo ou época fica claro adiante, onde menciona o "desenvolvimento da *vontade de poder*", que "explicaria tanto o desenvolvimento ulterior quanto o anterior" a este determinado ponto de seu desenvolvimento. De acordo com a "lógica" da vontade de poder, todo real é produzido pela efetividade do embate das forças que compõem o mundo. Neste sentido, há *desenvolvimento* da vontade de poder, não no sentido teleológico ou evolucionista, já que ausência de substratos metafísicos retira da vontade de poder qualquer tipo de teleologia previamente determinada. Seu desenvolvimento diz respeito ao desdobramento sempiterno do

977 NF/FP 10 [138].

978 Cf. Capítulo II.

jogo agonístico das forças. Neste desdobramento, todo ente produz uma hierarquia das múltiplas perspectivas que o determinam, formando, assim, sua singularidade. Nesta, a existência passa a possuir certa *estabilidade* e todo o devir das forças encontra na perspectiva hegemônica do singular um *sentido*. O porvir e o passado encontram aí seu sentido garantido. Quando se estabelece esta perspectiva dominante, a totalidade temporal do singular encontra um "ponto de sustentação". Como esta perspectiva hegemônica é produzida pelo jogo agonístico da vontade de poder, quando ela se estabelece, conquista-se o "*estado-máximo*" ou a "*época*" da vontade de poder. Este é o momento do "nascimento de Deus". *Deus é ai o nome que descreve o surgimento da medida (sentido) justificadora da temporalidade do singular*. Em outras palavras: *Deus é o nome para a gênese do sentido existencial do singular que fornece um sentido para a totalidade de sua temporalidade*. Consequentemente, ao identificar o surgimento de Deus com o estabelecimento de uma medida ontológica para a existência do singular, Nietzsche está dizendo que Deus irrompe como o princípio mediante o qual a totalidade da existência do singular torna-se digna de ser vivida. Por isso, Nietzsche afirma no fragmento póstumo acima que Deus explica o desenvolvido da totalidade temporal do singular. Ou seja, Deus surge fornecendo significatividade e sentido para a totalidade da existência do singular, já que esta, sendo finita, é sempre essencialmente temporal.

Esse conceito de Deus pode ser considerado originário, caso se leve em conta seu desdobramento na obra nietzschiana. Se Deus refere-se à produção de medidas ontológicas justificadoras da totalidade temporal do singular, esta medida pode ser produzida em consonância ou não com a dinâmica ascensional da vontade de poder. Como vimos, é possível que a vontade de poder realize-se alienada de sua dinâmica mais própria, engendrando estabilidade em um singular que não consente com a agonística das forças. Deste tipo vital decadente irrompe um Deus que justifica a impotência do singular em determinar-se segundo o caráter deveniente da vontade de poder. O contrário também é verdadeiro: da vontade de poder ascendente emerge um Deus que afirma o jogo conflitivo das forças e produz neste jogo um sentido existencial que transforma o devir em caminho de determinação do singular. Isto mostra que o conceito nietzschiano de Deus, enquanto ponto máximo do desenvolvimento da vontade de poder, possui uma ambiguidade peculiar: pode ser produto de um tipo ascendente da vontade de poder ou de um tipo vital decadente. As compreensões históricas de Deus são signos desta ambivalência, ou seja, são sintomas do tipo de vontade de poder que determina o percurso histórico de um povo. Se seu tipo vital se modifica, seu Deus torna-se *outro* Deus.

Por isso, afirmou Nietzsche em *O anticristo*:

> - um povo que ainda crê em si tem ainda também seu próprio deus. Nele reverencia as condições que o fizeram prevalecer, as suas virtudes – projeta seu prazer consigo, seu sentimento de poder, num ser ao qual se pode agradecer. Quem é rico quer oferecer; um povo orgulhoso precisa de um deus para *sacrificar*... Religião, nesses pressupostos, é uma forma de gratidão. É-se grato por si mesmo: para isso precisa-se de um deus – Um tal deus precisa ser capaz de ajudar e prejudicar, de ser amigo e inimigo – é admirado nas coisas boas e nas más. Aqui a castração *antinatural* de um deus, tornando-o apenas do bem, seria contrária a tudo desejável. Há necessidade tanto do deus mal como do bom: não se deve a própria existência precisamente a tolerância, ao humanitarismo... Que significa um deus que não soubesse o que é ira, vingança, inveja, escárnio, astúcia, violência? Que talvez não conhece nem os arrebatadores *ardeurs* da vitória e da destruição? As pessoas não entenderiam um deus assim: para que o teriam? – Sem dúvida: quando um povo está perecendo, quando sente que se esvanece definitivamente a fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como a primeira vantagem, e as virtudes dos sujeitados como condições de conservação, também seu deus *tem* de mudar. Ele se torna dissimulado, timorato, modesto, ele recomenda a "paz da alma", o não mais odiar, a indulgência, até o "amor" por amigo e inimigo. Ele moraliza continuamente, insinua-se no antro de cada virtude privada, torna-se deus para todos, torna-se homem privado, torna-se cosmopolita... Outrora representava um povo, a força de um povo, tudo de agressivo e sedento de poder da alma de um povo: agora é apenas o bom Deus... Na verdade, não há alternativa para os deuses: *ou* são vontade de poder – e enquanto isso serão deuses de um povo – e então tornam-se necessariamente *bons*...[979]

"Na verdade, não há alternativa para os deuses: *ou* são vontade de poder (...) *ou* a incapacidade de poder (...)". Este pensamento sintetiza as informações anteriores. Todo Deus é signo de um modo de realização da vontade de poder. Como esta determina-se ascendentemente ou decadentemente, todo Deus é signo de "incapacidade de poder" ou de capacidade de integração do jogo agonístico das forças como meio de autosssuperação do singular. Desta ambivalência da vontade de poder surge a possibilidade de deuses naturais ou antinaturais. Na passagem acima, o Deus antinatural é aquele produzido pelo cristianismo. Se, como visto anteriormente, o cristianismo é sintoma de uma *décadence* ressentida, então, seu Deus expressa justamente as condições de conservação de um tipo vital ressentido e degenerado. Por outro lado, há uma compreensão de Deus decorrente de outro tipo psicofisiológico que o decadente. Este Deus exprime as condições de estabilização de um tipo vital que integra o jogo agonístico das forças como lugar de potencialização de si mesmo. É isto que acontece com o Deus israelita da época dos reis. Como veremos, isto também está presente nos deuses gregos. Deus aí aparece em unidade com uma medida ontológica que emerge do aquiescimento pleno à dinâmica autossuperadora da vontade de poder. Consequentemente, as variações do conceito de Deus expressam um tipo peculiar de teogonia. Deus nasce concomitantemente com o surgimento do princípio estabilizador dos singulares.

979 AC/AC, §16 (trad. PCS)

Por isso, todo singular possui a compreensão de Deus que favorece a conservação de seu tipo e todo tipo vital se estabelece a partir do Deus que irrompe junto ao princípio estabilizador da existência do singular em questão.

Com essa teogonia, Nietzsche ressuscita Deus, após declarar a sua morte. Se a morte de Deus confunde-se com a supressão do mundo suprassensível e dos sentidos existenciais (valores) absolutos fornecidos pela história ocidental, o horizonte interpretativo que irrompe do aquiescimento às consequências ontológicas deste acontecimento histórico fornece uma nova possibilidade de compreender o conceito de Deus. Deus não mais se refere a quaisquer tipos de hipóstases ontológicas, pois estas não podem se sustentar em um mundo estruturado pela "lógica da relação" das forças. Inscrevendo-se na dinâmica da vontade de poder, todo conceito filosófico nada mais é que sintoma de certas configurações da vontade de poder. Neste sentido, a ideia de Deus enquanto "ser-em-si" fora produzida por um determinado tipo (decadente) de vontade de poder, que necessita pensar em medidas absolutas e imutáveis para a existência, por não ser capaz de assumir o jogo agonístico das forças que estruturam o mundo. Em outras palavras: segundo o que vimos, toda metafísica emerge de um corpo adoecido e visa justificar e conservar seu estado deteriorado. O Deus metafísico, que Nietzsche identifica com a coisa-em-si e declara a sua morte, é "ele próprio, tão pálido, tão fraco, tão *décadent*...."[980] Por isso, ele afirma:

> Mesmo os mais pálidos entre os pálidos tornaram-se dele [de Deus – nossa observação] senhores, os senhores metafísicos, os albinos do conceito. Estes tanto teceram ao seu redor que, hipnotizado pelos movimentos deles, ele próprio se tornou aranha, metafísico. Então, por sua vez, teceu o mundo a partir de si – *sub specie Spinozae* -, transfigurou-se em algo sempre mais fino e mais pálido, tornou-se "ideal", "puro espírito", tornou-se "coisa-em-si"...[981]

O Deus metafísico é fruto dos "mais pálidos entre os pálidos", ou seja, dos psicofisiologicamente adoecidos. Por isso, o *Deus-coisa-em-si* é sintoma de degeneração vital. Isto mostra que Nietzsche, ao anunciar a morte de Deus e aquiescer ao horizonte que se abre com ela, não afirma que o Deus metafísico é inexistente, mas somente o inscreve no lugar psicofisiológico onde ele nasce. Com isso, ele conquista um modo (genealógico) de avaliação do Deus metafísico, mas não prova sua inexistência. Se por vezes Nietzsche volta-se contra *este* Deus não é para produzir qualquer tipo de ateísmo teórico, sempre debitário deste Deus. O que está de fato em jogo é a descrição do caráter alienado do Deus metafísico, à

---

980 Ibidem, §17.

981 Idem.

medida que este surge de um tipo de vontade de poder em dissonância com sua própria dinâmica e condiciona os singulares determinados por este tipo vital degenerado. Por outro lado, ao voltar-se contra este Deus, Nietzsche se interessa pela gênese de outro Deus e pelos singulares condicionados por ele. É este o sentido derradeiro da crítica nietzschiana ao cristianismo e da oposição "Dionísio contra o Crucificado". Consequentemente, pode-se afirmar que Nietzsche declarou a morte de Deus não para declarar que Deus não existe, mas para mostrar que Deus é produzido pluralmente, de acordo com a pluralidade de tipos da vontade de poder.

3.3.2 Teogonia e sofrimento: "Dionísio contra o Crucificado"

Se Nietzsche inscreve o conceito de Deus no interior da dinâmica da vontade de poder, então, cabe perguntar: até que ponto Dionísio se opõe de fato ao Crucificado? O que se entende nesta oposição por Dionísio? E por Crucificado? É evidente que por Dionísio não se pode compreender identicamente o que este conceito diz em *O nascimento da tragédia*, já que nesta obra o dionisíaco apresenta-se à luz da ideia metafísica de *essência*. Ao menos, deve-se afirmar que o que Nietzsche compreende por dionisíaco, na última fase de sua obra, não pode ser explicitado a partir dos mesmos pressupostos que aqueles presentes em *O nascimento da tragédia*. Por outro lado, "o Crucificado" não se identifica com o personagem histórico Jesus. Antes, trata-se de um termo que traduz uma caracterização tipológica, que abarca diversas conformações vitais. No que concerne à introdução da diferenciação entre Dionísio e Crucificado na obra tardia de Nietzsche, uma passagem de *Para a genealogia da moral* serve de porta de entrada:

> - Que *em si* a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras *mais nobres* de se utilizar de deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua mestria – isso se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses para manter afastada a "má consciência", para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus.[982]

O texto acima inicia-se produzindo uma diferenciação entre certos Deuses que não produzem "depravação da fantasia" e um outro tipo de divindade que produz esta depravação. Trata-se de uma referência ao parágrafo anterior da obra que assinala o caráter adoecido do

---

982 GM/GM, II, §23 (trad.PCS)

Deus cristão. Neste Deus, como já foi afirmado diversas vezes, a existência humana é conservada à luz da inversão do sentido autossuperador da vontade de poder. Ao embotamento vital daí decorrente, Nietzsche chama de *culpa* (*Shuld Gewissen*).[983] No Deus cristão, aparece a "incomensurabilidade do castigo e da culpa"[984], pois este Deus cristão é *produzido* por um tipo psicofisiológico que perverteu o caráter expansivo da vida. Como vimos, todo Deus é produzido junto com o despontar do princípio de singularização do vivente humano e possui como característica primária o fato de conservar o tipo vital do singular em questão. No caso do Deus cristão, somente uma vida em falta (culpa) com sua dinâmica constitutiva pode ser sua condição de possibilidade. Ao *nascer*, o Deus cristão estabiliza e justifica um tipo vital culpado. Como há outras possibilidades de invenção de divindades, o Deus cristão não é o único. Na passagem acima, Nietzsche destaca os Deuses gregos, que não corroboram "essa violação e autocrucificação do homem". Isto significa que o tipo psicofisiológico dos gregos produziu Deuses que afirmam justamente o que nega o Deus cristão. Por isso a afirmação que esses Deuses são "reflexos de homens nobres e senhores de si", o que equivale a dizer que neles "o *animal* no homem se sentia divinizado e não dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!", pois a animalidade do homem nada mais é que a vitalidade que o determina, composta pelo jogo agonístico das forças. Em outras palavras: os Deuses gregos emergem de tipos vitais que nascem do aquiescimento à lógica da vontade de poder e estabilizam estes mesmos tipos. Daí a relação entre Deuses gregos e "homens nobres". Nos Deuses gregos falam elementos vitais que constituem a dinâmica de realização da existência humana. Apesar deles receberem nomes diversos, o que neles se exprime é a afirmação de uma miríade de aspectos e elementos da vida humana. Como afirmaram Vernant e Otto:

> Os deuses gregos não são pessoas, mas Potências. O culto os honra em razão da extrema superioridade do estatuto deles. Embora pertençam ao mesmo estatuto que os humanos e, de certa forma, tenham a mesma origem, eles constituem uma raça que, ignorando todas as deficiências que marcam as criaturas mortais com o selo da negatividade – fraqueza, fadiga, sofrimento, doença, morte –, encarna não o absoluto ou o infinito mas a plenitude dos valores que importam nesta terra: beleza, força, juventude constante, permanente irrupção da vida.[985]
>
> Os deuses e seus reinos, de que, a seu tempo, procuramos examinar o significado dão testemunho do sentimento vívido e aberto com que o grego tratava de reconhecer o divino em suas múltiplas formas de pendor natural, do mais grave ao mais jocoso, do violento ao amável, do transparente ao enigmático. Não correspondia em parte alguma ao voo dos sonhos e ansiedades humanas; sempre e em todo lugar era o poder de realização, o alento, o aroma e

983 Este é justamente o tema da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*.

984 GM/GM, II, §22 (trad. PCS).

985 VERNANT, 2006, p.9.

> o vislumbre da vida circunflexa, o que o embebia do brilho purpúreo do divino. Se a divindade lhe vai ao encontro em forma humana, se ele mesmo se reencontra em sua imagem enobrecido e glorificado, não devemos esperar por isso que aspire dominar a natureza – onde sempre também se apóia – e liberar-se dela, senão que busque a própria natureza, em tão sublime, inequívoco e espiritual essencialidade, como só um deus a poderia e ousaria possuir.[986]

Assim como Vernant e Otto, Nietzsche pensa os Deuses gregos como signos da afirmação integral dos múltiplos elementos constitutivos da vida, por parte dos gregos. Se há uma oposição, então, entre Dionísio e o Crucificado, esta deve ser pensada a partir do problema da *afirmação* da vida. Neste sentido, o nome Dionísio, no Nietzsche tardio, concentra em si as múltiplas expressões dos Deuses gregos. Deve-se lembrar que, já em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche assinalou que os Deuses olímpicos, cujas características foram materializadas em Apolo, fundam uma experiência religiosa baseada na "exaltação da vida"[987], rompendo com qualquer prática ascética. Entretanto, o sentido da religiosidade olímpica só poderia ser entendido a partir do fundo dionisíaco do mundo. Os Deuses homéricos, produtos da pulsão apolínea, seriam escudos inventados pelos gregos para não abandonarem o reino da individuação em prol de um tipo de *unio mystica* com o fundo abissal da existência. Assim, o Olimpo teria sido engendrado a partir de uma *pseudo*-assunção da totalidade da existência. Isto só teria sido possível na tragédia Ática, onde as imagens apolíneas aí presentes teriam nascido do espírito (dionisíaco) da música. Apesar de Nietzsche tentar pensar, neste momento, a integração máxima entre Dionísio e Apolo, como já afirmado, seu pressuposto metafísico ainda posiciona o primeiro como portador da verdade do mundo[988]. Se Apolo concentra em si a pluralidade dos deuses olímpicos, na tragédia, todas estas divindades aparecem como concreções apolíneas do fundo dionisíaco do mundo[989]. Mesmo que Nietzsche assinale que o Dionísio apropriado pelos gregos não possui as mesmas características que o Dionísio dos bárbaros[990], já que no processo helênico de assimilação deste Deus houve uma "proteção" apolínea que conteve seus elementos aniquiladores, apesar disto, Dionísio não deixou de ser o portador de uma verdade oculta em toda superfície apolínea. Com a assunção da morte de Deus, não há como opor ontologicamente Dionísio e Apolo. Ao abandonar paulatinamente a oposição Apolo/Dionísio e privilegiar o nome de Dionísio, o que está em jogo não é de modo algum qualquer tipo de valorização de qualquer

---

986 OTTO, 2005, p. 208. Cf. também OTTO, 2006, p. 69-71.

987 GT/NT, §3.

988 Cf. CASANOVA, 2003, §20.

989 Cf. GT/NT, §10.

990 Ibidem, §2.

fundo metafísico do mundo, mas a totalidade dos elementos do mundo e o modo de ser do vivente humano que se perfaz a partir "de um arrebatado dizer sim ao caráter total da vida"[991]. Como a vida não se realiza sem produzir *individuações* (singularizações), ao pensar Dionísio à luz da ideia de afirmação total da vida, a divindade em questão incorpora os elementos ontológicos pertencentes ao universo semântico da pulsão apolínea descrita em *O Nascimento da tragédia*. Nietzsche aproxima-se, de certo modo, da caracterização contemporânea de Dionísio, que valoriza a relação entre Dionísio e totalidade da vida, além do fato de Dionísio assumir plenamente o jogo de alteridades da existência. Nas palavras de Eliade e Vernant:

> Mas Dionísio está relacionado com a totalidade da vida, como o demonstram suas relações com a água, os germes, o sangue ou o esperma, e os excessos de vitalidade ilustrados por suas epifanias animais (touro, leão, bode). Suas manifestações e desaparecimentos inesperados refletem de certa forma o aparecimento e ocultação da vida, isto é, a alternância da vida e da morte, e, por fim, sua unidade. Mas não se trata em absoluto de uma observação "objetiva" desse fenômeno cósmico, cuja trivialidade não podia suscitar qualquer ideia religiosa, nem produzir mito algum. Por meio de suas epifanias e ocultações, Dionísio revela o mistério – e a sacralidade – da conjugação entre a vida e a morte[992].
>
> Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres de amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria das máscaras e do travestismo, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se os homens e cidades aceitarem reconhecê-lo. Mas em nenhum caso vem anunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza fuga para fora do mundo, não prega a renúncia nem pretende proporcionar às almas, por um tipo de vida ascético, o acesso à imortalidade. Ele atua para fazer surgirem, desde esta vida e neste mundo, em torno de nós e em nós, as múltiplas figuras do outro. Ele nos abre, nesta terra e no próprio âmbito da cidade, o caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza[993].

Dionísio é um Deus que conjuga vida e morte porque nele a pluralidade de elementos que compõem o mundo encontra-se reunida. Ao mesmo tempo, a plenitude existencial por ele engendrada não pode referir-se a qualquer mundo transcendente. Se todo Deus é criado a partir do despontar de um determinado princípio de singularização do vivente humano; se Deus irrompe como agente de conservação do tipo psicofisiológico que o engendrou, então, Dionísio expressa um tipo vital peculiar, a saber, aquele cujo afeto do comando determina-se através da assunção do caráter agonístico, plural e deveniente do mundo e descobre na integração destes elementos um sentido existencial pleno, à medida que não necessita lançar mão de nenhum princípio ou valor metafísico para compensar qualquer tipo de *déficit ontológico* presente no mundo. Dionísio, então, deixa vir à luz a *abundância ontológica* intrínseca ao mundo. Ora, se este Deus relaciona-se com a especificidade do tipo psicofisiológico do qual ele nasce, este tipo será caracterizado por exprimir uma "saúde

---

991 NF/FP 14 [14] da primavera de 1888.

992 ELIADE, 2010, p. 340.

993 VERNANT, 2006, p. 80. Para uma caracterização mais detalhada de Dionísio, Cf. OTTO, 2006 b.

transbordante" ou "uma plenitude demasiado grande" [994]. Dionísio aparece, portanto, com o nome para "a afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas", que aquiesce "a tudo o que é estranho e questionável na existência" [995]. Em outras palavras: em Dionísio, há afirmação dos elementos amaldiçoados pela perspectiva vital decadente. Tudo aquilo que aparece para esta perspectiva como ameaçador e problemático é assimilado e integrado na *existência dionisíaca* [996], ou seja, o dionisíaco é "a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida" [997]. Consequentemente, o modo de ser dionisíaco é aquele que consente plenamente com a pluralidade de aspectos e elementos que compõem a efetividade do mundo. A esta aquiescência plena Nietzsche denominou de *amor fati*. Nele, o Deus Dionísio aparece como o tipo vital que conserva-se à luz da afirmação da integralidade da existência. Como o próprio Nietzsche afirma em fragmento póstumo do outono de 1887:

> *Meu novo caminho para o "sim"*. – Filosofia, como até agora entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames de existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança através do gelo e do deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: - a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim. "Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?" – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *covardia*...cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso – até o *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção – quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amar fati* [998].

O título desse fragmento póstumo é essencial para se compreender a identidade entre dionisíaco e *amor fati*: "*Meu novo caminho para o 'sim'*". Isto pressupõe que houve um outro caminho para o *sim*. Se nos lembrarmos que *O nascimento da tragédia* busca afirmar o fundo dionisíaco do mundo através das conformações apolíneas que emergem do movimento de auto-contradição do Uno originário, então, fica mais fácil compreender por que Nietzsche fala de "*novo caminho para o 'sim'*". Com o antigo caminho Nietzsche afirma a "verdade" do

---

994 GT/NT, "Tentativa de autocrítica", §4 (trad PCS)

995 EH/EH, "O nascimento da tragédia"

996 Cf. GD/CI, "O que devo aos antigos", §5.

997 NF/FP 14 [14] da primavera de 1888. (trad. RRTF)

998 NF/FP 10 [3] (trad. RRTF)

mundo, rebaixando ainda a dignidade ontológica de sua superfície fenomênica. Justamente isto é negado no novo caminho nietzschiano. Neste caminho, toda problematicidade da existência patenteia-se na superfície do mundo. Em outras palavras: toda complexidade do mundo faz-se presente na "lógica" de sua superfície. Neste sentido, a ideia de "verdade" presente no fragmento acima refere-se a um dos aspectos essenciais desta "lógica" da superfície. À medida que está amalgamada aos chamados aspectos execrados da existência, pode-se afirmar que a verdade refere-se justamente ao elemento ontológico que sempre fora anematizado pela tradição: *o devir*. Como dito ao longo desta investigação, a tradição ocidental caracteriza-se por pensar o real metafisicamente, dicotomizando o mundo em duas instâncias ontológicas qualitativamente distintas e elegendo o reino suprassensível como fundamento estruturador do sensível. Entretanto, tal pensamento não é fruto de um conhecimento imaculado, mas de um interesse particular de um tipo psicofisiológico específico. Este tipo necessita *inventar* um mundo não deveniente para tornar possível a existência em um plano ontológico deveniente. O devir traz consigo uma problematicidade insuportável para este tipo vital. A metafísica serve de escudo para a conservação desta existência que se caracteriza por ser adoecida, uma vez que não suporta o modo de ser da efetividade. O mundo metafísico torna-se, então, o meio de proteção de um existente adoecido dos perigos inerentes à corruptibilidade do devir. Sendo este tipo vital aquele que se tornou hegemônico na história ocidental, para ele, o devir é o lado amaldiçoado e execrado da existência. Ao consentir com a morte de Deus e com seus desdobramentos ontológicos (lógica da relação, força, vontade de poder etc.), Nietzsche assume o devir como verdade da efetividade, pois sem ele nenhum singular se configura. Por este motivo, pode-se medir o valor de um espírito pela capacidade ou incapacidade de afirmação do devir na constituição de sua malha vital. Se o devir é o elemento necessário para a conquista de seu ser, então, este tipo vital é *afirmativo* ou *forte*; caso contrário, é *fraco* ou *covarde*. Uma filosofia que esteja sempre aberta a novos elementos consente com o devir e, por isso, pode ser denominada de *filosofia experimental*. Esta consente como "niilismo radical" porque perfaz através da negação absoluta de toda e qualquer instância ontológica metafísica. Assim, tal filosofia sempre se coloca em jogo, tendo de integrar ou incorporar novas perspectivas, para ampliar seu poder de determinação. Se isto caracteriza este tipo de filosofia, também pode determinar a existência de um singular. Tal tipo de existência e tal tipo de filosofia são classificados por Nietzsche como dionisíacas, pois se constituem a partir de um dizer-sim à totalidade da

efetividade. Como nesta perspectiva vital a efetividade não possui *déficit ontológico*, a assunção do devir passa a ser o caminho de experimentação da *abundância*, como ainda deve ser explicitado. O tipo vital que integra o devir como elemento necessário e essencial para a conquista de si realiza o que Nietzsche chamou de *amor fati*. Importa, neste momento, destacar o fato de que o *amor fati* não se identifica com a afirmação intelectiva de um estado de fato ou com qualquer tipo de consentimento subjetivo com um estado circunstancial ou mesmo com algum tipo de resignação ante as leis absolutas do destino humano. *O amor fati refere-se à qualidade da vontade de poder que leva o singular a integrar (querer) a totalidade da efetividade que determina o processo histórico que o constitui em cada instante de seu percurso existencial.* Como este tipo vital não vislumbra qualquer tipo de *déficit ontológico* no mundo e como sua compreensão do mundo se manifesta em seu caminho existencial, então, todos os elementos presentes em sua existência e também na semântica do mundo são compreendidos como *necessários.* Consequentemente, o *amor fati* afirma a necessidade de todos os elementos que compõem o mundo como imprescindíveis para a determinação do singular. É por isso que Nietzsche afirma em *A gaia ciência*:

> Quero cada vez mais apreender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim![999]

O *dizer Sim* como a afirmação da efetividade no caminho existencial do singular é o *amor fati*. Nesta afirmação aparece Dionísio. Nele, o devir surge como elemento fundamental para singular. Portanto, o devir não aparece como signo de carência, mas como elemento imprescindível para a conquista de certa plenitude vital. É neste sentido que Dionísio assinala o caráter abundante da vida[1000]. Isto porque o tipo vital que afirma o devir é aquele que faz deste o elemento necessário para sua autossuperação. Como visto no segundo capítulo, a autossuperação é a intensificação do poder de estruturação do afeto do comando que determina o singular. Esta elevação assinala que o devir foi apropriado como um elemento de

---

999 FW/GC, § 276. (trad PCS). Não cabe aqui explicitar os pormenores da avaliação entre beleza e *amor fati* na obra nietzschiana. Entretanto, isto fica claro na chamada"fisiologia da arte", presente na última fase de sua obra. Nela, o belo refere-se à experiência de elevação da vontade de poder e o feio sua dissolução. Neste sentido, o *amor fati* torna tudo belo porque, no movimento de ascensão da vontade de poder, acontece o processo de integração de elementos discordantes na malha vital do singular, promovendo a ampliação do poder de comando da perspectiva que o estrutura. Como esta incorporação é *necessária* para sua elevação, então, para tal vontade de poder, é necessário o jogo agonístico das forças. Da assunção deste surge a identidade entre beleza e *amor fati.* A afirmação da "lógica" conflitiva do mundo produz beleza no espaço existencial de realização do singular. Sobre a caracterização do belo na fisiologia da arte de Nietzsche, Cf. GD / C.I, "Incursões de um extemporâneo", §§ 19-20.

1000 Cf. GD/CI, "O que devo aos antigos", §§ 4-5.

adição vital. A vitalidade aumenta quando a malha relacional do singular expande, à medida que o afeto do comando conquista mais poder de organização e coesão das forças que lhe são obedientes. Esta expansão vital é acompanhada, portanto, de uma intensificação do sentido (valor) existencial do singular. Consequentemente, o processo de autossuperação de um singular é acompanhado pelo aumento de intensidade do sentido norteador de sua existência. Para este tipo, quanto mais devir, mais a vida ganha sentido. Isto equivale a dizer que a assunção dos aspectos terríveis, dolorosos e execrados, na perspectiva do *amor fati* ou da existência dionisíaca, fornece abundância vital. Ora, é justamente o sentido do sofrimento inerente à experiência do devir o ponto modal que diferencia o Deus Dionísio do Crucificado. No que concerne a esta diferenciação, Nietzsche afirma em fragmento póstumo da primavera de 1888:

> *Os dois tipos: Dionísio e o Crucificado*. – Verificar: se o tipo homem *religioso* é uma forma de *décadence* (os grandes inovadores são, ao todo em particular, doentios e epiléticos); mas aqui não deixamos de fora um tipo do homem religioso, o *pagão*? Não é o culto pagão uma forma de ação de graças e de afirmação da vida? Seu mais alto representante não teria de ser uma apologia e divinização da vida? Tipo de um espírito bem-logrado e transbordante de enlevo! Tipo de um espírito que acolhe em si e redime as contradições e problematicidades da existência!
>
> Aqui coloco o Dionísio dos gregos: a afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade; (típico – que o ato sexual desperta profundez, mistério, veneração).
>
> Dionísio contra o "Crucificado": aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio, - é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, o "crucificado como inocente", vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, o *ser vale como santo o bastante* para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante o bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela: - o Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição[1001].

Esse fragmento póstumo inicia-se afirmando serem Dionísio e o Crucificado dois *tipos*. Como afirmando anteriormente, a tipologia nietzschiana investiga modos específicos de concretização da vontade de poder, que pode abarcar diversos singulares. Isto significa que Dionísio e o Crucificado descrevem dois direcionamentos da vontade de poder. Como são nomes de divindades e todo Deus emerge em sintonia com o despontar do princípio de estruturação da malha vital do singular, estabilizando e conservando sua dinâmica de realização, Dionísio e Crucificado aparecem em tipos psicofisiológicos diferentes. O

[1001] NF/FP 14 [89] (trad. RRTF).

Crucificado nada mais é que um tipor *décadent* e o tipo dionisíaco (pagão) fruto de um singular *afirmativo*, uma vez que diviniza a vida. Esta divinização não passa por qualquer tipo consentimento a algum tipo de perfeição metafísica que subjaz e sustenta os fenômenos em geral. Neste caso, a vida seria divina porque nela há um fundamento absoluto justificando a imperfeição do mundo. A divinização dionisíaca acontece de outro modo. Ela decorre de uma "afirmação religiosa da vida inteira, não negada e pela metade". Afirmar inteiramente a vida se identifica com a justificação da dignidade do aspecto doloroso e terrível do mundo. Como vimos, o lado terrível da existência aparece com o devir. O fato de o mundo ser vir-a-ser engendra problematicidade no percurso existencial do singular. Toda estabilidade está ameaçada pela sempiternidade do jogo agonístico das forças. O singular só preserva seu tipo vital, se conseguir afirmá-lo em meio à corrente do devir. De qualquer modo, o devir é ameaçador e, a cada instante, coloca em xeque a hierarquia das forças que formam o singular. Ao divinizar a totalidade da existência, o dionisíaco leva o singular a existir apropriando-se de *toda* periculosidade inerente ao devir. Fazendo do devir o caminho necessário para a autossuperação e autointensificação do singular, Dionísio justifica a inteireza do mundo, sem acusá-lo de qualquer tipo de carência ontológica. Neste sentido, Dionísio distingue-se do Crucificado. Este, como tipo *décadent*, não suporta a periculosidade do devir. Este o destroi, pois ele não consegue incorporá-lo como princípio alavancador de seu processo autossuperador. Nietzsche sintetiza esta diferença a partir da ideia de sofrimento. Dionísio e o Crucificado sofrem, porém, os sofrimentos têm sentidos distintos para os dois. Como afirmou Deleuze, entre Dionísio e o Crucificado aparecem dois tipos de sofrimento: "Por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro lado, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida algo que deve ser justificado" [1002]. Para Dioniso, o sofrimento não é um defeito da existência, signo de *carência ontológica.* Por isso, Dionísio não necessita proteger-se do sofrimento. Já para o Crucificado, por não suportá-lo, a vida aparece como deficiente, o que abre as portas para os subterfúgios metafísicos surgirem como mecanismos que intentam corrigir a existência. Ora, o sofrimento é constitutivo da existência porque o devir dissolve o *status quo* de cada arranjo vital que estrutura o singular, exigindo que seu afeto do comando integre novas forças sob seu domínio. Esta característica da vida identifica-se com a experiência de destruição mencionado na última citação de Nietzsche. Mesmo que a destruição promovida pelo devir coloque em jogo a

---

[1002] DELEUZE, 2001, p. 25.

estabilidade do singular, ela não aniquila a possibilidade de renovação da existência. É que o devir aparece como elemento de rearticulação e reconfiguração dos entes. Neste sentido, devir é vir a ser outro. Deste modo ele é signo de criatividade. A existência renova-se porque o devir rearticula e reconfigura a malha vital dos singulares. Esta identidade entre devir e criação só aparece como signo de abundância *para* a perspectiva da existência dionisíaca. Para o Crucificado, destruição e criação são signos de carência ontológica, pois seu tipo não suporta integrar o devir como elemento necessário para a perpetuação de si mesmo. Pode-se afirmar daí que o Crucificado não experimenta a finitude como dotada de densidade ontológica, porque não assimila o devir e a corruptibilidade da existência como meios de autossuperação de sua malha vital[1003]. Já para Dionísio, a finitude é o espaço de plenitude ontológica porque o devir, elemento que inscreve na vida a experiência do sofrimento, aparece como princípio necessário para a autossuperação. Justamente na autossuperação aparece o caráter abundante da existência, pois nela o singular conquista *mais ser*, ao intensificar o poder de atuação do seu afeto do comando e ao aumentar a complexidade de sua malha vital. Neste caso, "*o ser vale como santo o bastante* para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento".

A caracterização da significação do sofrimento para Dionísio e para o Crucificado aparece na seguinte afirmação do fragmento póstumo acima citado: "O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela: - o Dionísio cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição". A menção à crucificação de Jesus, neste texto, não se identifica com o sentido da cruz para Jesus, segundo a caracterização nietzschiana em *O anticristo*. Como vimos, para Nietzsche, Jesus assume a cruz "para mostrar como se deve viver" [1004]. A cruz aparece para Jesus como ocasião para afirmar radicalmente sua prática de amor irrestrito e sua mensagem de não oposição e resistência a toda contradição. Sem querer corrigir as contradições da existência, a prática amorosa de Jesus não o permite acusar nada na vida, nem mesmo sua constituição. Assim, todo sofrimento foi por ele assumido sem que fosse interpretado como signo de *déficit ontológico*. Antes, deveria ser amado. O que Nietzsche entende por "deus na cruz" possui outra proveniência psicofisiológica. Pode-se compreendê-la à luz das considerações de *Para a*

[1003] Sobre a questão da finitude e do sofrimento na oposição Dionísio contra o Crucificado, Cf. GIACOIA JÚNIOR, 1997, p. 17.

[1004] AC/AC, § 35.

genealogia da moral acerca da relação entre culpa, Deus cristão e redenção na cruz. Na segunda dissertação desta obra, Nietzsche afirma: "O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa" [1005]. Deve-se lembrar que a ideia de culpa caracterizada nesta obra identifica-se com a experiência de um certo *embotamento vital*. Este embotamento refere-se à perversão do sentido ativo ou agressivo da vontade de poder [1006] . Como visto, a vontade de poder comporta certa atividade de apropriação. Cada força exerce poder ao resistir e afirmar-se ante outras forças congêneres. Seu poder é proporcional à capacidade de subjugação das demais forças e à capacidade de cooptá-las para que tais forças lhe obedeçam. Esta é a agressividade inerente à vontade de poder. A partir dela, o singular eleva-se e amplia a complexidade de sua malha vital. Neste sentido, a vida necessita de certa exteriorização da agressividade da vontade de poder. Sem esta, o devir não se transforma em caminho de aquisição de *mais ser*. Quando historicamente são produzidas circunstâncias que inviabilizam o exercício a atividade autoexpansiva e agressiva da vontade de poder, esta volta-se contra o singular e o adoece. Eis a idéia de embotamento vital. Dele emergem "idéias negativas" [1007] que produzem a experiência de *déficit existencial*. Tal *déficit* produz a ideia de que o ser do singular, por não conter plenitude ontológica, é um eterno devedor de instâncias extremas que explicam e justificam sua existência. Os estertores desta dívida aparecem no Deus cristão. Por isso, este Deus aparece para o tipo psicofisiológico que mais experimenta falta de densidade ontológica no seu modo de ser e no modo de ser da totalidade, o que equivale a dizer que ele é o tipo mais embotado. Com o crescimento de sua dívida, surge a ideia de que somente Deus, por ser absoluto e o maior dos credores, poderia redimi-la. A morte de cruz experimentada por Jesus seria, então, neste caso, o instrumento de redenção divina. Nela, Deus redime porque os homens não podem redimir-se. Esta redenção é, portanto, uma ratificação da fragilidade e impotência inerentes à existência humana. É isto que Nietzsche chama de "golpe de gênio do cristianismo", a saber:

> O próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor! ...[1008]

1005 GM/GM, II, § 20 (trad. PCS).

1006 Cf. GM/GM, II, § 17.

1007 Idem.

1008 Ibidem, § 21.

A “loucura da cruz” (Cf. 1 Cor 1, 18-25) anunciada por Paulo manifesta-se para Nietzsche como uma insanidade produzida por um tipo vital embotado ou culpado. A redenção da cruz não metamorfoseia a culpa do singular. Antes, ela conserva seu tipo, anestesiando o caráter agressivo da vontade de poder. Dito de outro modo: o cristão inventa um Deus credor para que este pague sua dívida e sua vida torne-se digna de ser vivida. Ora, este Deus surge do embotamento da vontade de poder. Ele aparece como sintoma do adoecimento humano. Esta redenção suaviza a dor do embotamento, mas não transvalora seu tipo. Como este tipo se perfaz em dissonância com a dinâmica da vontade de poder, ao redimir os cristãos preservando seu modo de ser, Deus justifica uma vida adoecida. Por isso, Nietzsche afirma no fragmento póstumo anteriormente reproduzido que “O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela”. O Crucificado é justamente o Deus que emerge de tipos psicofisiológicos adoecidos para ratificar sua incapacidade de aquiescer ao caráter agressivo e expansivo da vontade de poder. Como este tipo vital não se reduz ao âmbito cristão, pode-se afirmar que o Crucificado é o tipo que conjuga todas as divindades da tradição ocidental que são produzidos pela *décadence* ressentida, que necessita opor-se ao caráter agressivo da vontade de poder, perverter seu sentido e conservar singulares adoecidos. Como Jesus, segundo *O anticristo*, não é constituído por este tipo de *décadence*, o Crucificado não é se identifica com Jesus. É por isso que o Crucificado apreende o sofrimento (devir) como argumento contra a existência e conserva os singulares que contra ela se posicionam. Jesus jamais se identificaria com o Crucificado, porque nele toda oposição não condiz com seu modo de ser.

Se Nietzsche caracteriza o sentido do sofrimento do Crucificado à luz da ideia do “deus na cruz”, no que concerne a Dionísio, a caracterização é outra: “o Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição”. Trata-se de uma afirmação filosófica baseada em elementos filológicos. Dentre os mitos acerca de Dionísio, aquele que se refere ao desmembramento deste Deus é o mito de Dionísio Zagreus. É justamente este mito que sustenta a afirmação anterior de Nietzsche. Como é sabido, o velho Dionísio Zagreus é filho de Zeus e de Perséfone, uma ninfa. Ao saber da existência de Dionísio, Hera é tomada de ciúme. Para vingar-se, ela envia os titãs, que conseguem atrair Dionísio ainda criança com brinquedos. Aproximando-se dos titãs, estes esquartejam Dionísio, cozinham os pedaços de seu corpo e dele se alimentam. Uma Deusa, que pode ser

tanto Atena quanto Reia ou Deméter, salva o coração do jovem Dionísio, guardando-o em uma caixa. Ao saber do crime, Zeus aniquila os titãs. Após isto, com o coração de Dionísio, Zeus engravida Sêmele, que gera o segundo Dionísio Zagreus. Outra narrativa diz que Dionísio é filho de Zeus e da princesa Sêmele, filha do rei de Tebas, Cadmo. Por causa de seu ciúme, Hera arma uma armadilha para Sêmele, que tem seu filho antes da hora. Zeus cose a criança na sua coxa e, após alguns meses, ela nasce definitivamente. Neste relato, Dionísio nasce duas vezes [1009], suportando um conjunto de ações persecutórias. Ao falar de "Dioniso cortado em pedaços", Nietzsche está certamente pensando em Dionísio Zagreus. Isto porque o Dionísio cortado é aquele que experimentou o sofrimento presente na dissolução de sua conformação vital. Se Dionísio é o Deus que emerge e conserva tipos psicofisiológicos ascendentes, então, ele é produzido por uma vontade de poder que afirma o sofrimento decorrente do devir como elemento necessário para a conquista de elevação vital, por parte do singular. A dissolução do arranjo vital do singular não passa de ocasião para a conquista de um grau mais elevado de configuração de si mesmo. Por mais que o sofrimento seja intenso, ele não é argumento contra a vida, pois somente ele garante a possibilidade de o singular "ganhar mais ser", em meio ao seu processo de autossuperação. Em outras palavras: a vida não se extingue com a dor, mas ganha um espaço para intensificar a si mesma. Dionísio Zagreus deixa vir à baila esta dinâmica. A dor de ser despedaçado não aniquila sua configuração anterior. Ou seja: o devir de Dionísio Zagreus produz, de um modo renovado, seu ser. Por isso a afirmação segundo a qual Dionísio Zagreus é "*promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição". Nele, o sofrimento mais intenso torna-se o lugar de revitalização da existência. A vida sempre renasce dos seus escombros, o que faz do devir uma fonte de renovação, e não de deterioração. Esta renovação identifica-se com sua abundância, pois, com ela, o devir não extingue a vida, mas a diferencia e a reconfigura. Com isto, não há escassez, mas transbordamento vital. Estas características que se manifestam na compreensão nietzschiana de Dionísio Zagreus referem-se, em última instância, ao modo como a existência se revela para a perspectiva vital da vontade de poder ascendente. É *para* o singular estruturado por *esta* vontade de poder que o devir e o sofrimento mais intenso não são sinais de *déficit ontológico*, mas fontes de abundância e transbordamento vital. Sem este caráter perspectivístico da abordagem nietzschiana, perde-se todo sentido o Dionísio de Nietzsche. Somente neste sentido pode-se entender por que a existência dionisíaca "*quer* o

---

[1009] Cf. ELIADE, 2010, p. 338-352.

martírio: não por si mesma, senão como condição interna da afirmação da vida” [1010]. Sem este pressuposto psicofisiológico, a busca do martírio ou é signo de ânsia por suicídio ou de masoquismo, não passando de autoaniquinação e impotência vital.

Se o Dionísio emerge de uma vida ascendente e condiciona o singular que é por ela determinado, este Deus identifica-se com a “mais elevada vontade de poder”, cujo horizonte de realização é o eterno retorno do mesmo[1011]. De certo modo, Nietzsche conjuga Dionísio, vontade de poder e eterno retorno[1012]. Entretanto, o que aqui está em jogo é a ideia de que Dionísio é o nome do caráter hierofânico da unidade entre vontade de poder e eterno retorno. Como visto, o sentido temporal do eterno aparece para o singular constituído pela mais elevada vontade de poder. Para este tipo, cada instante sintetiza a totalidade dos direcionamentos temporais e a totalidade das conformações da vontade de poder correlatos a cada direcionamento temporal. Em outras palavras: a vida toda vige em cada instante que determina o singular norteado pela mais elevada vontade de poder. Com isto, o devir não assinala deterioração e corruptibilidade. Ele diversifica os instantes, ao mesmo tempo que pluraliza os modos de aparição da totalidade das configurações da vontade de poder e da temporalidade. Ao conjugar a totalidade do tempo e do real em cada novo instante, o devir não engendra aniquilação, mas abertura para a reconquista de um novo modo de vigência da totalidade. Por sintetizar a totalidade do real e do tempo, o instante é “lugar” de plenitude ou densidade ontológica. Por isso, para a mais elevada vontade de poder, todo devir é somente ocasião para que a densidade ontológica do real se manifeste de modo renovado. *Todo* real retorna, de um novo modo, a cada novo instante. Consequentemente, o devir não desgasta a existência, mas renova o modo de aparição de sua plenitude ontológica. Como horizonte da mais elevada vontade de poder, o eterno retorno inscreve a eternidade como sentido do devir temporal. Trata-se da eternidade como “lugar” da superação de qualquer tipo de *déficit ontológico* no mundo. Justamente a completude ontológica fornecida ao mundo pela eternidade inerente ao eterno retorno identifica-se com o sagrado. *A hierofania nada mais é que a experiência de plenitude ontológica fornecida pelo eterno retorno a todo singular que se determina pela mais elevada vontade de poder.* Para este singular, o devir é o lugar de

---

1010 VALADIER, 1982, p. 535.

1011 Sobre a identidade entre Dionísio e vontade de poder, Cf. DELEUZE, 2001, p. 117.

1012 Cf. NF/FP 38 [12] de junho a julho de 1885 e VALADIER, 1982, p. 539-549.

experimentação da sacralidade da existência, ou seja, a mais elevada vontade de poder apreende a vida como divina porque nela não há escassez, mas plenitude de ser. É neste sentido que Dionísio é o nome para o caráter sagrado da conjugação de vontade de poder e eterno retorno. Quando o eterno retorno torna-se o horizonte da vontade de poder, tudo torna-se divino, porque tudo está "pleno de ser". Quando isto se dá, Dionísio surge como o Deus que diviniza a totalidade da vida. Se, como afirmado, Dioniso é o Deus que surge com o despontar do afeto do comando do singular que se determina por meio de uma configuração ascendente da vontade de poder, agora, com a sua articulação com o eterno retorno, este Deus pode ser melhor compreendido. Dionísio é o Deus que emerge de um tipo vital que experimenta densidade ontológica em seu devir existencial, ao mesmo tempo que conserva ou estabiliza a qualidade vital deste singular. Por isso, todo devir e todo sofrimento são sacralizados por este tipo e toda existência é apreendida como divina.

Dionísio, em última instância, nomeia o caráter sagrado da unidade ontológica entre vontade de poder e eterno retorno. Seu nome assinala o caráter divino do mundo *para* o singular estruturado pela mais elevada vontade de poder. Justamente este é o caráter afirmativo de Dionísio. Nele, toda dinâmica do real, com sua complexidade, agonística e sofrimento, aparece como plena de densidade ontológica. Por isso, Dionísio é a antítese do niilismo, caso levemos em conta o fato de o niilismo não somente ser a perda dos valores supremos (metafísicos) da tradição, a partir da morte de Deus, mas, sobretudo, o tipo de valoração derivado de toda vontade de poder decadente, que estabiliza singulares em dissonância com o caráter ascendente da própria vontade de poder. Neste sentido, Dionísio opõe-se não somente à *décadence* ressentida, que engendra valores metafísicos para conservar certos tipos adoecidos, mas também à *décadence* ingênua, que não precisa fazer da anulação da alteridade manifesta em tipos saudáveis o pressuposto necessário para a produção de seus valores. Conseqüentemente, Dionísio opõe-se tanto ao cristianismo quanto ao "Jesus idiota" de Nietzsche, isto é, contrapõe-se ao Crucificado e a Jesus. Por isso, Dionísio é o nome para o caráter divino da existência, presente no livre jogo agonístico das forças e também o nome para a experiência do sagrado que nasce da assunção do desafio do niilismo descoberto (e não produzido) pela morte de Deus, rompendo radicalmente com os esteios psicofisiológicos que produzem valores decadentes, sejam metafísicos ou não metafísicos, como aparece no budismo e em Jesus.

4 A TAREFA DO CONFRONTO ENTRE NIETZSCHE E HEIDEGGER: DELINEAMENTO DOS CONTORNOS ESSENCIAIS DE UMA QUESTÃO HERMENÊUTICA

A tarefa de um confronto entre Nietzsche e Heidegger exige alguns esclarecimentos prévios. Movendo-se em horizontes compreensivos distintos, Nietzsche e Heidegger não podem ser confrontados sem que a posição prévia norteadora deste confronto seja antes elucidada. O encaminhamento desta questão, de certo modo, já lançou alguma luz sobre a posição prévia que condicionará o confronto mencionado. Deve-se partir de Nietzsche e não abandonar o movimento intrínseco à sua perspectiva teórica. Heidegger aparece primeiramente com uma força antitética significativamente forte para pôr à prova o desenvolvimento da presente investigação até este momento. A aparição de Heidegger no presente trabalho depende sobretudo da necessidade de *verificação* de nossa abordagem. Isto já assinala o fato de que tal verificação depende de uma ideia de verdade inerente ao universo compreensivo de Nietzsche e não de Heidegger. Com isto, deve-se abandonar temporariamente o conceito de confrontação *(Auseinandersetzung)* elaborado por Heidegger, sobretudo, em *Nietzsche I*, para medir a veracidade de nossa investigação. Entretanto, como a confrontação aqui almejada depende de um esclarecimento prévio do modo como Heidegger interpreta o pensamento de Nietzsche, o conceito heideggeriano de confrontação deverá ser levado em conta *somente* para esclarecer tal interpretação. Consequentemente, a verificação de nossa investigação a partir de um confronto com Heidegger não assume como critério o universo compreensivo deste último, mas a ideia de verdade presente em Nietzsche. Para que isto se efetive, duas questões devem ser anteriormente respondidas: o que Nietzsche entende por verdade? E: qual das interpretações heideggerianas de Nietzsche deve ser aqui levada em conta? Estas questões assinalam certa complexidade tanto em Nietzsche quanto em Heidegger. A primeira refere-se ao fato de que o termo “verdade” na obra nietzschiana possui caráter polissêmico. A segunda, como evidente na segunda questão, diz respeito ao fato de que Heidegger não possui somente uma interpretação da obra nietzschiana, o que sinaliza que o próprio Heidegger percebeu a complexidade de elementos, questões e conceitos na obra de Nietzsche, ao mesmo tempo que mudou de horizonte hermenêutico em suas interpretações de Nietzsche. Como o problema da verificação depende de uma confrontação e do poder de nossa abordagem resistir e vencer a(s) perspectiva(s) contrária(s) presente(s) na(s)

interpretação (ções) heideggeriana (s) de Nietzsche, o conceito nietzschiano de verdade que dá conta *desta* tarefa confrontadora está desenvolvido em sua obra tardia, já que depende diretamente do conceito de vontade de poder. É este conceito que deve ser, aqui, esclarecido. Por outro lado, a interpretação heideggeriana de Nietzsche que mais nos interessa é aquela que o apresenta como voz de um mundo dessacralizado, ou seja, como expressão filosófica do niilismo e da metafísica. O presente capítulo deve, portanto, esclarecer o conceito nietzschiano de verdade presente em sua obra tardia que será por nós privilegiado e delinear a interpretação heideggeriana de Nietzsche que nos deve orientar nesta seção. Para tanto, este capitulo possuirá dois tópicos, a saber: 4.1 – A resignificação da verdade em Nietzsche e a questão da confirmação da investigação até o presente momento. 4.2 – O desafio Heidegger: caracterização primária do seu confronto com Nietzsche.

4.1 **A resignificação da verdade em Nietzsche e a questão da confirmação da investigação até o presente momento**

Apesar da polissemia presente no termo "verdade" na obra nietzschiana, é certo afirmar que este tema sempre foi apropriado de modo não muito usual por Nietzsche. De algum modo este pensador sempre tentou resignificar este conceito tão caro à tradição metafísica. Mesmo em *O nascimento da tragédia* Nietzsche, ainda que acanhadamente, tenta resignificar o conceito tradicional de verdade, cujos contornos devem ser ao menos aqui assinalados. De um lado, o fundo dionisíaco do mundo, constituído pelo Uno originário, foi considerado como lugar ontológico da verdade, por identificar-se com a coisa em si. Por isso, o reino ontológico do impulso apolíneo é chamado de "verdadeiramente não existente"[1013]. Entretanto, a obra se encaminha para a questão da justificação apolínea da existência. Se existimos enredados em plano ontológico "verdadeiramente não existente" que se identifica com o âmbito das individuações dos entes, como é possível continuar a existir, se a plena densidade ontológica encerra-se na vida eterna do dionisíaco? Nietzsche encontra na tragédia ática, neste momento, o paradigma da resposta desta questão. Na tragédia, o mito, o coro, os personagens, o canto, as falas são traduções ou objetivações apolíneas de uma experiência dionisíaca primeva, a saber, a música. Tudo funciona na tragédia ática por meio de máscaras apolíneas do dionisíaco. Por isso, a aniquilação do herói é experimentada com alegria, pois,

---

[1013] GT/NT, §4 (trad. JG)

ao sucumbir, ele leva todos a experimentarem a vida eterna e superabundante do Uno originário. Trata-se da ideia nietzschiana de "consolo metafísico", qual seja, "a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria"[1014]. Ora, deve-se lembrar que este consolo metafísico acontece no nível da "representação" teatral, o que significa que não é necessário que ninguém seja objetivamente aniquilado, para que a alegria da experiência do dionisíaco se patenteie. Isto significa que, a partir da tragédia ática, os gregos conseguem alegrar-se dionisiacamente através da arte, que é sempre produtora de formas apolíneas. Por isso, a existência é justificada através do apolíneo, sem que a existência em meio aos fenômenos perca sentido[1015]. Em outras palavras: a tragédia ática permite aos gregos a experiência do dionisíaco no plano apolíneo da representação teatral, razão pela qual esta experiência não engendra qualquer perda de sentido para a existência individuada dos gregos. Esta é a razão pela qual *O nascimento da tragédia* termina assinalando que o "dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como a potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência: no centro do qual se faz necessário uma nova ilusão transfiguradora para manter firme à vida o ânimo da individualização"[1016]. A "nova ilusão transfiguradora" é a criação artística. Apesar da arte ser uma ilusão, sem sua ação transfiguradora não é possível experimentar o dionisíaco sem niilizar o mundo individuado. Neste sentido, pode-se afirmar que, em *O nascimento da tragédia*, há uma *verdade existencial* da arte, pois ela justifica apolineamente a existência sem recalcar o universo dionisíaco que determina a verdade ontológica do mundo. Ainda que se possa pensar em uma verdade existencial da arte, *O nascimento da tragédia*, por ser marcado pelas metafísicas de Kant e Schopenhauer, ainda considera a arte como fonte de ilusão. Às formas por ela engendradas opõe-se a verdade ontológica absoluta do mundo.

Porquanto *O nascimento da tragédia* mostra que o pensamento racional pós-socrático – sobretudo a ciência – não atinge a verdade dionisíaca do mundo, mas somente sua superfície fenomênica, já ocorre aí um deslocamento do eixo em torno do qual a tradição ocidental sempre tematizou a verdade. Esta não é mais concebida pela razão, mas pela atividade criadora do artista[1017]. É na criação artística que se encontra o grande acesso à verdade do

---

1014 Ibidem, §7.

1015 Cf. MACHADO, 2006, capítulo VI

1016 GT/NT, §25 (Trad. J.G)

1017 Cf. MACHADO, 1999, p. 17-33.

mundo e uma justificativa para se viver em sua superfície fenomênica. A verdade do mundo não é mais apreendida pela consciência, mas pelos instintos, de onde emerge a arte[1018]. Apesar desta compreensão da relação instinto-arte-verdade romper de algum modo com o modo como a tradição filosófica sempre tematizou a verdade, ainda manteve a dicotomia metafísica fenômeno/coisa em si, que, de algum modo, sempre esteve presente nesta tematização tradicional da verdade. Logo após *O nascimento da tragédia*, em 1873, no escrito *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral*, Nietzsche reformula a ideia de verdade da tradição, lançando mão de diversos elementos que marcarão sua desconstrução posterior deste conceito. Como deixa claro o título da obra, Nietzsche analisa a verdade a partir de uma perspectiva extra-moral. Isto porque ele relacionará, neste escrito, verdade, moral e formação social. Esta perspectiva é denominada de extra-moral, porque ela se identifica com o que, já nesta época, Nietzsche chamou de fisiologia. Como afirmou Nietzsche em fragmento póstumo datado entre o outono e o inverno de 1872, que fora selecionado para compor o planejado *Livro do filósofo:* "A verdade e a mentira são de ordem fisiológica"[1019]. O que ele entende aí por ordem fisiológica identifica-se com o tipo de existência ou modo de ser do singular humano. A verdade e a mentira surgem de um determinado tipo vital humano. Sob a perspectiva fisiológica, que neste momento ainda não se relaciona com o conceito de vontade de poder, Nietzsche empreende uma verdadeira "genealogia da verdade". Como a verdade está condicionada pela fisiologia, Nietzsche não compreendeu o conhecimento como tendência inata da alma humana. Diferentemente de Aristóteles, que afirma na *Metafísica* que "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber"[1020], Nietzsche vincula o conhecimento à verdade e esta ao interesse existencial de um determinado tipo de ser humano. Por isso, todo conhecimento é fisiologicamente produzido a partir de diversos elementos históricos. Esta invenção histórico-fisiológica do conhecimento e da verdade está presente na fábula formulada por Nietzsche, na abertura de *Sobre Verdade e Mentira em sentido extra-moral;*

> Em algum remoto recanto do inverso, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da "história universal": mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram que morrer[1021].

1018 Cf.GT/NT, §13 e 15.

1019 Pb/LF I, § 71.(trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. Doravante: REFF)

1020 *Met*., 980a.

1021 WL/VM, §1 (trad. FB)

O homem é um animal (vivente) que promoveu a invenção (*Erfindung*) do conhecimento em um determinado lugar e tempo. O conhecimento não estava dado, como uma propriedade ou potencialidade humana. Antes, ele é uma necessidade vital de certo tipo de homem. Foi somente o vivente humano "hipócrita e astucioso" que inventou o conhecimento. Mas, por que este vivente é hipócrita e astucioso? Onde está sua malícia? Primeiramente, o problema se instaura no caráter dissimulador do intelecto. Instrumento do vivente humano, o intelecto está a serviço da *conservação* da existência. Ele é "um meio para a conservação do indivíduo"[1022]. Mas, não de qualquer indivíduo. Somente um determinado tipo vital necessita do intelecto para conservar-se. Nietzsche chega a afirmar que "houve eternidades em que ele [o intelecto - nossa observação] não estava presente"[1023]. Sua presença depende do despontar de indivíduos fracos. Como a existência como um todo depende de embates constantes (*Struggle for life*), aqueles que não suportam os embates inerentes ao tecido da vida engendram o intelecto e o conhecimento como dispositivos de conservação de si. Isto porque "o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas"[1024]. Como o conhecimento relaciona-se com a pretensão de aquisição de verdade, esta nada mais faz que conservar indivíduos fracos e impotentes para lidar agonisticamente com a existência. Mas, como o conhecimento e a verdade geram a conservação dos fisiologicamente fracos? O primeiro passo para responder esta questão encontra-se na seguinte passagem de *Sobre Verdade e Mentira:*

> Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve-ser "verdade", quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se de designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo "sou rico" quando para seu estado justamente "pobre" seria a designação mais acertada[1025].

Partindo da hipótese de que o estado de natureza não social do homem manifesta-se no

---

1022 Idem.

1023 Idem.

1024 Idem.

1025 Idem.

conflito generalizado entre todos os indivíduos, Nietzsche mostra que a necessidade de a vida social se instaurar exige suspensão deste conflito, ou seja, a vida social exige a instauração de um certo "pacto de paz" entre os indivíduos. Da necessidade de um convívio social não belicoso surge a condição sócio-histórica de possibilidade de surgimento do "impulso à verdade" no homem. De acordo com o que foi anteriormente afirmado, pode-se afirmar que o tipo fisiológico impotente almeja a vida social para conservar-se e esta vida descerra a condição sócio-histórica de surgimento do conhecimento e da verdade. A verdade está a serviço da coesão social e, consequentemente, da conservação do tipo fisiológico enfraquecido que precisa da sociedade para estabilizar-se e suprimir o perigo inerente ao *struggle for life* presente no estado de natureza do homem. Se a verdade é o que favorece a estabilidade social, a mentira é o contrário: a mentira é tudo aquilo que pode lesar a estabilidade da vida social. Há portanto um interesse fisiológico em evitar o engano e a mentira. Ao evita-los, busca-se fugir das "consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos"[1026]. Ora, como é possível que este interesse pela verdade raramente seja percebido pelos homens? A resposta a esta questão só pode ser encontrada a partir da ideia de que a verdade é orientada pelas leis da linguagem. Pertencem ao modo de ser da linguagem a possibilidade de ocultação do caráter fisiologicamente interessado da verdade.

Como já tivemos oportunidade de mostrar[1027], em *Sobre Verdade e Mentira*, a linguagem é pensada a partir da origem da palavra. Contrariamente ao que pensa o senso-comum, a palavra não é um meio de representação da objetividade dos entes que nos cercam. Antes , ela emerge da "reprodução de um estímulo nervoso em sons"[1028]. Esta transformação de estímulos nervosos em sons *não* supõe a existência externa de um ente como causa destes estímulos. Antes, a palavra "designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-la, serve-se apenas de metáforas"[1029]. Palavras surgem de relações, ou seja, as relações são ontologicamente anteriores às palavras. Ao mesmo tempo, o homem aparece para os entes a partir das relações que fundam o campo de aparição da totalidade dos entes. Nietzsche chama esta relação de relação perceptiva e a apresenta como índice de produção da totalidade dos entes e do homem. Neste sentido, cada palavra emerge de um processo criativo que engendra o real em sua totalidade. O caráter metafórico da linguagem refere-se somente à

1026 Idem.

1027 Cf. Capítulo I, tópico1.4.

1028 WL/VM, §1 (trad. FP)

1029 Idem.

transposição criativa das percepções em palavras. As palavras são signos desta experiência criativa. Ora, com estas considerações, Nietzsche destrói a pretensão de a linguagem representar ou designar a coisa em si, pois, se todo real aparece como fruto de um processo criativo derivado da relação perceptiva que o homem com ele instaura, então, tudo que aparece se dá para vós e não para fora de nossa relação perceptiva. Por isso a afirmação de Nietzsche: "A 'coisa em si' (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se"[1030]. Se verdade e coisa em si se identificam; se o real só se manifesta relacionalmente; se toda a linguagem que usamos para designar os entes refere-se às relações perceptivas onde o real é criativamente formado, como então os tipos fisiologicamente fracos podem usar a verdade como mecanismo de manutenção da coesão social? Nietzsche responde:

> O que é, pois, a verdade? Um exercito móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta como metal, e não mais como moedas[1031].

Toda verdade refere-se a múltiplas "relações humanas" e, após utilização na vida social, deixaram-se de referir-se às relações perceptivas de onde emergiram. Trata-se, portanto, de um fenômeno de autonomização. Alienando-se de sua dinâmica produtiva, a palavra não mais é signo de relações perceptivas singulares, mas um instrumento uniforme de designação de entes desiguais. Como ocorre com todo conceito, a palavra alienada de sua condição de possibilidade não mais relaciona-se com a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento. Como o conceito, esta palavra "deve coadunar-se a inúmeros casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto"[1032]. Igualando o não-igual, a palavra alienada de sua fone obnubila o elemento relacional de onde emerge o real. Consequentemente, a perda do caráter relacional e criativo da totalidade abre espaço para a ideia de que a palavra representa a objetividade do ente. Ao mesmo tempo, o esquecimento da singularidade das relações onde os entes criativamente aparecem possibilita que se pense os entes e a linguagem à luz da ideia de universalidade. Os entes traduziriam particularmente

---

1030 Idem.

1031 Idem.

1032 Idem.

elementos ontológicos universais. Deste modo, a palavra poderia designar propriedades não restritas à singularidade dos entes que se nos apresentam, mas retrataria elementos presentes universalmente nos entes independentemente de nossas relações com eles. Assim, a palavra diria a verdade do ente porque designaria aquilo que nele é "em si". Justamente esta possível alienação da linguagem, que aparece nos conceitos e nas palavras desgastadas pelo seu uso habitual na sociedade, permite aos fisiologicamente fracos que defendam a verdade e proíbam moralmente a difusão da mentira. Ao defenderem moralmente a verdade, os fracos se escudam na coesão social e suspendem os perigos advindos de uma existência beligerante impossível de ser por eles suportada.

As considerações de *Sobre Verdade e Mentira* rompem com a dicotomia metafísica verdade/aparência ainda presente em *O nascimento da tragédia.* Entretanto, se a verdade assenta-se no interesse de conservação dos fracos, em última instância, a abordagem de Nietzsche negativiza este conceito, ao mostrá-lo como produto de uma ilusão, qual seja, a de que a palavra pode referir-se à coisa-em-si. Se, por outro lado, *O nascimento da tragédia* positiva a verdade ao identificá-la com o fundo disionísico do mundo, *Sobre Verdade e Mentira* não concebe nenhum sentido positivo para este conceito. Esta última posição ainda está presa ao solo metafísico que objetiva negar. Identificando verdade e coisa-em-si, *Sobre Verdade e Mentira* não vislumbra nenhuma possibilidade de pensar a verdade fora da dicotomia fenômeno/coisa-em-si. Nietzsche ainda teria de conquistar um outro horizonte interpretativo para conceber um sentido positivo para o conceito de verdade, sem que este se referisse à ideia metafisica de coisa-em-si. Somente a partir do conceito de vontade de poder isto acontece. Este conceito apresentará de modo duplo a positividade da verdade, além de reformular a destruição da ideia metafísica de verdade, a partir do conceito de psicofisiologia derivado, como vimos, da vontade de poder.

É na última fase da obra nietzschiana que a verdade aparece com a maior variedade de significados. Para a perspectiva critico-desconstrutivista presente em sua última fase (seu "fazer *Não*"), Nietzsche apresenta a verdade como sinônimo de mundo suprassensível ou de coisa em si. É este o conceito de verdade que aparece no famoso capítulo "Como o 'mundo verdadeiro' acabou por si tornar fábula", de *Crepúsculo dos Ídolos*. Como interpretação esquemática da história da metafísica, este capítulo conecta a história do Ocidente à paulatina dissolução do acesso ao mundo verdadeiro. Consequentemente esta história tem como sentido a derrocada da possibilidade de sustentação da oposição fenômeno/coisa-em-si ou

verdade/aparência[1033]. Como sua obra tardia inicia-se justamente a partir da assunção da falência destas dicotomias, Nietzsche pôde afirmar ao descrever a última figura da história da metafísica: "Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*"[1034] Como conclusão, Nietzsche acrescenta o seguinte parêntese: "(Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA)"[1035]. Deve-se lembrar que o subtítulo deste capítulo é justamente "História de um erro"; ou seja, o mundo verdadeiro é justamente um *erro*. Por isso, Nietzsche afirma que o instante em que inicia-se a mensagem e a tarefa histórica de Zaratustra é o do "fim do erro mais longo". Como já foi afirmado, *Assim falou Zaratustra* inicia-se com a assunção da morte de Deus. O próprio Zaratustra afirma, no prólogo da obra, após diálogo com o velho religioso eremita: "Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*"[1036] Em outras palavras: Zaratustra é o tipo vital que desponta à luz da dissolução do mundo verdadeiro e do mundo aparente porque aquiesceu integralmente ao imperativo histórico da morte de Deus. Ora, para este tipo, o mundo não mais é pensado a partir da cisão ontológica entre coisa-em-si e superfície fenomênica. O mundo é, como já afirmado, vontade de poder. Neste caso, o mundo "*não* existe como mundo 'em si'; ele é, essencialmente, mundo-relação"[1037]. Todo "em-si" nada mais é que uma configuração do arranjo de forças. É neste sentido que Nietzsche chega a dizer que "O 'mundo verdadeiro', como o temos concebido até agora sempre foi o mundo aparente uma vez mais"[1038]. O que ai aparece como "mundo aparente" nada mais é que o caráter ontológico das perspectivas que estruturam o mundo[1039]. Cada perspectiva é aparente porque, sendo um princípio interpretativo relacionado a outros princípios congêneres, não é sustentada por nenhum elemento ontológico hipostasiado. Ela é o seu *parecer* (ou efetivar) em meio ao jogo agonístico-relacional que instaura com outras forças. Por isso, tudo que é já é sempre o resultado de arranjos específicos do jogo perspectivístico e agonístico das forças. Não

---

1033 Cf. a interpretação minunciosa de Casanova de cada figura histórica presente neste capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* em CASANOVA, 2003.

1034 GD/CI, "Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar fábula", (trad. MAC).

1035 Idem.

1036 Za/ZA, "Prólogo, §2 (trad. MS)

1037 NF/FP 14 [93] da primavera de 1888.

1038 NF/FP 11 [50] de novembro de 1887 a março de 1888.

1039 Cf. NF/FP 14 [184] da primavera de 1888.

havendo nada que não seja produto destes feixes relacionais da vontade de poder, não pode haver coisa-em-si, concomitantemente, não pode existir mundo verdadeiro. Neste caso, a verdade é resultado de uma alienação em relação à estrutura relacional do mundo. Por este motivo, como assinou Abel, para Nietzsche, "Não é possível *pensar* que haja um mundo pré-fabricado e um sentido prévio, que simplesmente estejam à disposição, aguardando por sua representação e espelhamento em nossa consciência"[1040]. Disto decorre que é impossível pensar a verdade como representação racional das propriedades "em si" dos entes em geral.

Se a verdade enquanto coisa-em-si é um erro legado pela tradição ocidental, por que foi sustentado por tanto tempo? Se o mundo verdadeiro nada mais é do que uma indevida duplicação do mundo efetivo (mundo aparente como lugar de realização do livre jogo agonístico das forças), então, como explicar sua vigência no Ocidente? Por que este mundo não foi logo abolido? A resposta a estas questões depende da análise psicofisiológico dos diversos tipos de concretização da vontade de poder que estruturam o vivente humano. Como visto[1041], a questão da psicofisiologia assinala que todo conceito é *sintomático*, pois emerge de um determinado interesse vital e de algum modo o legitima e o justifica. Todo conceito e todo pensamento teórico fundam-se em determinadas configurações da vontade de poder e funcionam como mecanismos de conservação dos tipos que os condicionam. Ao mesmo tempo, a psicofisiologia assinala também a relação necessária entre pensamento teórico e a qualidade dos corpos que os produzem. Neste sentido, a análise psicofisiológica, sempre conectada ao procedimento genealógico, desemboca na questão da saúde e da doença dos tipos vitais humanos. Para a psicofisiologia, a verdade, no sentido de coisa-em-si, é produto de um tipo vital e defende sua manutenção. Desta conexão entre verdade e psicofisiologia surge a ideia de *vontade de verdade*, entendida como um tipo determinado de vontade de poder. Trata-se, agora, de um deslocamento de perspectiva. Perguntar pela verdade é investigar o modo como se estrutura a vontade de poder que dela necessita como elemento imprescindível para sua conservação. Ao mesmo tempo, abre-se o problema genealógico do *valor* da verdade, pois a vontade de verdade assinala que a verdade/ coisa-em-si fortalece a estabilidade de um tipo vital que necessita do suprassensível para com continuar existindo e, por isso, este tipo possui determinado valor, quando comparado com o sentido autossuperador, da própria vontade de poder. É neste sentido que Nietzsche afirma, no

---

1040 ABEL, 2005, p.181.

1041 Cf. Capítulo III, 3.1.1.

primeiro aforismo de *Para além de Bem e Mal:*

> A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a celebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história - mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornarmos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastaram? Se essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente "à verdade"? –De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge ? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado - que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrada, percebida, arriscada? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior[1042].

A vontade de verdade, que nesse aforismo identifica-se com a veracidade, aparece como o tipo de vontade de poder hegemônico na história ocidental. Como *veracidade,* a vontade de verdade caracteriza-se por almejar dizer o real tal qual ele objetivamente é, sem permitir mentir de medo algum.[1043] Trata-se daquilo que Zaratustra define como "imaculado conhecimento"[1044]. Este conhecimento caracteriza-se pela pretensão de suspender todos os elementos efetivos passionais do "sujeito consciente," para que este possa espelhar em seus conceitos a objetividade dos entes. Como diz Zaratustra: "e a isto chamo *o imaculado* conhecimento de todas as coisas: que nada quero das coisas, a não ser o direito de deitar-me diante delas como um espelho de cem olhos"[1045]. Este conhecimento emerge de uma "vontade de morte", que assemelha-se à lua, que relaciona-se com a terra 'do alto", conhecendo-a "somente com os olhos." Trata-se, portanto, de um tipo vital enfraquecido, que necessita pensar o conhecimento como espelhamento objetivo dos entes, posicionando o "sujeito cognoscente" fora de qualquer experiência relacional com os entes em geral. Ora, ao questionar a vontade de verdade, Nietzsche pergunta: "O *que,* em nós, aspira realmente 'à verdade'?" Ele questiona, então, o *elemento* que nos leva a ter necessidade da coisa-em-si (verdade). Se a verdade aparece conectada à vontade de poder (vontade de vontade), a pergunta pelo elemento que leva o homem a querer a verdade refere-se ao tipo de vontade de poder. Tal tipologia identifica-se com a qualidade psicofisiológica daquele que precisa da verdade para conservar-se. Por isso o deslocamento da pergunta para a noção de valor: "Nós questionamos o valor dessa vontade." Como visto ao longo desta investigação, o valor de

---

1042 JGB/BM, § 1 (trad. PCS). Sobre este aforismo Cf. GIACOIA JÚNIOR, 1997, p. 127-138.

1043 Cf. FW/GC, §344.

1044 Za/ZA, II, "Do imaculado conhecimento".

1045 Ibdem (trad MS)

uma vontade é medido pela conformidade desta ao sentido ascendente da vontade de poder. Neste sentido, o valor de algo se refere à capacidade ou incapacidade de favorecer o processo de autossuperação do singular. Como este processo só se determina à medida que o singular apropria-se e integra novas forças, expandindo sua malha vital, o valor de um valor é medido por este movimento expansivo ou complexificador inerente à ascensão do singular[1046]. Em outras palavras: Nietzsche mede o valor dos valores a partir da relação destes com a ampliação do campo ou espaço existencial de determinação do singular. Como seu campo existencial diz respeito ao espaço de desdobramento do jogo agonistico que determina seu corpo, um valor possui valor, caso ele favoreça o crescimento corporal do singular. No caso do valor da verdade, o problema esta em saber como a suposição da coisa-em-si relaciona-se com a dinâmica autossuperadora da vontade de poder. A chave para a compreensão desta relação encontra-se em um fragmento póstumo do ou tomo de 1887: "a vontade de verdade é somente a aspiração por um *mundo de estabilidade.*"[1047] A vontade de verdade nasce de uma vontade de poder que necessita de estabilidade a todo custo, por não suportar o fluxo permanente presente no jogo conflitivo da vontade de poder. A não suportação deste devir gera a necessidade de supor a coisa-em-si, como princípio estabilizador de uma existência em fluxo constante. O mundo verdadeiro é produto de um tipo psicofisiológico adoecido que não consegue integrar o devir como elemento necessário para sua elevação. Este mundo *falsifica* a efetividade da agonistica das forças e favorece a preservação de uma vontade de poder adoecida. Daí o vinculo da vontade de verdade com a moral de rebanho (dos escravos ou dos fracos) destacado por Müller- Lauter:

> (...) a vontade de verdade, em que se manifestou a veracidade enraíza-se na compreensão moral do mundo. Remete-se essa compreensão do mundo à vontade de poder dos fracos. Mas a vontade de verdade mesma pode ser, assim , apenas "um meio" *dessa* vontade de poder. A vontade moral, contudo, *oculta* a efetividade. Ela *engana* na medida em que pretende ser o *antagonismo* a todo querer-poder. Ela se serve da vontade de verdade para ocultar e enganar. Ao procurar emancipar-se da *vontade de engano*, reconhece que cresceu a partir de seu antagonismo e que, dito moralmente, só serviu até agora para "mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em estilo obrigatório para todos"[1048].

Se Nietzsche denuncia a falsidade da verdade engendrada pela vontade de verdade, ele assim o faz em nome da verdade da efetividade do jogo conflitivo da vontade de poder. Esta efetividade da vontade de poder passa a assumir o primeiro sentido positivo da verdade, na obra tardia de Nietzsche; ou seja, *verdade é a efetividade da dinâmica de realização da*

1046 Cf. Capítulo III, tópico 3.1.4.

1047 NF/FP 9 [60]. Cf. as considerações de Müller-Lauter sobre esta questão em MULLER-LAUTER, 2011, p.168-170.

1048 MÜLLER-LAUTER, 2011, p.168 (trad. modificada)..

vontade de poder. Isto se entende caso se leve em conta o fato de que por vontade de poder Nietzsche não entende um tipo de hipótese explicativa do mundo. A vontade de poder possui caráter ana-hipotético em sua obra. Ela é o principio de determinação da efetividade, no sentido já exposto na presente investigação. É neste sentido que Nietzsche pergunta em fragmento póstumo reproduzido anteriormente, ao tematizar o *amor fati*: "Quanto de verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?"[1049] A *verdade* significa aí a efetividade do livre jogo deveniente da vontade de poder. Ao conectar verdade e efetividade (vontade de poder), Nietzsche mostra que verdadeiro é o ente que existe em consonância com a dinâmica da efetividade. Por isso, em fragmento póstumo do outono de 1887, Nietzsche afirma: "verdade não é algo que existe e que tivesse que encontrar, descobrir – mas algo *a ser criado* e que dá nome para um *processo."* Como conclusão, ele afirma: "trata-se de uma palavra para a vontade de poder"[1050]. Se a verdade é a efetividade da dinâmica da vontade de poder, ela só pode ser um *processo* e não a descoberta de alguma propriedade *a priori* determinada do ente. Ela é processual, por causa da sempiternidade do jogo agonístico das forças, onde o real é criado. Conclusão: "a vontade de poder em referência à vontade de poder a ela contraposta é o 'veridicamente' efetivo"[1051] , a contraposição das vontades de poder (forças) é o que de fato é.

Desse primeiro sentido positivo do conceito de verdade surge o seu segundo sentido positivo. Trata-se de um sentido que emerge do singular que se determina segundo a dinâmica efetiva da vontade de poder. Eis o fragmento póstumo onde Nietzsche o caracteriza: " O critério da verdade está na elevação do sentimento de poder"[1052] Como já dito diversas vezes, o aumento de poder identifica-se com a intensificação da capacidade do afeto do comando que determina o singular integrar e hierarquizar a multiplicidade de forças que compõem seu corpo vital, sem obscurecer a agonística inerente à relação entre tais princípios perspectivísticos. Assim, o poder do singular aumenta, quando seu afeto do comando se potencializa, ao abarcar novas forças na constelação relacional que o determina. Trata-se do fenômeno da *autossuperação,* que expande a malha vital do singular, à medida que há potencialização do poder de comando da perspectiva hegemonicamente dominante. Se verdade e aumento de poder se identificam, então, quanto mais o singular expande sua malha vital e intensifica o poder de atuação de seu afeto do comando, mais verdade ele conquista.

1049 NF/FP 10 [3] do outono de 1887

1050 NF/FP 9 [91]. .

1051 MÜLLER-LAUTER, 2011,p.183 (trad. modificada).

1052 V.P,§534 (trad. modificada). Fragmento também citado por Müller-Lauter em MÜLLER-LAUTER, 2011, p.184.

Quando isto acontece, o singular amplia seu *poder interpretativo*, já que cada nova força apropriada é um princípio interpretativo. Ao mesmo tempo, esta integração "facilita" os desdobramentos ulteriores da existência do singular. Por outro lado, o aumento de poder do singular o fortalece par enfrentar novos embates com forças contrárias, ou seja, quanto mais verdade um singular conquista, mais ele está apto a participar do jogo conflitivo das forças.

As considerações anteriores, ainda que não sejam exaustivas, mostram o caráter polissêmico do conceito de verdade na obra nietzschiana. Contudo, somente a partir do conceito de vontade de poder Nietzsche conseguiu, devido ao perspectivismo inerente a este conceito, pensar a verdade de modo negativo e positivo. Quando sinônimo de mundo suprassensível ou coisa-em-si, a verdade possui caráter negativo, já que ela é resultado de uma ilusão engendrada por tipos vitais adoecidos. Nietzsche restitui sua crítica inicial à verdade presente em *Sobre a verdade e mentira*, a partir da dinâmica da vontade de poder. Por outro lado, ao identificar verdade e efetividade da vontade de poder e ao mostrar que verdade também significa aumento de poder do singular, Nietzsche conquista dois sentidos positivos da verdade, transvalorando o sentido positivo deste conceito em *O nascimento da tragédia*. Ora, somente a partir da ideia de elevação de poder de um singular pode-se pensar na verdade interpretativa de um texto, já que este, como já afirmado, nada mais é que um corpo relacional que se constitui segundo a efetividade da verdade de poder. Assim, para que se mostre a verdade de um texto, este deve ser exposto ao embate com diversas perspectivas antagônicas. No caso da presente investigação, a intensidade de sua verdade deve ser medida pela sua exposição a outras perspectivas *fortemente* antagônicas. Neste embate, aparece o grau de verdade de nossa investigação, ao mesmo tempo em que se abre o campo para que o resultado deste embate possa aumentar a verdade da própria investigação. É isto que deve ser intentado nesta seção. Somente uma *hermenêutica agonística* pode mostrar a verdade da presente investigação e ampliar seus horizontes interpretativos, fornecendo mais verdade a ela. Segue-se aqui inteiramente as conclusões de Abel acerca da relação entre verdade e interpretação:

> O grau de verdade de uma interpretação depende: (i) da *relevância* da interpretação para o indivíduo; (ii) da *consolidação* e da *firmeza* da interpretação no interior do corpo de interpretações; (iii) da *capacidade de coalizão* com outras interpretações; (iv) da aptidão de poder ser adotada na rede existente de interpretação;(v) da capacidade de poder *organizar* nossa experiência de um modo mais abarcante e simples do que o vigente; (vi) da força de poder contribuir para a *intensificação* da experiência; (vii) da entrega a perspectivas distintas e também conflitantes; e (viii) do *ultrapassamento de horizontes* de interpretações restritos e da capacidade de *abertura de novos*[1053].

Confrontar a interpretação heideggeriana de Nietzsche não é meramente refutar suas

---

[1053] ABEL, 2005, p.195.

premissas e/ou conclusões, mas mostrar até que ponto os resultados até o presente momento podem ser sustentados a partir de sua contraposição a uma perspectiva interpretativa diametralmente oposta à nossa. Será que a interpretação heideggeriana de Nietzsche possui o poder de aniquilação da nossa interpretação? Antes de começar a resolver este problema, algumas considerações devem ser realizadas em relação à interpretação heideggeriana de Nietzsche, pois assim conquistaremos clareza quanto ao percurso a ser seguido.

4.2 **O desafio Heidegger: delimitação hermenêutica do problema da confrontação**

Dentre as múltiplas interpretações da obra nietzschiana, parece que a de Heidegger não somente assume o caráter de "divisor de águas" na história da recepção de Nietzsche, como ainda hoje vigora como uma das mais importantes e desafiadoras interpretações. Como assinalou Mülter Lauter: "A despeito de seus pontos discutíveis, a interpretação heideggeriana de Nietzsche exerceu capital influência, que ainda perdura, não só sobre as leituras de Nietzsche na Alemanha, mas também na França e nos Estados Unidos"[1054]. A importância desta interpretação deve-se a diversos elementos que lhe são peculiares. Dentre estes deve-se aqui destacar dois: a) A apropriação da obra nietzschiana como obra filosófica e b) a desconstrução das abordagens científicas da obra nietzschiana. No que concerne ao primeiro elemento, deve-se observar que Heidegger foi o maior responsável por inscrever Nietzsche nos átrios da filosofia, libertando-o da pecha de literato ou de livre-pensador. Exemplo disto é o modo como Heidegger apropria-se de *Assim falou Zaratustra.* Considerando-a obra filosófica e não literária, Heidegger liberta-se da ideia de que os discursos de Zaratustra e as imagens presentes nesta obra são *símbolos,* no sentido de que referir-se-iam a sentidos não presentes à primeira vista no campo de manifestação de sua narrativa. Neste sentido, tudo em *Assim fala Zaratustra* assinala um modo de mostração do ente enquanto tal. Disto, advém o grande desafio de ler uma obra como esta: "Imagens sensíveis só falam para aquele que tem a força conformadora para a configuração do sentido"[1055]. Ler *Zaratustra* é ter de colocar-se no lugar de gênese de um sentido configurador do ente manifesto a partir de imagens sensíveis. A *dessimbolização heideggeriana* de Nietzsche tem como propósito mostrar que Nietzsche não é a voz da falta de rigor de pensamento, de um certo tipo de negação da logicidade dos

---

1054 MÜLLER-LAUTER, 2005, p.54.

1055 N.I, p.233.

discursos filosóficos, mas, sobretudo, aquele que pensa o sentido de ser do real através de imagens sensíveis, aforismos e fragmentos, onde o lógos filosófico fala intensamente e desafiadoramente. Os modos como Nietzsche registra seu pensamento não são sinais de pobreza de pensamento, mas um desafio de pôr-se a escuta do modo como o real ganha voz neste tipo de obra filosófica. Por outro lado, Heidegger retira a obra nietzschiana do horizonte interpretativo das ciências modernas. Para Heidegger, Nietzsche definitivamente não pode ser considerado como pseudo ou proto-cientista. Ele é a voz filosófica de um modo de mostração do mundo, e não autor de teses explicativas do modo de funcionamento dos objetos mundanos. É neste sentido que Heidegger faz questão de desconstruir a interpretação biologista da obra nietzschiana[1056]. Mas foi na crítica à chamada prova científica do eterno retorno do mesmo que Heidegger mostrou de modo mais claro que Nietzsche não está interessado, como a ciência, em explicar o funcionamento de campos objetuais; ele tematiza o ser do ente como um todo. Nas suas palavras:

> Nietzsche não se perdeu em meio à ciência da natureza; foi a ciência da natureza daquela época que se desgarrou sim, de uma maneira digna de questão para o interior de uma filosofia digna de questão. Com isso, o curso das provas relativas à doutrina do eterno retorno não se acha submetido em parte alguma ao tribunal da ciência da natureza; e ele não se acha submetido a um tribunal nem mesmo quando "fatos" oriundos das ciências naturais acabam por falar contra o seu resultado; pois o que são os "fatos" da ciência natural e de toda ciência senão determinados fenômenos, interpretados segundo princípios expressos, implícitos ou mesmo absolutamente desconhecidos de uma metafísica, isto é, de uma doutrina do ente na totalidade ?!?
> Por isso, a fim de se manter afastada a deturpação do curso de pensamento nietzschiano levada a termo por meio da interpretação científico-natural, não é nem mesmo necessário apontar para o simples fato de as reflexões nietzschianas jamais se limitarem à esfera do conhecimento alcançado pela física ou por uma outra ciência natural qualquer. Seu pensamento trata muito mais do todo do ente[1057].

Sem pretensões científicas e sem ser simples literato-poeta, Nietzsche é filósofo e, por isso, fala do ente como tal. Como filósofo, põe-se nele em questão a articulação do ente com o logos. Se, por um lado, esta postura de Heidegger em relação a Nietzsche é emancipadora, por outro, ela o inscreve no modo peculiar de determinação da história da filosofia, marcado essencialmente pela metafísica. Como ainda deve ser elucidado, Heidegger articula Nietzsche com a história da filosofia, assinalando sua singularidade em relação à *continuidade* da metafísica, o que equivale a dizer que, para Heidegger, Nietzsche é singular por mostrar de um novo modo o antigo caráter metafísico que determina a história da filosofia, ou seja, Nietzsche não é a voz de uma linha de fuga em relação ao caráter metafísico da história da

---

1056 Heidegger menciona explicitamente a leitura de Ludwig Klages de Nietzsche em N.I, p. 23. No entanto, a desconstrução de seu biologismo foi realizado em N.I, p. 402-410 .

1057 Ibdem, p.289-290.

filosofia, mas o seu perpetuador. Justamente isto tornou-se problemático na história da interpretação da obra nietzschiana. Deleuze, por exemplo, ainda que não o faça explicitamente, rejeita peremptoriamente a interpretação heideggeriana de Nietzsche, mesmo que haja certa convergência de alguns elementos de ambas interpretações. Deleuze considera alguns aspectos de obra nietzschiana que ainda a inscreve e a mantém no horizonte da tradição. Na obra de juventude, por exemplo, Nietzsche ainda pensa Dionísio como aquele que "'resolvia' ainda a dor"[1058]. Trata-se de uma atitude sintomática. Ao resolver a dor, Dionísio seria aquele que conduziria o múltiplo à "unidade primitiva", suprimindo a dor da individuação do Uno-originário. A alegria não aconteceria na afirmação do múltiplo, mas na sua correção. Consequentemente, o "primeiro Dionísio" nada mais é que sintoma de uma compreensão metafísica do mundo, que pensa o múltiplo como culpado e objetiva pagar esta dívida do mundo com a correção metafísica de sua constituição. Se isto se manifesta no "primeiro Dionísio", Deleuze perceberá no desdobramento de sua obra a conquista de elementos que rompem o modo de valoração metafísico. Nietzsche seria responsável por criar um pensamento que afirma, simultaneamente, as forças ativas e a vontade de poder afirmativa, esta funcionando como elemento diferencial das forças e hierarquizador das mesmas. Por isso, Nietzsche teria conquistado um pensamento que afirma o devir do múltiplo e a inocência do devir. Isto o colocaria fora da metafísica, cujo móvel estruturador é a supremacia das forças reativas e da vontade de poder negativa.

De outro modo, Müller-Lauter nega parcialmente a ideia de um Nietzsche metafísico. Este comentador, que talvez tenha sido o principal responsável pelo atual desenvolvimento das pesquisas da obra nietzschiana, deparou-se com a interpretação heideggeriana de Nietzsche e buscou romper com diversos de seus elementos. No ensaio *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche,* considerado por Müller-Lauter seu mais importante escrito, este comentador rejeita parcialmente a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Por um lado, Müller-Lauter se opõe a Heidegger pelo fato de sua [de Heidegger] interpretação da vontade de poder partir "da unidade da vontade de poder, que se mantém e se supera a si mesma"[1059]. Isto seria compreender a vontade de poder a partir da ideia metafísica de unidade, desconsiderando o caráter polissêmico deste conceito, que afirma, de um lado, o modo de ser de cada força e, de outro lado, a unidade relativa presente nos arranjos de força. Ao acentuar o

---

1058 DELEUZE, 2001, p.26 .

1059 MÜLLER-LAUTER,1997, p. 70 .

caráter deveniente e plural da vontade de poder[1060], Müller-Lauter estaria discordando abertamente da compreensão heideggeriana deste conceito fundamental de Nietzsche. Entretanto, Müller-Lauter discorda de Heidegger *somente* se for levado em conta o conceito nietzschiano de metafísica como *teoria dos dois mundo.* Se, porém, em sentido lato, compreende-se por metafísica a tematização do ser do ente, então, Müller-Lauter considera Nietzsche um metafísico. Ao mesmo tempo, ele afirma que, se for levado em conta o conceito heideggeriano de metafísica enquanto esquecimento do ser, pode-se considerar Nietzsche como um metafísico mais elevado. Por isso, Nietzsche pode, segundo Müller-Lauter, ser inscrito na história da metafísica, até mesmo na metafísica da subjetividade. Nas suas palavras:

> Do pensar não-metafísico de Nietzsche, falo apenas quando apresento, de modo imanente, seu entendimento de metafísica. Se compreendermos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico. Então há que se atentar também para os sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche: "o todo" só é dado ainda como "caos", o ente enquanto tal não é mais "fixável". Se, com Heidegger, interpretamos metafísica em sua 'essência' como esquecimento do ser, então a metafísica de Nietzsche, na qual "ser" vale como mera ficção, representa uma espécie de metafísica mais elevada. Em todo caso, concordo com Heideggter na medida em que não estou disposto a excluir Nietzsche da historia da metafísica, até mesmo da metafísica da subjetividade(...)[1061]

Se Deleuze e Müller-Lauter tentam pensar Nietzsche de outro modo que Heidegger, este não aparece como *alvo explícito* contra o qual se voltam suas interpretações. Esta oposição peremptória e veemente pode ser vislumbrada no famoso encontro entre Gadamer e Derrida, realizado em Paris, em 1988, que buscava uma aproximação entre hermenêutica e desconstrucionismo, a partir da tematização mútua da obra *Nietzsche,* de Heidegger[1062]. Se a interpretação gadameriana de Nietzsche corrobora a ideia heideggeriana de que Nietzsche consuma a metafísica da subjetividade, Derrida afirma o contrário: Nietzsche posiciona-se fora da metafísica da subjetividade e Heidegger continua movendo-se em seu horizonte. Pode-se dizer que a leitura derridiana de Nietzsche movimenta-se a partir de uma franca oposição e negação da interpretação heideggeriana deste filósofo. Já em *Éperons: Les styles de Nietzsche*[1063], Derrida empreende uma crítica à hermenêutica, ao abordar um polêmico fragmento póstumo de Nietzsche que diz: "Esqueci meu guarda-chuva" e também ao aproximar-se da ideia de mulher na obra de Nietzsche, que se apresenta como efetivo jogo de

---

1060 Cf. MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 39-73.

1061 MÜLLER-LAUTER, 1997, p.72. nota 34 .

1062 Os textos do encontro encontram-se em FORGET, 1984. Cf. também CRAGNOLINI, 2003.

1063 Cf. DERRIDA, 1978.

máscaras ou simulacros, manifestando uma experiência de não-identidade. Neste escrito, como afirmou Cragnolini, "Fragmento e mulher desbaratam as tentativas de apropriação de uma vontade da busca e da compilação do sentido"[1064]. A ausência de questões como estas na abordagem heideggeriana de Nietzsche assinala, segunda Derrida, o fato de Heidegger mover-se ainda no interior da experiência de horizontes de sentido que alijam total alteridade de seu poder de assimilação e apropriação. Este horizonte de sentido reduz tudo à sua necessidade e anula o encontro ou a abertura à inabarcabilidade do outro enquanto o que não se adéqua ao horizonte global de sentido que conduz uma interpretação. A hermenêutica elimina a experiência do risco de abrir-se ao outro. A obra *Nietzsche*, de Heidegger, perpetua esta característica neutralizadora da hermenêutica. E isto se evidencia já nas críticas heideggerianas às interpretações políticas de Nietzsche promovidas por Bäumler, que descartava a importância do eterno retorno para uma reta valorização da doutrina da vontade de poder[1065], além das interpretações irracionalistas e biográficas da obra nietzschiana. Na ótica derridiana, estas críticas de Heidegger estão a serviço de uma interpretação monolítica e monológica de Nietzsche, que reduziria uma pluralidade de elementos da obra deste filósofo a um esquema rígido formado pela co-pertença de alguns de seus conceitos. Nietzsche teria, em última instância, pensado um só pensamento e este pensamento único tornar-se-ia visível a partir de alguns conceitos fundamentais de sua obra. Isto mataria o caráter perigoso do pensamento nietzschiano, que se constrói a partir de uma projeção de si a diversas alteridades, elevando a auto-diferenciação a elemento essencial de sua obra[1066]. Por isso, Derrida destaca o fato de Heidegger descartar a questão do tema da autobiografia presente na obra nietzschiana. Na autobiografia nietzschiana, o que está em questão não é um pensamento de um sujeito que representa sua própria história com fidelidade objetiva. Em *Ecce Homo,* por exemplo, fica clara a interpenetração entre vida e pensamento. Nesta obra, Nietzsche não é o sujeito que descreve as variações temporais de sua identidade subjetiva. Antes, *Ecce Homo* apresenta a pluralidade de Nietzsche nascendo com a variação de perspectivas e pensamentos que surgem na obra. Nietzsche aparece aí com uma variação de "eus" que surgem e morrem em cada obra e a cada passo de sua trajetória de vida. Conjugando nascimento e morte, *Ecce Homo* dá voz à *autobiothanatografia* de Nietzsche[1067]. Ao conectar pensamento, vida, morte e obra, Derrida

---

1064 CRAGNOLINI,2003, p. 291.

1065 Cf. N.I, p. 21-23.

1066 Cf. DERRIDA, 1998, p. 60.

1067 Cf. as considerações de Cragnolini em CRAGNOLINI, 2003,p. 293-295.

mostra que Nietzsche é um nome-próprio-não-próprio, pois é uma multiplicidade que se faz e se desfaz no devir de sua vida e obra, quebrando a ideia de identidade e de posse de si mesmo, ao mesmo tempo que cria uma filosofia que se constitui por meio da alteridade e como alteridade a toda hermenêutica apropriadora e alijadora da *différance.* Isto faz de Nietzsche um desconstrutor da *metafísica da presença* e um pensador da *outredade,* contrariando o "autós", que caracteriza todo pensamento identitário da tradição[1068].

A polêmica em torno da interpretação heideggeriana de Nietzsche se agudiza, caso levemos em conta o fato de que Heidegger não interpreta Nietzsche univocamente. Não há *um* Nietzsche de Heidegger, mas Nietzsche*s* de Heidegger. Além disso, deve-se levar em consideração que estes Nietzsche*s* estão duplamente condicionados por Heidegger. O primeiro condicionamento refere-se às duas fases do pensamento heideggeriano, antes e depois da *Kehre.* Nietzsche assume contornos diferentes em cada momento da obra heideggeriana. O segundo condicionamento diz respeito às possibilidades interpretativas que se abrem em cada momento de sua obra. Neste sentido, cada fase da obra de Heidegger descerra um horizonte interpretativo determinado onde os autores da tradição se lhe mostram. Dentro destes horizontes, inúmeros elementos e aspectos da obra heideggeriana podem ser apropriados e interpretados. Esta variação interpretativa é determinada por um horizonte comum. Assim, os acentos e conceitos podem variar, mas são determinados por um eixo hermenêutico comum. É neste sentido que se pode compreender a conjugação de críticas e apologias a Nietzsche empreendidas certas vezes por Heidegger, quando assinala certa insuficiência em seu pensamento e também sua riqueza. Exemplo notório disto pode ser visto no modo como Heidegger refere-se a Nietzsche em *Introdução à fenomenologia da religião* e em *Ser e tempo.* Acompanhemos, sinteticamente, esta variação interpretativa.

A obra *Introdução à fenomenologia da religião* faz somente uma referência a Nietzsche, no parágrafo 31, presente no seu quinto capítulo. Este parágrafo aborda justamente o "sentido referencial da religiosidade cristã"[1069]. O sentido referencial da vida cristã diz respeito aos campos intencionais que se descerram no interior da intencionalidade de base da vida fática cristã. Segundo a argumentação da obra, o sentido referencial da vida fática cristã não se identifica com o mundo circundante onde existe o cristão. Este aparece como o

---

[1068] Sobre a interpretação derridiana de Nietzsche. Cf. CRAGNOLINI, 1994 e também CRAGNOLINI, 2009. Esta segunda obra, composta por um conjunto de artigos, é resultante do modo como a autora apropriou-se do desconstrucionismo derridiano para pensar questões nietzschianas.

[1069] IFA, §31.

“espaço” onde se move cotidianamente o cristão e também é ele a condição de possibilidade do *tornar-se cristão.* À medida que irrompe o modo de ser cristão, este gera uma certa ruptura ou crise no mundo circundante. Desta ruptura existencial surge um si mesmo do cristão e um novo espaço existencial, que Heidegger denomina de “mundo próprio”[1070]. Este mundo é o correlato que se descerra com o sentido da vida fática cristã. Ao buscar “determinar o sentido referencial da religiosidade cristã originária em relação ao mundo circundante, mundo compartilhado e mundo próprio”, Heidegger insere-se no lugar da gênese da vida fática cristã, que não é outro senão o *si-mesmo* do ser-aí. Por isso, “é necessário distinguir também o si-mesmo do mundo próprio”[1071]. Esta preocupação de Heidegger assenta-se em dois pressupostos. O primeiro é de ordem metodológica. Se o sentido referencial da vida fática determina-se pelo sentido existencial que caracteriza um modo de ser do ser-aí, então, no caso da vida fática cristã, somente explicitando o si mesmo deste tipo de vida fática pode-se entender a refencialidade do mundo próprio cristão. Ao mesmo tempo, o mundo próprio cristão engendra um obscurecimento do lugar de gênese de seu campo intencional, que não é outro senão e ser do ser-aí. Por isso, é necessário correlacionar mundo próprio cristão e si próprio. Por outro lado, o próprio epistolário paulino, analisado por Heidegger para descrever fenomenologicamente a vida fática cristã, assinala que “a preocupação com o mundo próprio leva consigo a *aparência*”[1072]. Sob a ótica do *sentido* que orienta a vida fática cristã, o *mundo próprio* é um espaço de possível queda do ser-aí e não somente o espaço do livre desdobramento do modo de ser autêntico cristão. É por isso que Heidegger ressalta que os termos espírito, alma e carne compõem o epistolário paulino, para que se possa dar conta das possíveis experiências de inautenticidade da vida fática cristã, quando se instaura a *queda* no mundo próprio cristão. O mundo próprio não é necessariamente o espaço correlato à vida fática cristã autêntica, mas o lugar em que são possíveis inúmeros modos de desdobramento desta mesma vida, seja propriamente ou impropriamente. Consequentemente, o mundo circundante do qual fala Heidegger é o espaço significativo que não possui qualquer relação com o sentido da vida fática cristã, porém, aparece como condição de possibilidade de seu surgimento.

Heidegger chama a atenção para uma passagem da primeira epístola paulina aos coríntios. O verso em questão diz: “Cada um permaneça na vocação em que foi chamado” (1

1070 Idem.

1071 Idem.

1072 Idem.

Cor 7, 20). Heidegger observa: “No chamado em que alguém está deve permanecer”[1073]. Eis o paradoxo: o cristão já está determinado por um modo de vida em relação ao qual ele deve empenhar-se por permanecer. Ele já está em meio ao que ele deve buscar estar. Isto só pode ser compreendido a partir da supressão das hipóstases ontológicas que fornecem um modelo de identidade substancial, que não precisa ser reconquistada para que ela conserve-se vigente. Este tipo de *conservação existencial* foi encontrado por Heidegger na primeira epístola paulina aos Tessalonicenses. Heidegger valoriza alguns elementos presentes na saudação inicial de Paulo aos tessalonicenses: “Com efeito, vos tornastes imitadores nossos e do Senhor, tendo recebido a palavra, posto que em meio de muita tribulação, com alegria do Espírito Santo, de sorte que vos tornastes o modelo para todos os crentes na Macedônia e na Acaia” (1 Ts 1,6-7). Um verso antes, Paulo afirma: “porque o nosso evangelho não chegou até vós tão-somente em palavra, mas, sobretudo, em poder, no Espírito Santo e em plena convicção, assim como sabeis ter sido o nosso procedimento entre vós e por amor a vós” (1 Ts 1,5). Estes versos só podem ser fenomenologicamente compreendidos, caso sejam remetidos ao episódio de “Atos dos Apóstolos”, onde Paulo e Silas anunciaram o evangelho em Tessalônica e alguns foram persuadidos e uniram-se a eles (At 17,1-9). Para Heidegger, o pôr-se ao lado de Paulo e Silas é um comportamento que deflagra o *como* situacional da comunidade cristã da Tessalônica. Este colocar-se ao lado é, em última instância, uma transformação existencial que faz dos tessalonicenses seres-aí que se conformam existencialmente do mesmo modo que Paulo e Silas. Justamente esta transformação existencial é o alvo primário da análise de Heidegger. Este a vê caracterizada em 1 Ts 1,6-7, quando Paulo fala do “tornar-se” dos tessolanicenses: “vos tornastes imitadores nossos e do Senhor” e “vos tornastes o modelo para todos os crentes na Macedônia e na Acaia”. Deste tornar-se surge um *saber existencial:* “sabeis ter sido o nosso procedimento entre vós e por amor de vós”. O *tornar-se cristão (Christgewordenseins)* funda um saber sobre este modo de ser e sobre a vida fática daqueles que se determinam pelo seu sentido. O que está em jogo aí é “o como do comportar-se”[1074]. Este *como* não é um estado definitivo. Antes, ele aparece em uma compreensão histórico-realizadora”[1075], ou seja, o *como* aparece no desdobramento histórico-temporal da vida fática do ser-aí crente. Trata-se do que poder-se-ia chamar de *processo existencial:* somente na compreensão realizadora deste sentido que determina

---

1073 Idem.

1074 Ibidem,§25.

1075 Idem.

existencialmente o cristão o tornar-se cristão pode ser entendido. Tornar-se cristão, então, é um processo de conquista e reconquista temporal do sentido da vida fática cristã. Por isso, ele nunca se estabelece definitivamente e está sob o perigo ou "tribulação" (1 Ts 1,6), podendo perder-se a qualquer momento. No horizonte compreensivo do tornar-se cristão, instaura-se um saber acerca do sentido do mundo que se abre como correlato deste modo de ser da existência.

No tornar-se cristão, os tessalonicenses superaram os ídolos e converteram-se a Deus: "deixando os ídolos, vos convertestes a Deus, para servidores o Deus vivo e verdadeiro" (1 Ts 1,9). Os ídolos não são objetos *a priori* determinados, mas o referencial que se abre *para* um modo de ser fora da autenticidade da vida fática cristã. Ao mesmo tempo, o Deus que aparece para o tornar-se cristão não é um ente simplesmente à vista entre os demais. Pois: "Trata-se de uma decadência da compreensão autêntica, quando se toma Deus como objetualidade de especulação"[1076]. O saber acerca de Deus é pré-temático e articula-se com o sentido da vida fática cristã. Por isso, não há ídolos objetivos para o tornar-se cristão. Ora, se Deus se apresenta para o ser-crente, então, sua relação com o Cristo vivo não pode ser de espera pelo seu retorno objetivo ao planeta Terra. A temporalidade do tornar-se cristão, onde Deus se apresenta ao crente, conjugar-se intimamente com a *parousía* de Cristo e com a essência da escatologia paulina, mas, como já mostrado na introdução[1077], Heidegger não compreende a escatologia e *parousia* medianamente e objetivamente. Para o saber do ter-se-tornado cristão, a volta de Cristo já está vigente para a fé vigilante, que não busca o conforto da ausência de conflito de uma existência que se estrutura fora da vida fática cristã. Por isso, Heidegger afirma: "Para os cristãos, no entanto, *parousía* significa: 'a reaparição do Messias já manifesto'"[1078]. A vida fática cristã, ao não se adequar à "tranquilidade do mundo" e ao perfazer-se em tensão com Satanás, que aparece como possibilidade de decadência da autenticidade da vida cristã, já antecipa a presença de Cristo. No entanto, se a possibilidade de decadência é sempiternamente vigente, então, é necessário *vigiar*, para que Cristo sempre volte. Cristo retorna a cada novo momento *para* o crente que vive autenticamente o tornar-se cristão.

A partir dessas condições, Heidegger interpreta a relação do cristão com o mundo. Em jogo está a seguinte passagem da epístola de Paulo aos Romanos: "E não vos conformeis com

---

1076 Idem.

1077 Cf. Introdução, tópico 3.2.

1078 EPA/IFA, §26.

este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus" (Rm 12,2). Para Heidegger, a não conformação com o mundo diz respeito sobretudo à não absorção no modo de ser decadente da vida fática cristã, onde a vigilância do crente torna-se vigente, para preservar o tornar-se cristão. Ao perpetuar o tornar-se cristão, o sentido referencial do mundo circundante onde acontece a convivência com outros seres-aí não se deteriora. Por isso, o ser cristão não metamorfoseia os referenciais significativos do mundo circundante. Consequentemente, o crente não tem como sair do mundo, mas somente consegue não ser determinado pelo seu poder prescritivo. É por isso que Heidegger afirma: "o cristão não sai do mundo. Se ele é chamado a ser escravo, então ele não deve sucumbir à tendência de poder conquistar algo mediante o aumento de sua liberdade para seu ser. O escravo deve continuar a ser escravo. É indiferente em qual significado circomundano ele se encontra". Conclusão: "Essas direções de sentido conduzem ao mundo circundante, ao chamamento e àquilo que se é (mundo próprio), não determinam de maneira alguma e faticidade do cristão. (...) A significância do mundo circundante se transformará em bens temporais mediante o ter-se tornado"[1079]. O cristão existe em meio às requisições do mundo circundante, porém, a partir de um sentido que provém do ter-se tornado cristão, que não se reduz a este mundo. O "não se conformar ao mundo" afirmado por Paulo não tem portanto sentido moral, mas existencial. Impele à manutenção existencial da tensão entre o tornar-se cristão e a decadência. Disto decorre a objeção que Heidegger faz à interpretação nietzschiana de Paulo:

> O complexo de Paulo *não* deve ser entendido *eticamente.* Por isso trata-se de um desconhecimento quando Nietzsche o denomina de ressentimento. Isso de modo algum pertence a esta esfera. Nesse complexo não é possível tratar de ressentimento. Caso se interprete desse modo, então se evidencia que não se entendeu absolutamente nada[1080].

O que Heidegger chama nessa passagem de "complexo de Paulo" nada mais é que o complexo de referências que emergem intencionalmente da vida fática cristã. A relação deste complexo com o mundo circundante não é da ordem moral. A fala de Paulo aparece como conjunto de *indicativos formais*[1081], pois ela exige a transformação do sentido da vida fática do ser-aí para que seu conteúdo venha à baila e uma efetiva compreensão aconteça. Se Paulo fala de não conformação ao mundo, o sentido desta fala aparece somente para uma determinada articulação existencial do ser-aí que suspende o poder prescritivo e apaziguador

---

1079 Ibidem, §31.

1080 Idem.

1081 Cf. HEBECHE, 2005, p.315-355.

do mundo circundante. Trata-se, portanto, de um *discurso existencial*, sem pretensão de objetivação do mundo. Consequentemente, a não conformidade ao mundo não pode identificar-se com a negação do mundo sensível em nome de qualquer tipo de mundo suprassensível. Isto significa dizer que, para Heidegger, os indicativos formais paulinos não têm relação com qualquer tipo de metafísica. Tal compreensão do epistolário paulino rejeita radicalmente a compreensão nietzschiana de Paulo, como sendo aquele que negou o sentido originário do evangelho (*disangelista*), fundando as bases da metafísica cristã, ao transferir o reino dos céus como estado do coração para um plano metaempírico, ao ser alcançado após a morte, por aqueles que conformaram suas existências em consonância com o modo de avaliação dos antigos sacerdotes judaicos[1082]. Como o suprassensível é sintoma de um determinado corpo vital, este corpo tem de ser adoecido, porque não suporta o modo de ser da efetividade, pois precisa ficticiamente inventar um ultra-mundo para suportar a existência. O móvel que estrutura este processo criativo é justamente o *ressentimento* enquanto ódio à dinâmica de ser do mundo. Paulo, neste caso, é o nome do tipo paradigmático do ressentimento cristão. Ora, ao pensar fenomenologicamente a fala de Paulo, Heidegger desestrutura a compreensão nietzschiana deste apóstolo. Só existiria ressentimento, se existisse tentativa de criar um mundo suprassensível. Como em Paulo toda sua fala aparece como indicativo formal, ela acena para um tipo de conformação da vida fática onde a *parousía* é a cada vez antecipada e a presença de Deus inscreve-se na existência. Conclusão: o Paulo de Heidegger rejeita por completo o Paulo de Nietzsche.

Se em *Introdução à fenomenologia da religião* Heidegger menciona Nietzsche para opor-se radicalmente à sua interpretação da mensagem paulina, em *Ser e tempo*, a menção a Nietzsche parece ter outro sentido. Como percebeu Taminiaux, as duas referências que Heidegger faz de Nietzsche em *Ser em tempo* (§§ 53 e 76) "não são acompanhadas por qualquer distanciamento, qualquer reserva, qualquer debate, qualquer esboço de crítica. Além disso, nos dois casos, a referência a Nietzsche sobrevém num momento decisivo"[1083]. Nietzsche aparece, portanto, como figura emblemática para esclarecer dois momentos importantes do desenvolvimento da analítica existencial do ser-aí, como caminho imprescindível para o projeto da ontologia fundamental, que, por sua vez, submete-se à *Seinsfrage*, ou seja, à questão do esclarecimento do sentido do ser enquanto tal. Ainda que

---

1082 Cf. AC/AC, §42 e as nossas considerações no último capítulo, tópico 3.2.4, B.

1083 TAMINIAUX, 2001, p.197.

aqui não seja o lugar para expor com profundidade e detalhes os pressupostos implicados nas duas referências a Nietzsche em *Ser e tempo,* deve-se ao menos tentar assinalar alguns elementos da analítica existencial que possibilitem compreender *como* Nietzsche favorece ao desdobramento da fenomenologia heideggeriana. A passagem em questão do parágrafo 53 de *Ser e tempo* aparece no seguinte contexto:

> A possibilidade mais própria e irremissível é *insuperável (unüberholbar).* O ser para essa possibilidade faz o ser-aí compreender que ante si e como possibilidade extrema da existência se acha a renúncia de si. Contudo, o antecipar não escapa da sua insuperabilidade, como o faz o ser para a morte impróprio, senão que se põe em *liberdade para* ela. A liberação antecipadora *para* a própria morte liberta do estar perdido entre as possibilidades fortuitas que se nos precipitam, e nos faz compreender e eleger pela primeira vez de modo próprio as possibilidades fáticas que se antepõem à possibilidade insuperável. O antecipar abre à existência como possibilidade extrema a tarefa de sua propriedade, quebrando assim todo enrijecimento da existência já alcançada. Antecipando, o ser-aí evita recuar atrás de si e do poder-ser já compreendido, evitando "tornar-se velho demais para sua vitória" (Nietzsche). Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas desde *o fim,* quer dizer, compreendidas como *finitas,* o ser-aí afasta o perigo de não reconhecer, em virtude de sua compreensão finita da existência, as possibilidades superáveis da existência dos outros, ou bem forçá-las, mal-interpretando-as, a enquadrar em sua própria existência – endossando assim à sua mais própria existência fática[1084].

Essa passagem extremamente complexa condensa uma miríade de elementos pertencentes ao ser-aí descritos fenomenologicamente anteriormente em *Ser e tempo.* Pertencendo ao primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e tempo,* cujo título é "Ser-aí e temporalidade", o parágrafo 53 aparece como conclusivo. Seu título é "O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio". Como fica portanto evidente, a preocupação de Heidegger é inscrever a morte na *existencialidade* do ser-aí. Ora, isto implica a necessidade de se resignificar o conceito de *existência,* já que se este for identificado com a ideia de uma presença simplesmente à vista do ente humano, então, não haveria razão que justificasse o esforço heideggeriano de inscrever a morte na existência do ser-aí, pois, como *se* sabe, toda realidade humana é mortal, já que um dia ela deixará de ser. O *memento mori* é mesmo uma das únicas certezas que o homem tem em vida, pois estar vivo é justamente compreendido como o conjunto de momentos que precedem à morte ou o hiato que separa e distingue nascimento e morte. Entretanto, esta ideia de morte só seria concebível *se* o que Heidegger chama de existência se identificasse com a ideia de *simples presença.* Justamente isto é negado com Heidegger. Por isso mesmo, Heidegger promove uma dupla desconstrução semântica. Ao identificar ser-aí (*Dasein*) e existência (*Existenz*), Heidegger, à primeira vista, apresenta uma tautologia, pois, na língua alemã, o termo *Dasein* significa justamente existência. Ora, quando Heidegger afirma que *"A 'essência' do ser-aí está em sua*

[1084] SZ/ST, §53.

existência"[1085], ele está apresentando a estrutura intencional de base do ente que somos. Somos existentes porque não somos uma mônada cerrada em si mesma de modo solipsista; já estamos fora (*ek-sistere*) de nós mesmos, lançados em um campo ontológico dentro do qual conquistamos nosso ser, a partir da assunção e desdobramento de determinadas possibilidades de ser[1086]. Este campo identifica-se com o mundo[1087], ou seja, com o suporte ontológico de nossos comportamentos. Como ainda deve ser explicitado, o campo que o mundo é identifica-se com o horizonte descerrador da totalidade do ente, o que leva o ser-aí a mover-se nos interstícios de uma determinada compreensão do ser enquanto tal e do ser dos entes que vêm ao seu encontro na lida ocupacional e na preocupação com outros seres-aí[1088]. Por este motivo, somos um *Da-sein*, isto é, a adjunção do verbo ser e de uma partícula locativa. O *aí* que somos (Da) é o lugar onde o ser torna-se vigente, desvelando o espaço mundano onde aparecem os entes em geral[1089]. Como esta abertura de mundo não é posicionada pela subjetividade egóica do ser-aí, a relação entre ser-aí e mundo é intencional. Porquanto ser-aí é ser-no-mundo, no sentido de que o mundo é o correlato intencional da existência[1090], o ser-aí não possui qualquer propriedade quididativa. Por isso mesmo, o ser-aí possui o caráter modal do *poder-ser* (*Seinkönnen*)[1091]. Ser poder-ser significa sobretudo não possuir propriedades ontológicas previamente constituídas. O que o ser-aí é já é resultado da concreção de possibilidades ou modos de ser que são projetados pelo poder-ser que o constitui. Entretanto, Heidegger assinala uma dupla possibilidade de articulação do nosso poder-ser-no-mundo, a saber, segundo a *propriedade* ou segundo a *impropriedade*[1092]. De início e na maioria das vezes, o ser-aí determina-se impropriamente na existência porque operacionaliza modos de ser legados pelo seu mundo fático[1093]. O sentido que articula suas possibilidades de ser determina-se não em virtude de si mesmo, mas em virtude dos "outros". Estes "outros", não sendo ninguém singular, é a "voz" da sedimentação dos significados e sentidos do mundo fático dentro do qual cada ser-aí desdobra seu poder-ser. Sedimentado, o mundo impessoal

---

1085 Ibidem, §9 ("*Das 'wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*"). CASANOVA, 2006,§ 1, A.

1086 Cf.Ibidem,§31.

1087 Cf.Ibidem,§18.

1088 Cf.Ibidem,§26 e DUARTE, 2011, p. 337-430.

1089 Cf. CASANOVA, 2006, p.12

1090 Cf.SZ/ST,§12.

1091 Cf.Ibidem,§ 31 e REIS, 2008, p. 118-126.

1092 Cf.Ibidem,§ 9.

1093 Cf.Ibidem,§ 27 e 38.

tende a obnubilar o caráter de poder-ser do ser-aí, porquanto sua compreensão de si e da totalidade passa a determinar-se a partir da ideia prévia de que todo ente é dotado de propriedades previamente dadas, inclusive o próprio ser-aí[1094]. Consequentemente, o ser-aí passa a compreender-se como uma coisa (*res*) entre coisas. Como coisa, tudo que o homem é passa a resultar da atualização de propriedades potenciais previamente presentes em seu ser (faculdades, acidentes, essência). Suas possibilidades de ser deixam de aparecer *como* simples possibilidades, o que equivale a dizer que obscurecem sua finitude. Para esta compreensão, a existência do ser-aí é o contrário da sua morte e, enquanto o ser-aí existe, ele é incompleto, pois sempre ainda é possível atualizar alguma potencialidade virtualmente presente em seu ser. A existência é, neste sentido, o ínterim entre nascimento e morte. Ora, a partir do fim da primeira seção de *Ser e tempo,* Heidegger já havia mostrado o mecanismo de alienação presente no existir impróprio e já explicitara o caráter de poder-ser do ser-aí. Por isso, ao tomar como fio condutor da analítica existencial a existência impessoal do ser-aí, abriu-se para ele a necessidade de determinar fenomenologicamente o seu (do ser-aí) modo de ser próprio, onde a existência assume sua totalidade e finitude e a morte deixa de ser vista como a antítese da existência, como um acontecimento extrínseco futuro, que nada tem a ver com o existir de cada ser-aí. Justamente este é o contexto onde se insere a passagem acima reproduzida do parágrafo 53 de *Ser e tempo* e onde faz sentido citar uma passagem de Nietzsche. Esta aparece quando Heidegger está elaborando sua descrição do sentido existencial da morte e da ideia originária de totalidade do ser-aí.

"A possibilidade mais própria e irremissível *é insuperável"*. A possibilidade mais própria é a possibilidade da *morte.* Enquanto possibilidade, a morte não é uma realidade que aparece subitamente no final de um determinado período temporal da vida humana. Por isso, morte não é falecimento fisiológico. Como possibilidade, ela aparece em uma determinada projeção de sentido articulador da existência do ser-aí[1095]. Por isso, a morte, em sentido existencial, aparece verbalmente como *morrer.* Para que a morte seja concebida verbalmente, ela não pode ser pensada à luz da ideia de *pendência,* como algo ainda não ocorrido no ser previamente determinado do ser-aí. Sem ser uma pendência ôntica, ela é *iminente.* Nas palavras de Heidegger: "A morte não é algo que ainda não esteja aqui, não é o último resto

---

1094 Cf.Ibidem,§ 43, A.

1095 Cf.Ibidem,§49.

pendente reduzido a um mínimo, senão, ao contrário, uma *iminência* [*Bevorstand*]"[1096]. A iminência refere-se ao fim do ser-aí enquanto possibilidade de sua impossibilidade de ser. Esta possibilidade identifica-se com o não-ser radical do ser-aí. A possibilidade da morte é poder-não-mais-ser. Como nenhum ser-aí pode ser pelo outro sua morte, o morrer e *intransferível.* Por outro lado, a morte é insuperável: ninguém pode assumir-se senão apropriando-se da morte como seu horizonte mais próprio de ser. Assim, ela é a minha *possibilidade mais própria.* A partir da possibilidade da morte, as possibilidades de ser do ser-aí aparecem como simples possibilidades, responsabilizando-o maximamente pelo cuidado de si, sem transferir para o impessoal a tarefa de ser si mesmo. Isto equivale a dizer que, na possibilidade da morte, o ser-aí articula-se existencialmente com seu caráter de poder-ser, ou seja, ele assume seu ser mais próprio. Conclusão: "a morte descerra-se como possibilidade *mais própria, irremissível* e *insuperável"*[1097]. Por ser *possibilidade,* a morte aparece ao ser-aí a partir do fenômeno da *antecipação*[1098]. Sendo poder-ser, o ser-aí projeta o sentido articulador de sua existência em virtude do qual efetiva comportamentos. Assim, o ser-aí já é sempre antecipando as possibilidades que efetivará e o sentido que as possibilita aparece como estruturador do ser-aí. Como a morte é uma possibilidade extrema do ser-aí, quando antecipada compreensivamente, ela *não* é somente mais uma possibilidade, mas *a* possibilidade em virtude da qual todas as demais aparecem limpidamente *como* possibilidades. É a morte que destranca as demais possibilidades como finitas. Por isso, ao ser antecipada, a morte aparece *verbalmente* e não *substantivamente.* Ela *age* a cada vez, assinalando a *finitude* de cada possibilidade de ser. Consequentemente, ao já ser-na-morte, o ser-aí assume sua totalidade, no sentido de *ser-no-fim* de sua existência. Seu fim não é seu término, mas sua inteireza. A cada vez que o ser-aí, tendo a morte como horizonte de desdobramento de seu ser, efetiva suas possibilidades de ser, ele está sendo "inteiramente" (integralmente) ele mesmo, à medida que existe em virtude de seu poder-ser mais próprio. Neste modo de ser, o ser-aí evita "tornar-se velho demais para sua vitória". Esta sentença de Nietzsche explicita a ideia de que a antecipação da morte liberta o ser-aí da opacidade de sua existência imprópria, "quebrando assim todo enrijecimento da existência já alcançada". Ao mesmo tempo, a antecipação da morte libera o ser-aí para si mesmo, ao aquiescer à finitude de suas possibilidades de ser. Ora, o que isto tem a ver com a passagem de Nietzsche citada

---

1096 Cf.Ibidem,§50.

1097 Idem. Cf. FIGAL, 2005, p. 201-213.

1098 Cf.Ibdem,§53.

por Heidegger?

A passagem citada por Heidegger de modo *incompleto* está presente no capítulo "Da morte livre", de *Assim falou Zaratustra.* A passagem inteira diz: "Há, também, os que ficam demasiados velhos para as suas verdades e vitórias"[1099]. Como anteriormente explicitado[1100], este capítulo de *Zaratustra* tem como questão principal e finitude de existência, que conjuga vida e morte e exige que se morra a tempo. Quem vive a tempo, morre a tempo, conquistando seu si mesmo em meio ao fluxo do devir da existência. Por isso, o pensamento de Zaratustra: "Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um aguilhão e promessa. Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo"[1101]. A morte não é aí, portanto, a antítese da vida, mas um elemento necessário para o reto desdobramento do livre jogo da vontade de poder. Ao assumir o morrer inerente ao seu viver, o singular transforma o devir em caminho de conquista de si mesmo. *Esta* morte é *livre* porque ela abre o campo de elevação do si mesmo do singular. Consequentemente, Nietzsche conecta essencialmente singularidade, existência e morte a partir de uma perspectiva não substancialista do real. Ao existir propriamente segundo a dinâmica da vontade de poder, o singular faz da morte um fenômeno de liberação do campo de conquista e desenvolvimento de seu si mesmo. Assim, o singular não fica velho "para suas verdades e vitórias", possuindo "dentes" para apropriar e introjetar as verdades e vitórias que caracterizam o sentido autossuperador de si mesmo. Segundo a perspectiva da vontade de poder, a vitória de um singular identifica-se com sua autoelevação, porque nesta novos elementos são incorporados à sua malha vital, assinalando a vitória de seu afeto do comando no embate empreendido contra estes mesmos elementos (forças). Porque houve elevação, aconteceu certa experiência de devir. Por isso, algo morreu na malha vital do singular, para que o processo integrador de novas perspectivas acontecesse. Se o devir conjuga-se com a morte, a autossuperação do singular é o lugar onde a morte é fonte de vitória. Ora, é isto que está em jogo na menção heideggeriana a Nietzsche no parágrafo 53 de *Ser e tempo.* Heidegger abandona o tema da vontade de poder e pensa que a morte anunciada por Nietzsche identifica-se com a abertura do campo de realização do si próprio autêntico do ser-aí. O ser-aí é livre na morte porquanto ela é uma vitória sobre a normatividade da existência impessoal, que obscurece o caráter de poder-ser do ser-aí,

---

1099 Za/ZA, I "Da morte livre" (trad. MS)

1100 Cf. capítulo III, tópico 3.2.1.

1101 Za/ZA, I,"Da morte livre" (trad.MS)

velando o sentido mais próprio de sua existência[1102]. Heidegger não pensa a "vitória" anunciada por Nietzsche no sentido da autoelevação da vontade de poder, mas retém a ideia de que, em sentido existencial, ser vitorioso é conquistar a liberdade de um campo de desdobramento da singularidade de seu ser-aí. Neste sentido, as poucas palavras de Nietzsche citadas neste contexto não funcionam somente como sinal de erudição por parte de Heidegger, mas sobretudo como esclarecimento do complexo sentido da expressão se-para-a-morte em *Ser e tempo.* Nietzsche aparece aí como fonte de clareza para o desdobramento do pensamento heideggeriano.

Se a menção de Heidegger ao *Zaratustra* registra uma apreensão positiva de Nietzsche, o parágrafo 76 de *Ser e tempo* corrobora esta positividade. Trata-se do penúltimo parágrafo do penúltimo capítulo da obra, que tem como título "Temporalidade e historicidade". Já o parágrafo em questão intitula-se "A origem existencial da historiografia a partir da historicidade do ser-aí". Este capítulo leva adiante o projeto de *destruição* da história da ontologia, uma vez que esclarece as "certidões de nascimento"[1103] da ciência histórica moderna, identificando-as com a estrutura existencial do ser-aí. Em outras palavras: a ciência histórica é possível porque a existencialidade do ser-aí determina-se historicamente. Como Heidegger afirma no parágrafo 6 de *Ser e tempo:* "O saber histórico – ou, mais precisamente, o modo de ser da investigação histórica – só é possível enquanto modo de ser do ser-aí questionador, porque este último está determinado, no fundo de seu ser, pela historicidade"[1104]. Justamente neste contexto Heidegger refere-se a Nietzsche. Eis o principal texto onde isto ocorre:

> A possibilidade de que o saber histórico em geral tenha "utilidade" e "desvantagem" "para a vida" funda-se em que o ser-aí é histórico na raiz de seu ser e que, por conseguinte, enquanto faticamente existente, já sempre se decidiu por uma historicidade própria ou imprópria. Nietzsche compreendeu e disse de um modo penetrante e inequívoco – na segunda de suas *Considerações Intempestivas* (1874) – o essencial acerca da "Utilidade e desvantagem da história para a vida". Distingue ali três classes de saber histórico: o monumental, o antiquário e o crítico, sem mostrar, entretanto, explicitamente a necessidade desta tríade, nem o fundamento de sua unidade. *A tríade do saber histórico está prelineada na historicidade do ser-aí.* A historicidade do ser-aí permite compreender até que ponto o modo próprio do saber histórico deve ser a unidade concreta e fática destas três possibilidades. A classificação de Nietzsche não é feita ao acaso. O começo de sua *Segunda Consideração* permite conjecturar que ele compreendia mais do que deu a conhecer[1105].

O texto acima inicia-se relacionando a compreensão fenomenológico-existencial da

---

1102 Cf.SZ/ST,§44.

1103 SZ/ST,§6.

1104 Idem.

1105 Ibidem,§76.

historicidade do ser-aí, seja ela própria ou imprópria, com o modo como Nietzsche, em sua *Segunda Consideração Intempestiva,* caracteriza triadicamente a ciência histórica. O que Heidegger tem em vista com esta relação é o fato de que somente a partir da compreensão da historicidade do ser-aí pode-se entender o porquê da tríade nietzschiana. Nas palavras de Heidegger: "*A tríade do saber histórico está prelineada na historicidade do ser-aí*". A compreensão deste pensamento depende do esclarecimento do que Heidegger entende por historicidade e de sua originariedade em relação a ciência histórica. Deve-se, então, aqui, de modo sintético, esclarecer estes conceitos. No que concerne à historicidade, esta aparece como um desdobramento do conceito originário de temporalidade do ser-aí, que, por sua vez, emerge da antecipação da morte na existência do ser-aí. A mortalidade do ser-aí aparece somente quando o próprio ser-aí a antecipa compreensivamente inscrevendo-a como horizonte de desdobramento da sua existência. Este movimento da antecipação conjuga-se com a liberação das possibilidades de ser, que se realizam nos comportamentos do ser-aí, na sua transparência enquanto simples possibilidades, ao mesmo tempo que esta liberação promove a libertação do ser-aí do jugo do impessoal. Liberto do impessoal, o ser-aí mortal vem-a-si-mesmo, descerrando o campo de realização existencial de seu si mesmo mais próprio, ou seja, de sua singularidade[1106]. Ao vir-a-si, o ser-aí encaminha-se para a assunção da indeterminação inerente ao seu poder-ser. Por isso, toda possibilidade é assumida em sua finitude e o ser-aí experimenta a morte a cada instante em que desdobra seu ser existencialmente[1107]. Justamente neste movimento de singularização por meio da assunção da morte aparece o sentido existencial originário da temporalidade. O vir-a-si concomitante à antecipação da morte leva o ser-aí a projetar um campo de sentido para sua existência a partir do *seu* poder-ser e não mais a partir dos sentidos legados pela impessoalidade de seu mundo fático. Em outras palavras: a antecipação da morte produz uma suspensão no poder de normatização e prescrição do mundo impessoal. O ser-aí não mais projeta campos de sentido existenciais a partir do impessoal, mas a partir do caráter indeterminado de seu poder-ser. Ora, esta nova abertura projetiva não retira o ser-aí de seu mundo fático; ele ainda continua sendo ser-no-mundo. Entretanto, o processo de singularização inscreve um modo específico de rearticulação existencial do ser-aí com o mundo fático por ele legado. Não mais existindo a partir da simples operacionalização dos projetos de ser fornecidos pelo impessoal, o ser-aí

1106 Cf.Ibidem, §§60 e 65.

1107 Cf. FIGAL, 2005, p.250-269.

deixa aparecer o mundo fático legado em seu caráter histórico, à medida que desvela as "compreensões de ser relativas aos projetos de mundo anteriores"[1108], e apropria-se dessas compreensões fundamentais como suas, porque elas continuam vigentes em sua existência. Tal fenômeno de apropriação existencial do passado se efetiva à luz do projeto singular do ser-aí. Como o ser-aí singularizado não se desvencilha do passado, este não aparece como um recorte temporal não mais vigente, mas como elemento constitutivo do ser-aí, sem o qual seu si mesmo não se desdobra. A rearticulação do ser-aí singular com seu passado confunde-se, então, com a assunção de diversas possibilidades passíveis de herança no instante existencial do singular. O vir-a-si do ser-aí para seu poder-ser mais próprio confunde-se com a apropriação das possibilidades legadas historicamente pelo próprio ser-aí. Por outro lado, o vir-a-si abre de modo renovado a situação do ser-aí no mundo. Sua lida ocupacional e preocupacional aparece agora sem deturpações[1109]. A atualização de seus comportamentos passa a perfazer-se de acordo com seu caráter finito, em sintonia com o projeto de ser singular. Ao mesmo tempo, ao vir-a-si mesmo, o ser-aí assume a indeterminação do poder-ser que ele é e passa a responsabilizar-se plenamente pela "tarefa de sua propriedade"[1110], ou seja, assume sua existência como tarefa de ter de desdobrar seu poder-ser em meio à assunção de possibilidades específicas de ser. Isto envolve o aquiescimento à projetualidade compreensiva do ser-aí, que abre antecipadamente as possibilidades de ser por meio das quais o ser-aí vem a ser ele mesmo[1111], ou seja, o ser-aí assume o caráter projetivo e antecipativo da existência, que o faz já ser o que será. Trata-se, então, do caráter temporal futurante da existência. O ser-aí é inserido nas possibilidades futuras que ele projetivamente antecipa. Consequentemente, o vir-a-si é o lugar em que a temporalidade desvela-se como sentido último da existência do ser-aí. Sob o modo da antecipação da morte, o ser-aí já *é* sempre na apropriação criativa do *passado* que continua vigente, a partir da antecipação de possibilidades *futuras* que ele já as realiza. No *instante* em que o ser-aí vem-a-si e preserva-se neste modo de ser, a existência deixa livre o horizonte temporal que a determina decisivamente[1112]. A cada vez, o ser-aí é a partir da articulação criativa do passado apropriado como sua herança, lançado-se nas possibilidades por ele antecipadas projetivamente, por meio da efetivação de cada

---

1108 CASANOVA, 2009, p.136.

1109 Cf. SZ/ST, §65.

1110 Ibidem,§ 76.

1111 Cf.Ibidem,§ 31.

1112 Cf.Ibidem,§65.

comportamento atual[1113]. Justamente *desta* temporalidade advém a historicidade do ser-aí e a possibilidade de uma ciência histórica. Por isso, firmou Heidegger: "O ser-aí possui faticamente sua 'história' e pode possuí-la porque o ser deste ente é constituído por historicidade". Isto porque "a interpretação da historicidade do ser-aí se revela, em última instância, como uma elaboração mais concreta da temporalidade"[1114]. Mas, como se caracteriza a historicidade do ser-aí? Para a finalidade deste momento da investigação, pode-se compreender sinteticamente a historicidade através da seguinte passagem de *Ser e tempo:*

> *Somente um ente que é porvindouro em seu ser de tal modo que, sendo livre para sua morte, nela pode despedaçar-se e deixar-se lançar para a facticidade de ser-aí é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o passado essencial. Somente este ente, transmitindo para si a possibilidade herdada, pode assumir seu próprio estar-lançado e ser no modo do instante para o "seu tempo". Somente a temporalidade própria, que é por sua vez finita, torna possível algo assim como um destino, ou seja, uma historicidade própria*[1115].

O ser-aí é um ente que assume sua finitude quando, através da antecipação da morte, libera sua temporalidade mais própria. Neste instante, o ser-aí apropria-se criativamente de seu passado. Na introdução de *Ser e tempo,* Heidegger chega a falar de uma "apropriação positiva do passado"[1116]. Esta apropriação só é possível quando ao vir-a-si mesmo, o ser-aí apropria-se do seu passado, inscrevendo-o criativamente no seu projeto singular de ser. Este é o campo de aparição de seu *destino,* que nada tem a ver com o "determinismo das circunstâncias", mas com "o acontecer originário do ser-aí"[1117], onde este transmite a si mesmo as possibilidades por ele legadas e apropriadas na sua articulação com *seu* passado. Nesta apropriação, o ser do ser-aí destina-se em direção ao desdobramento de sua finitude. Este é o instante em que o ser-aí inscreve o passado por ele apropriado na dinâmica futurante de seu projeto singular de ser. Eis aí a historicidade do ser-aí, que não se identifica com o fato de o ser-aí ter um passado por estar suscetível à força corrosiva do tempo, mas com o fato de a existência só determinar-se propriamente através de uma apropriação criativa do passado que constitui *essencialmente* o ser-aí. Somente porque o ser-aí é histórico, os entes intramundanos também são históricos e o mundo circundante também[1118]. Por isso, no parágrafo 76, onde Heidegger menciona a *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, a historicidade

---

1113 Cf. DASTUR, 1997, p.55-122 e HAAR, 1997, p.57-99.

1114 SZ/ST,§74.

1115 Idem (trad. cotejada com a tradução de Márcia Schuback)

1116 Ibidem,§6.

1117 Ibidem,§74.

1118 Cf.Ibidem,§75.

do ser-aí aparece como condição de possibilidade da ciência histórica. O ser-aí só pode objetivar cientificamente o passado porque seu ser determina-se apropriando-se do passado, o que significa que a existência já sempre abriu-se ao passado essencial que a constitui[1119]. Ao mesmo tempo, o ser-aí pode relacionar-se compreensivamente com sua história a partir de uma dupla possibilidade, a saber, a partir da historicidade própria ou imprópria. Na primeira, a história aparece no movimento da temporalidade finita do ser-aí. Já na historicidade imprópria o ser-aí compreende a história a partir de um conjunto pontual de fatos que se estendem no curso cronológico do tempo e se autonomizam em seu movimento de transição. Nesta historicidade, o passado é pensado à luz dos seus acontecimentos de seus efeitos no presente ou do envelhecimento dos entes intramundanos[1120]. Como objetivação temática do passado do ser-aí, a ciência histórica pode corroborar a alienação existencial do ser-aí impróprio, pois sua compreensão do tempo pressupõe um afastamento do tempo originário finito, para que sua objetivação conceitual seja possível. Se tomarmos como modelo de compreensão histórico-temporal a ciência histórica, então, restringimos a possibilidade própria de experienciarmos a historicidade e temporalidade constitutivas do ser-aí que somos, alienando-nos assim de nossa condição mais própria. É aí que aparece a possibilidade, pensada por Nietzsche, de uma "utilidade e desvantagem da história para a vida", sobre a qual fala Heidegger no parágrafo 76 de *Ser e tempo.*

Nietzsche aparece nesse parágrafo como aquele que "disse de um modo penetrante e inequívoco" o que há de essencial sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica para a vida, ao distinguir três tipos de saber histórico: o monumental, o antiquário e o crítico. No entanto, para Heidegger, Nietzsche não apresentou explicitamente "a necessidade desta tríade, nem o fundamento de sua unidade". Apesar disso, Nietzsche sinalizou, no início de sua *Segunda Consideração Intempestiva*, "que ele compreendia mais do que deu a conhecer"[1121]. Ora, como percebeu Taminiaux[1122], Heidegger não especifica de que *início* se trata, se ele se refere ao prefácio ou ao primeiro parágrafo. Sabe-se, porém, que Heidegger pensa que Nietzsche sabia mais do que afirmara, em relação à condição de possibilidade da ciência histórica e da remissão dos seus três tipos ao esteio ontológico que os sustenta. De certo modo, o prefácio da obra já deixa entrever que Nietzsche acenou para uma instância

---

1119 Cf.Ibidem,§76.

1120 Cf.Ibidem,§73.

1121 Ibidem, §76.

1122 Cf. TAMINIAUX, 2001, p.207.

ontológica mais originária que aquela a que se refere a ciência histórica, quando coloca como epígrafe a seguinte afirmação de Göthe: "De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade"[1123]. Trata-se da relação entre erudição ou acúmulo informacional e expansão do poder vital do ser humano ou, dito de modo mais claro, Nietzsche aproxima-se de Göthe para pensar a relação entre conhecimento teórico e vida. A partir desta perspectiva, Nietzsche posiciona a questão do "valor e a falta de valor da história"[1124]. Interessa a ele a questão do conhecimento historiográfico novecentista e a sua relação com a expansão vital dos homens. O *lugar* deste conhecimento é questionado por Nietzsche, já que a historiografia moderna autonomizou-se em relação a necessidade vital dos homens. Por isso, passou a obstaculizar a vida, degradando seu movimento criativo. Nas palavras de Nietzsche: "Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares do nosso tempo"[1125]. Ora, como Nietzsche pôde diagnosticar deste modo a situação moderna da relação entre história e vida? A resposta se encontra nos primeiros parágrafos da obra, onde ele reconstitui a relação entre homem e temporalidade ou, pode-se afirmar também, entre vida humana e historicidade.

O homem é histórico porque ele se constitui por meio de um jogo sempiterno entre memória e esquecimento. Diferente do animal, cuja existência caracteriza-se por ser essencialmente a-histórica, já que o animal imerge plenamente na dinâmica constitutiva dos instantes, saltando de instante para instante, sem reter-se em qualquer etapa do fluxo dos instantes, o homem "aprende a entender a expressão 'foi'"[1126], pois sua memória o conecta essencialmente com o passado, não conseguindo desvencilhar-se do fluxo temporal. Entretanto, a vida humana seria inviável, caso ele tivesse que reter, a todo instante, o seu passado, sem abrir-se de algum modo ao caráter inusitado do seu futuro e ao instante presente em cujo seio ele se encontra. O caráter incontornável do passado geraria certa força niilizante ante a tarefa de agir criativamente no presente e engendrar novidades futuras. Como afirmou Nietzsche: "Quem não puder se instalar no limite do instante, esquecendo todo passado, quem não conseguir firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nuca saberá o que é felicidade, e ainda pior o nunca fará algo que torne os outros

---

1123 DS. II/ Co. Int. II, "Prefácio" (trad. MAC)

1124 Idem.

1125 Idem.

1126 Ibidem,§1.

felizes”[1127]. A vida torna-se viável porque a “força de esquecer”[1128] liberta o homem da retenção do passado, suspendendo o poder de niilização que o passado pode ter em relação à vida humana. Esta suspensão não é uma aniquilação. Antes, é uma reconfiguração do próprio caráter ontológico do passado. Este deixa de ser um conjunto de átomos estanques desarticulados com o instante presente e o futuro e passa a ser um manancial “energético” capaz de servir ao poder de ação do homem. Para que o passado apareça deste modo, Nietzsche inseriu em sua compreensão do vivente humano um novo elemento ontológico, a saber, o conceito de *força plástica.* Como visto,[1129] por força plástica Nietzsche compreende o princípio de singularização do vivente humano, que cresce a partir de si mesmo, incorporando o passado no presente e criando o modo de presentificação do futuro, no próprio presente. Para que a força plástica determine o singular, ela engendra um horizonte que responde pela seletividade do singular em relação ao passado. Este horizonte “esquece” tudo que não pode e não precisa ser integrado pelo singular em seu presente, para que ele crie no presente o futuro. É ela que fornece a *medida* da relação entre lembrança e esquecimento, para que o devir temporal aconteça de tal modo que esteja integrado na dinâmica criativa da vida humana. Desta dinâmica de apropriação do passado no presente em prol da antecipação criadora do futuro surgem algumas necessidades da vida: agir, aspirar, preservar, venerar, sofrer e carecer de libertação. O singular age e aspira com a finalidade de criar no presente o futuro; preserva e venera, porque necessita integrar elementos passados em sua experiência criativa; sofre e carece de libertação, quando o passado retido na memória retira o caráter expansivo da sua força plástica[1130]. Por causa destes elementos, Nietzsche assinala três tipos de ciência histórica: a monumental, a antiquária e a crítica. Os três estão a serviço do poder criativo e expansivo da vitalidade humana. Somente quando eles têm esta vitalidade como meta a ciência histórica tem seu lugar salvaguardado. Consequentemente, a ciência histórica assenta-se na dinâmica *elástica* da vida humana, que retém o passado e cria antecipadamente o futuro no presente.

Nessa “ontologia do vivente humano”, Heidegger percebeu uma semelhança com o caráter histórico da existência do ser-aí e, por causa desta historicidade, mostrou qual a possibilidade da ciência histórica. Por causa disto, Heidegger apropria-se dos três tipos de

---

1127 Idem.

1128 Idem.

1129 Cf. Capítulo II, tópico 2.3.3.

1130 Cf. DS II/Co. Int. II, §§2 a3.

ciência histórica mencionados por Nietzsche à luz de sua ontologia fundamental. Para ele, a história monumental é possível porque o ser-aí, na antecipação da morte, encaminha-se em direção de suas "possibilidades monumentais"[1131]. Enquanto o ser-aí é seu passado essencial, ele "está entregue à sua condição de ser-lançado. Na apropriação do possível na retomada, prelineia-se a possibilidade de conservação venerante da existência que já existiu, existência na qual se manifestou a possibilidade agora assumida"[1132]. Daí a possibilidade da história antiquária, que retém do passado os elementos que tornaram possível a grandeza do homem. O caráter antiquário da história depende, por outro lado, do fato de o ser-aí já sempre determinar-se em consonância com os contornos fáticos que compõem o passado que é o dele, condicionador da monumentalidade de sua possibilidade atualmente assumida. Por isso, o ser-aí pode inquirir as condições fáticas que condicionaram – mas não determinaram – os grandes homens cuja monumentalidade engendra inspiração. Por fim, enquanto o saber histórico pensa somente na criação futura do que foi grande no passado e venera, retendo os elementos passados que condicionaram os grandes homens, é necessária a história crítica, para que o homem volte-se para seu presente. Isto só é possível porque, quando o ser-aí antecipa a morte, ele *atualiza* a cada vez (presente) seu futuro articulado com seu passado essencial. Na dinâmica existencial do ser-aí, Heidegger encontra o fundamento dos tipos de ciência histórica apresentadas por Nietzsche. Apesar deste ter sinalizado para a condição de possibilidade da ciência histórica, tal pressuposto só foi aclarado na investigação de *Ser e tempo.*

As duas passagens de *Ser e tempo* que mencionam Nietzsche sinalizam uma apropriação "positiva" de sua obra. Heidegger não menciona a obra nietzschiana aí para assinalar sua insuficiência, mas para que ele sirva de modelo esclarecedor da analítica existencial de *Ser e tempo.* Nietzsche é, portanto, fonte de clarificação da investigação heideggeriana, o que contrasta com a menção anteriormente exposta de Nietzsche no parágrafo 31 de *Introdução à fenomenologia da religião.* Este contraste exemplifica nossa afirmação anterior de que na há *uma* interpretação hiedeggeriana de Nietzsche, mas há Nietzsche*s* de Heidegger. Isto rompe uma série de análises atuais da compreensão heideggeriana de Nietzsche. Entretanto, deve-se observar que a maior parte das interpretações heideggerianas de Nietzsche acontece depois da *viragem* (*die Kehre*) de seu pensamento.

1131 SZ/ST, §76.

1132 Idem.

Neste sentido, o horizonte interpretativo heideggeriano permite variações no que concerne às suas tematizações de Nietzsche, mas mantém o mesmo pressuposto hermenêutico, que inscreve sempre Nietzsche no interior da história da metafísica. Justamente *esta* apropriação da obra nietzschiana nos interessa mais, pois ela rejeita peremptoriamente os resultados da presente investigação, já que inscreve Nietzsche nos átrios da *ontologia* e, por isso, faz de sua obra, simultaneamente, a "grande" voz do niilismo e da dessacralização do mundo. Esta conclusão não poderia ter ocorrido a partir do horizonte hermenêutico balizador da ontologia fundamental de *Ser e tempo* e da descrição fenomenológica da vida ática cristã em *Introdução à fenomenologia da religião* por razões que ainda devem ser explicitadas. Deve-se, entretanto, agora, destacar o fato já mencionado de que, após a viragem, a interpretação heideggeriana de Nietzsche ganhar novos contornos, que garantem certa variação, porém, as variações jamais engendram uma real contradição. Um trecho do ensaio "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'" deixa vir à luz o que aqui está sendo mencionado:

> Cada comentário tem não apenas de captar o assunto do texto: tem também, sem chamar a atenção, de, a partir de seu tema acrescentar-lhe imperceptivelmente, algo de próprio. Este acréscimo é aquilo que o leigo, de acordo com aquilo que tem como o conteúdo do texto, sente sempre como uma interpretação excessiva, que ele, no uso do seu direito, censura como arbítrio. Contudo, um comentário genuíno nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo. Só que este outro modo tem de ser de tal maneira que encontre o mesmo em que o texto comentado reflete[1133].

Esse texto refere-se ao modo como Heidegger se conduzirá hermeneuticamente ante o texto do aforismo 125 de *A gaia ciência*, de Nietzsche, para compreender a relação essencial entre morte de Deus e niilismo. Em um primeiro momento, Heidegger enfatiza o fato de que sua interpretação de Nietzsche orienta-se pela obra nietzschiana. Heidegger torna-se, neste sentido, *comentador* de Nietzsche e orienta-se, primeiramente, pelo seu tema. Entretanto, um comentário "tem também, sem chamar a atenção, de, a partir de seu tema, acrescentar-lhe imperceptivelmente, algo de próprio". O comentário heideggeriano não é uma leitura que se restringe à "lógica interna" do texto nietzschiano. Há algo que deve ser acrescentado na interpretação que não está patenteado no texto. Apesar deste acréscimo parecer, para o leigo, algo excessivo e arbitrário, ele "nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo". O outro modo de Heidegger encontra no texto o que o próprio comentário menciona. Trata-se, então, de um duplo movimento: do texto para algo que lhe é acrescentado e deste acréscimo até o texto. Este duplo movimento engendra uma dupla necessidade. Primeiramente, Heidegger deve reconstruir e explicitar conceitos

---

1133 CF, p. 248.

nietzschianos e isto ele realiza sobretudo em seu *Nietzsche I.* Em um segundo momento, Heidegger desloca-se desta reconstrução e explicitação para seu pressuposto, o que gera a necessidade de dizer que pressuposto é este extra-textual que de algum modo condiciona e possibilita a obra nietzschiana, abarcando sua diversidade de elementos, mas, sobretudo, fornecendo-lhe unidade. Então, que pressuposto é este? Até que ponto é ele que norteia a obra nietzschiana? Uma passagem de *Nietzsche I* deixa entrever o elemento *transcendental* que condiciona o próprio Nietzsche, segundo Heidegger:

> O próprio Nietzsche construiu para si uma imagem ambígua. Mais ainda: ele precisou mesmo construir tal imagem no interior da esfera histórica de seu presente e do presente atual. Está em nossas mãos apreender por trás dessa ambiguidade o que essa figura possui de prenunciador e único: o seu elemento decisivo e derradeiro. A precondição para tanto é que desviemos os olhos do "homem" e nos abstraiamos ao mesmo tempo de sua "obra" como algo visto enquanto expressão da humanidade, isto é, sob a luz do homem. Pois mesmo a obra como obra permanece hermeticamente fechada para nós enquanto o nosso estrabismo continuar desviando de alguma forma o nosso olhar em direção à "vida" do homem que criou a obra e nos impedindo de perguntar inversamente pelo ser e o mundo que fundam pela primeira vez a obra. Nem a pessoa de Nietzsche nem mesmo a sua obra nos importam aqui, uma vez que as duas em co-pertinência perfazem um objeto de recensão historiográfica e psicológica. (...)
> Nietzsche pertence ao grupo dos pensadores essenciais. Com o nome "pensador" designamos aqueles homens que estão determinados a pensar um único pensamento – e esse pensamento sempre *"sobre" o ente na totalidade* [1134].

O texto acima deixa claro uma miríade de elementos que integram a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Heidegger busca na obra nietzschiana o que nela há de "decisivo e derradeiro". Para que isto se efetive, deve-se abandonar a leitura de sua obra que a relacione com a biografia de Nietzsche. Não importa, portanto, se Nietzsche foi acometido por uma insanidade mental e, por isso, interrompeu a continuidade de sua obra. Não interessa as dores de cabeça de Nietzsche, que por vezes condicionaram a intensidade de sua produção e a quantidade de suas leituras. Não importa a Heidegger, portanto, se os títulos exóticos de alguns capítulos de *Ecce Homo* são signos de vaidade, arrogância ou de baixa auto-estima. Heidegger não interpreta Nietzsche a partir de um viés psicologizante. A obra de Nietzsche não é "expressão da humanidade", ou seja, de um determinado ser humano particular, como se este fosse sua causa eficiente. Uma obra não é a voz de um autor. Antes, são "o ser e o mundo que fundam pela primeira vez a obra". Em outras palavras: uma obra é a voz de um mundo e do acontecimento do ser que condiciona o mundo em questão. Somente remetendo a obra, com seus conceitos e temas, à relação ser-mundo pode-se compreender o que um pensador efetivamente disse. Se antes foi mencionado o duplo movimento da interpretação heideggeriana de Nietzsche, agora, torna-se mais claro o que esta duplicidade significa. O

[1134] N.I, p. 370.

comentário heideggeriano de Nietzsche parte da análise reconstrutiva de seus conceitos e se direciona para o modo como o mundo e o ser se articulam, fundando o horizonte transcendental possibilitador dos temas, conceitos e obra nietzschianos. Trata-se, portanto, de uma interpretação explicitamente *ontológica*, que inscreve uma obra na especificidade da relação ser-mundo que a possibilitou. Todo conceito expressa esta relação e tal relação condiciona todo conceito. A relação ser-mundo apresenta-se no que Heidegger chamou acima de "*ente na totalidade*". Nietzsche é um pensador, porque sua obra expressa um modo de aparição do ente na totalidade. Justamente a relação ser-mundo desvela um tipo de manifestação da totalidade do ente. Por isso, todo pensador deixa vir à luz em sua obra certa abertura da totalidade do ente. É esta totalidade que confere à obra de Nietzsche sua unidade, ao mesmo tempo que abarca sua pluralidade de elementos. Com esta "postura hermenêutica", Heidegger foge de duas leituras textuais modernas e contemporâneas, a saber, a leitura *sincrônica* e a leitura *diacrônica.* Ele não se atém somente à disposição textual e ao seguimento de suas orientações. Também não pensa que um texto é condicionado pelo somatório de fatores e elementos estudados pelas diversas ciências modernas: história, geografia, arqueologia, psicologia, física, química etc. Por isso, estas ciências não explicam, para Heidegger, a obra de um pensador. Ainda que por vezes Heidegger use conhecimentos historiográficos sobre a obra nietzschiana, não são estes que conduzem sua investigação do pensador.

Heidegger é duplamente um desafio. Por um lado, sua pluralidade de abordagens de Nietzsche não permite que se efetive uma oposição simplória a ele, pois as apropriações heideggerianas de Nietzsche dependem de pressupostos hermenêuticos diversos. Como ainda ficará claro, a abordagem fenomenológico-existencial dá lugar ao problema dos acontecimentos históricos formadores de mundo e, por causa deste deslocamento, Nietzsche aparece para Heidegger de um modo singular. Uma negação das abordagens heideggerianas de Nietzsche não pode levar em conta somente seus resultados, mas, sobretudo, seus pressupostos. Além disso, para que se negue radicalmente os Nietzsches de Heidegger, é necessário desconstruir os horizontes hermenêuticos condicionadores de suas abordagens. A presente investigação não possui tal pretensão. Heidegger é aqui um desafio porque ele desconstroi, na segunda fase de sua obra, peremptoriamente, a relação entre niilismo e hierofania na obra nietzschiana anteriormente exposta por nós na primeira seção da presente investigação. Deve-se aqui entrar em confronto com sua abordagem de Nietzsche como onto-

teó-logo, metafísico e niilista. Para tanto, deve-se confrontar alguns elementos da interpretação heideggeriana dos conceitos fundamentais de Nietzsche e não seus pressupostos ontológico-hemenêuticos, que garantem uma outra possibilidade de pensar a hierofania na época do niilismo consumado. Ora, tal propósito impõe a necessidade de se repetir o duplo movimento anteriormente mencionado da abordagem heideggeriana de Nietzsche, após a viragem. Trata-se, então, de reconstruir o modo como Heidegger apropria-se, em sua segunda fase, do que considera os *conceitos fundamentais* de Nietzsche, relacionando-os com o problema ontológico do acontecimento histórico da abertura do ente na totalidade. Isto significa que devemos reconstruir os elementos pertencentes aos acontecimentos históricos de mundo na segunda fase do pensamento heideggeriano e relacioná-los com tais conceitos fundamentais. Devido à miríade de detalhes presentes na reconstrução heideggeriana dos conceitos fundamentais de Nietzsche, devemos nos ater somente aos aspectos que nos possibilitem compreender por que, para Heidegger, Nietzsche é a voz do niilismo e da dessacralização do mundo. A partir disto, tornar-se-á evidente por que Heidegger é efetivamente um desafio para nossa investigação e qual horizonte se abre através de um *confronto* com *esta* interpretação heideggeriana de Nietzsche. Com o itinerário a ser seguido, não se tem a pretensão de usar suas conclusões para refutar as diversas críticas realizadas atualmente contra as abordagens heideggerianas de Nietzsche, ainda que fique claro a impertinência de muitas delas. Não está aqui em jogo a pluralidade de apropriações e interpretações heideggerianas de Nietzsche, mas até que ponto a presente investigação se sustenta, ao contrapor-se ao *Nietzsche niilista* apresentado pelo Heidegger tardio. Se o presente tópico demorou-se na apresentação de algumas interpretações heideggerianas de Nietzsche pré-viragem, isto mostra não somente que estamos cientes da complexidade da relação entre Heidegger e a obra de Nietzsche, mas, sobretudo, que faremos conscientemente um *recorte* nesta complexidade, para atendermos aos objetivos da presente investigação.

5 DA ESSÊNCIA DA VERDADE À VERDADE DA ESSÊNCIA: A VIRAGEM (DIE KEHRE) DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO E A RECARACTERIZAÇÃO DO ACONTECIMENTO DE MUNDO

A presente investigação deparou-se com a necessidade de confrontar os resultados obtidos em sua primeira seção com a caracterização heideggeriana pensamento de Nietzsche. Esta necessidade, entretanto, assinalou uma dificuldade, a saber, Heidegger não possui somente *uma* interpretação da obra nietzschiana. Antes, Nietzsche é interpretado por Heidegger pluralmente. Esta pluralidade está, sobretudo, relacionada com os horizontes hermenêuticos a partir dos quais movimentam-se as apropriações heideggerianas da obra de Nietsche. Apesar de não haver *um* Nietzsche, mas *alguns* Nietzsches de Heidegger, a presente investigação impõe, por si só, a confrontação com uma determinada interpretação heideggeriana de Nietzsche, qual seja, aquela em que Nietzsche aparece como voz do niilismo consumado da filosofia ocidental e como *locus* onde torna-se vigente a dessacralização do mundo contemporâneo. *Este* Nietzsche aparece *somente* na obra tardia de Heidegger. Consequentemente, sua compreensão depende do esclarecimento prévio da chamada viragem do pensamento heideggeriano, o que significa dizer que deve-se esclarecer a mudança hermenêutica que ocorre na passagem do I Heidegger ao II Heidegger. Como é sabido, desde a obra *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson, tornou-se lugar-comum a classificação da obra heideggeriana em duas fases distintas: a primeira fase, caracterizada pelos projetos da hermenêutica da facticidade e da ontologia fundamental (I Heidegger), que encontra em *Ser e tempo* seu apogeu e obra-prima, conclui-se aproximadamente em 1930, quando Heidegger, no texto *A essência da verdade*, dá os primeiros sinais de sua viragem; já a segunda fase (II Heidegger) inicia-se na década de 1930, com o acento cada vez maior no *pensamento do seer* e no problema da caracterização dos envios historiais do seer[1135]. Esta distinção parece acentuar uma mudança radical no questionamento de Heidegger. O próprio título da obra de Richardson assinala que Heidegger teria partido de um questionamento fenomenológico do ente que somos e se deslocado para o empreendimento do pensamento do seer, abandonando de certo modo o método fenomenológico e o problema da ontologia fundamental tal como aparecem vinculados

[1135] Cf. RICHARDSON, 1974.

explicitamente em *Ser e tempo*[1136]. Alguns elementos parecem corroborar a tese de Richardson. Primeiramente, o fato de Heidegger nunca ter concluído *Ser e tempo* parece ser sintomático. Os textos subsequentes a *Ser e tempo*, como *O que é metafísica*?, *Da essência do fundamento, Conceitos fundamentais da metafísica, Introdução à filosofia, Problemas fundamentais da fenomenologia, A essência da verdade*, por exemplo, ainda que de algum modo tematizem alguns elementos previstos em *Ser e tempo* para compor sua segunda parte, não elaboram de fato a continuidade de sua obra-prima. Neste sentido, o próprio Heidegger parece corroborar a ideia de ruptura radical no seu modo de pensamento, quando escreve como nota preliminar à sétima edição de *Ser e tempo*, em 1953: "A especificação 'Primeira parte' das edições precedentes foi suprimida. Depois de um quarto de século, a segunda parte não poderia ser acrescentada à primeira sem que esta recebesse uma nova exposição"[1137]. Ademais, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger, ao tentar explicitar de um novo modo alguns existenciais de *Ser e tempo* (projeto, ser-no-mundo e existência), afirma que esta obra tornou-se inviável porque de algum modo ela ainda moveu-se no horizonte da linguagem metafísica. Nas suas palavras:

> Seguir e acompanhar de maneira suficiente a realização desse modo diferente de pensar, que abandona a subjetividade, fica entrementes dificultado pelo fato de, na publicação de *Ser e tempo*, ter faltado a terceira seção da primeira parte. É aqui que o todo faz uma viragem. A seção problemática ficou de fora porque o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica. A conferência *A essência da verdade*, pensada e apresentada em 1930, mas que só foi publicada em 1943, permite de certo modo uma inserção do olhar no pensamento dessa viragem de "Ser e tempo" para "tempo e ser". Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*, mas nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sitio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser[1138].

Essa passagem paradigmática começa afirmando que, já em *Ser e tempo*, Heidegger pensava na necessidade de realizar uma viragem de seu pensamento, justamente a partir da terceira seção da primeira parte. Segundo o parágrafo 8 de *Ser e tempo*, que trata justamente do plano orientador da obra, a terceira seção iria se chamar "Tempo e ser". A viragem de *Ser e tempo* para *Tempo e ser* tornou-se inviável, segundo Heidegger, porque *Ser e tempo* de algum modo ainda tornara-se cativo da metafísica moderna da subjetividade. Ora, se, após 1930, Heidegger abandona a analítica existencial do ser-aí nos moldes de *Ser e tempo*, cujo método é evidentemente fenomenológico, então, a viragem de seu pensamento parece

---

1136 Cf. SZ/ST, §§3,4 e 7.

1137 Ibidem, "Nota preliminar à sétima edição (1953)".

1138 M.C, p. 340-341. A questão da auto-compreensão heideggeriana em torno da viragem pode ser encontrada em STEIN, 2001, p. 311-330.

acontecer em detrimento tanto da fenomenologia quanto da ontologia fundamental. O I Heidegger seria, assim, um pensador fracassado, enquanto o segundo seria o verdadeiro Heidegger. Justamente isto foi peremptoriamente negado por Heidegger na carta-prefácio que escreveu para a obra citada de Richardson. Entrevendo os possíveis mal-entendidos da distinção entre I e II Heidegger, o próprio Heidegger escreve:

> A distinção entre I e II Heidegger se justifica somente sob a condição de que constantemente se atente que somente a partir do que é pensado sob o I se faz possível o II e que o pensado sob o I somente é possível se está contido no II[1139].

Não é incomum encontrar diversas passagens nas obras pós-viragem em que Heidegger menciona explicitamente que o que está em jogo neste novo período de seu pensamento é elucidar o *lugar* que possibilita o pensamento de *Ser e tempo*. Na passagem anterior da *Carta sobre o humanismo*, ele afirma: "Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*, mas nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sitio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser." Neste sentido, a viragem é necessária, para que ela deixe vir à luz o pressuposto ontológico condicionador de *Ser e tempo*. Foi por causa disto que, em *Nietsche I*, Heidegger diz que *Ser e tempo* "só nos conduz até limiar da questão: ele ainda não é capaz de nos levar para o interior da questão mesma[1140]. A *questão* mencionada por Heidegger não é outra sessão a questão da relação entre *ser e tempo*. Se *Ser e tempo* não adentrara radicalmente na relação ontológica ser/tempo, isto não quer dizer que seu questionamento possa ser descartado ou mesmo que seja destituído de sentido. Antes, *Ser e tempo* aparece como obra *preparatória* para a compreensão do acontecimento histórico do seer. O fato de ela ser preparatória não a faz um mero ensaio sem legitimidade, mas, antes, uma via necessária para a conquista do solo originário onde ser e tempo se determinam, como tentou mostrar Heidegger na conferência *Tempo e ser*. Por isso, na nota preliminar à sétima edição de *Ser e tempo* após assinalar que a segunda parte da obra não pode ser escrita sem que haja uma nova exposição de todo o percurso da investigação percorrida anteriormente, Heidegger afirma: "Entretanto, seu caminho [trata-se da obra *Ser e tempo* – nossa observação] segue sendo ainda hoje um caminho necessário, se a pergunta pelo ser tiver que mobilizar nosso ser-ai"[1141]. Mas, por que Heidegger sente necessidade de

---

1139 L.R, p. XXII.

1140 N., I, p. 21.

1141 SZ/ST, "Nota preliminar à sétima edição (1953)

assinalar a unidade de sua obra? Por que não afirmou a falência de *Ser e tempo* e sua superação após a viragem? Qual elemento permite identificar a unidade e a diferenciação de sua obra?

Pode-se afirmar, por um lado, que muitas tentativas pós-viragem que Heidegger empreende de redizer conceitos presentes sobretudo em *Ser e tempo* não passam de equívocos, pois, percebe-se um nítido deslocamento hermenêutico após a viragem que não permite reinscrever os existenciais do ser-aí e a analítica existencial sem que seus sentidos em *Ser e tempo* sofram uma radical metamorfose. Isto se manifesta, por exemplo, em *Contribuições à filosofia* ("Do acontecimento apropriativo") e na *Carta sobre humanismo*. Conceitos como projeto, ser-no-mundo, cuidado, propriedade, impropriedade, compreensão etc. aparecem agora transpostos para a questão do acontecimento historial do seer, sem que Heidegger mencione a descontinuidade semântica dos seus conceitos. Por vezes, esta confusão manifesta-se nos textos dos *Seminários de Zollikon*, onde Heidegger repensa, sob bases fenomenológico-existenciais, problemas advindos da psicologia e psiquiatria, contribuindo sobremaneira para o desenvolvimento da *Daseinsanalyse*. Nesta obra, Heidegger incorpora elementos pós-viragem para pensar problemas pertencentes à analítica existencial do ser-aí. Um simples acompanhamento do percurso investigativo de Heidegger deixa vir à luz a impertinência destes deslocamentos conceituais, que prescindem do esclarecimento prévio da possibilidade de incorporar conceitos pertencentes a horizontes hermenêuticos distintos. Entretanto, se esta crítica pode ser feita ao próprio Heidegger, não se pode eliminar a importância de se afirmar certa unidade no seu percurso de pensamento. Como afirmou Gadamer: "Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como *uno*, mesmo que haja aí tantas voltas e viradas"[1142]. Mas, que unidade é esta? O que *permanece* em meio à viragem? Apesar de Gadamer pensar que o problema da superação do paradigma moderno de subjetividade une as fases do pensamento heideggeriano e de que a viragem no seu pensamento é, de fato, um retorno (*Rück Kehr*), onde o pensamento abandona o questionamento transcendental, voltando-se para o aprofundamento do acontecimento performático da vida, é através de uma série de perguntas que ele deixa vir à baila o que aqui será considerado como *uno* que *permanece* em meio a viragem, ao mesmo tempo que deixa aparecer o que afetivamente difere no questionamento de Heidegger após 1930:

[1142] GADAMER, 2009, p.82.

> Será que o caminho do pensamento de Heidegger nunca é realmente senão um voltar e um retroceder? Não segue a isso sempre uma nova tentativa de irrupção? Não resulta daí o fato de o ser-aí não ser tanto um ente, mas muito mais o lugar no qual o ai se mostra como um acontecimento apropriativo e, com isso, ao mesmo tempo como história do ser e o encobrimento do ser?[1143]

Segundo esse questionamento, o caminho do pensamento heideggeriano se perfaz a partir de "um voltar e um retroceder". O "voltar" e o "retroceder" referem-se ao fato de "o ser-aí não ser tanto um ente, mas muito mais o lugar no qual o aí se mostra como um acontecimento apropriativo". Gadamer mostra que a viragem heideggeriana refere-se a um novo modo de questionamento do aí. O "aí", como já afirmado, é a partícula locativa que integra o termo alemão *Dasein.* Em *Ser e tempo*, Heidegger chama *Dasein* (ser-ai) o ente que nós mesmos somos, enquanto ele é considerado em sua dimensão originária, que é aquela em que acontece uma unidade entre sua constituição ontológica e a compreensão de ser. O "aí" não designa neste caso um espaço geográfico, mas, antes, o "espaço ontológico" onde o ente que somos conquista performaticamente seu ser. O que está em jogo após a viragem é este *aí*. Ora, como ainda deve ser mostrado, também em *Ser e tempo* a questão central é a tematização do aí, pois este nada mais é que o horizonte mundano que aparece como correlato intencional do pode-ser que o ser-aí é. Porquanto o que está em jogo em *Ser e tempo* é o projeto da *ontologia fundamental* e como esta relaciona-se *essencialmente* com o problema das articulações histórico-temporais do mundo, a questão do *aí* possui nesta obra lugar central. *Ser e tempo*, portanto, não se confunde com qualquer tipo de antropologia filosófica, mas com um tipo especifico de ontologia que pergunta pela variabilidade histórica dos "aís" que constituem a história ocidental. O problema é que, em *Ser e tempo,* a estrutura existencial do ser-aí possui ainda um papel central para explicar a mobilidade do "aí", o que não acontece após a viragem, onde, como assinalou Gadamer, "o ser-aí não é bem um ente". Isto mostra uma mudança radical no conceito de ser-aí: este não é mais um ente privilegiado, como em *Ser e tempo*[1144], mas o próprio lugar a parir do qual os mundos históricos se rearticulam, a despeito das determinações existenciais singulares dos seres-aí. O ente que somos não mais possui papel central para se compreender a historialidade do mundo, o que não quer dizer que os resultados da analítica existencial de *Ser e tempo* tenham sido descartados. Após a viragem, estes resultados já não mais fornecem a possibilidade de responder pela variação historial de mundo. O elemento *uno* do questionamento heideggeriano é, portanto, o

---

1143 Ibidem, p. 85.

1144 CF. SZ/ST, §§ 3-5.

acontecimento histórico do mundo e o lugar do ente que somos na determinação desta mobilização histórica. O modo de questionamento do acontecimento do "aí" e do ente que somos em meio a este mesmo acontecimento é que varia após a viragem. Isto explica de certo modo a preocupação heideggeriana em assinalar a co-pertença do I e II Heidegger, ao mesmo tempo que reconhece a existência de certa diferença entre os momentos de sua obra.

A tarefa de confrontar os resultados da primeira seção da presente investigação com a caracterização do II Heidegger da obra nietzschiana exige um esclarecimento prévio do horizonte hermenêutico que condiciona o questionamento de Heidegger após a viragem. Porquanto este horizonte irrompe, segundo o que fora mencionado, de uma ruptura e continuidade com o questionamento do I Heidegger, deve-se, ainda que sucintamente, esclarecer o projeto da ontologia fundamental e a insuficiência do questionamento de *Ser e tempo*, no que concerne ao acontecimento histórico do *aí*. A explicitação desta insuficiência deve abrir o campo para que se mostre a tentativa heideggeriana de promoção da viragem do seu pensamento. Por fim, deve-se esclarecer, ainda que provisoriamente, os principais contornos do conceito de acontecimento apropriativo, conceito fundamental para compreender como Heidegger tematiza o *aí* após a viragem. Este percurso, que guiará o presente tópico, será realizado através dos seguintes subitens: 5.1- A viragem do pensamento heideggeriano: a necessidade de reformulação do questionamento de *Ser e tempo*; 5.2- Da essência da verdade à verdade da essência; 5.3- O acontecimento apropriativo e a resignificação do conceito de mundo após a viragem. O desenvolvimento destes subitens abrirá a porta de entrada para a compreensão do horizonte hermenêutico condicionador da interpretação heideggeriana de Nietzsche após a viragem.

5.1 **A viragem do pensamento heideggeriano: a necessidade de reformulação do questionamento de *Ser e tempo***

Apesar de a confrontação com Heidegger aqui almejada referir-se à sua obra pós-viragem a determinação da viragem e do pensamento do hermenêutico da compreensão heideggeriana de Nietsche depende de uma mínima consideração acerca da mudança de foco nas investigações de Heidegger. Esta mudança está diretamente ligada à incompletude de Ser e tempo, já que esta assinala que a investigação heideggeriana de algum modo entrou em uma aporia. O projeto de uma *ontologia fundamental*, que determina a totalidade de *Ser e tempo*,

foi obstaculizado sobretudo devido ao modo como o acontecimento da mobilidade do *aí* – isto é, do *mundo* – fora explicitado. Tal mobilidade fora explicitada a partir de um tipo peculiar de transformação existencial do ser-aí, ou seja, pelas possíveis reconfigurações existenciais do próprio ser-aí. Esta impossibilidade de tematizar a historialidade do mundo deste modo leva ao surgimento da necessidade de reformulação do próprio tipo de questionamento empreendido por *Ser e tempo*. Deve-se aqui perguntar justamente por esta necessidade. Esta só aparece através da exposição da impossibilidade de conjugar a mobilidade historial do mundo com o que fora chamado de um tipo peculiar de transformação existencial do ser-aí. Para tanto, deve-se antes de mais nada perguntar pelo projeto da ontologia fundamental de *Ser e tempo*. O que é ele? Como este projeto conjuga-se com o problema da história do mundo? Por que a ontologia fundamental conecta *essencialmente* ser-aí e transformação histórica do mundo? Em um segundo momento, deve-se perguntar pela constituição da compreensão heideggeriana de mundo em *Ser e tempo* e pelo tipo de relação ontológica entre ser-aí e mundo. Por fim, a caracterização do que aqui pode ser chamado de *aporia* de *Ser e tempo* deve ser apresentada. Esta aporia se refere à inviabilidade de se pensar as mudanças históricas do mundo a partir da existência do ser-aí. Este percurso deve ser agora trilhado, sem que se pretenda exaurir toda complexidade da incompletude de *Ser e tempo*.

5.1.1 O projeto da ontologia fundamental

O caráter ontológico de *Ser e tempo* parece estar explícito no próprio título da obra, que, ao referir-se ao *ser*, coloca em jogo o tema por antonomásia da ontologia, saber privilegiado por investigar os caracteres determinantes dos entes em geral. Isto é reforçado quando se leva em conta o título da introdução da obra: “Exposição da pergunta pelo sentido do ser”. Não obstante isto, o aspecto fundamental desta ontologia não parece claro à primeira vista. Por que Heidegger, ao colocar a pergunta pelo sentido do ser, empreende uma ontologia fundamental? Ao colocar a pergunta pelo ser[1145], Heidegger parece recolocar um problema já tematizado pela tradição, o que faria do adjetivo “fundamental” a especificação de uma ontologia mais abrangente que as demais, porque abarcaria todas as ontologias até o presente momento pensadas. Em outras palavras: o modo como Heidegger estaria levantando o

[1145] Ibidem, § 1.

problema do ser o levaria a construir uma ontologia que englobasse todas as demais, suprassumindo suas possíveis deficiências e erros. Entretanto, o caráter fundamental da ontologia heideggeriana refere-se ao acirramento do projeto moderno de uma filosofia transcendental, à medida que Heidegger pergunta pela condição de possibilidade das ontologias históricas em geral. Como são possíveis os múltiplos questionamentos do ser dos entes em geral na história da filosofia? É esta a questão que marca o projeto da ontologia fundamental. Por isso, como assinalou Casanova, a ontologia fundamental não é algo como uma megaontologia, que teria a pretensão de ser mais verdadeira que as demais ontologias porque descreveria mais objetivamente os caracteres estruturadores dos entes em geral, explicitando novas categorias ou aspectos entitativos ainda não descobertos. Nas palavras de Casanova:

> (...) o que Heidegger tem em vista afinal com a expressão "ontologia fundamental?" A primeira coisa que precisamos deixar claro nessa expressão é o fato de Heidegger não buscar com ela a constituição de uma espécie de megaontologia, que resolveria de uma vez para sempre todas as inconsistências apresentadas pelas diversas ontologias tradicionais até aqui. Ontologia fundamental não significa aqui superontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade de se perguntar antes de mais nada pela possibilidade mesma da ontologia em geral e sondar como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação. Com o projeto da ontologia fundamental, temos em verdade uma clara modulação do projeto crítico transcendental kantiano. A diferença está apenas no fato de a obra não se voltar mais para as condições de possibilidade de um conhecimento efetivo dos objetos da experiência possível, mas antes para as condições de possibilidade de colocação da própria questão do ser enquanto horizonte mais originário em relação a tais condições[1146].

Se existem diversas ontologias na história da filosofia, a pergunta de Heidegger pelo sentido do ser não repete o modo mesmo como estas ontologias colocaram este problema em questão. A necessidade de recolocação desta pergunta assinala que Heidegger a legou da tradição ocidental, mas não repetiu o modo como esta mesma tradição pensou tal problema. Por isso, o próprio Heidegger compreenderá de um novo modo o conceito de ser, apropriando-se criativamente da tradição ontológica ocidental. Deve-se perguntar aqui, antes de tudo, por esta mudança estrutural na ontologia. Como, então, Heidegger apropriou-se criativamente do problema do ser legado pela tradição? Da resposta a esta questão depende nossa compreensão acerca da possibilidade da ontologia fundamental. Para que se entenda esta pergunta, pode-se levar em conta a epígrafe de *Ser e tempo* e o modo como Heidegger pensou primeiramente o problema do ser a partir de Aristóteles. No que concerne a epígrafe de *Ser e tempo*, esta é determinada por uma passagem do *Sofista*, de Platão, que diz: "Pois manifestamente vós se achais há muito tempo familiarizados com o que quereis propriamente dizer quando usais a expressão 'ente'. Nós, porém, acreditávamos outrora sabê-lo, mas agora

---

1146 CASANOVA, 2009, p. 79-80.

encontramo-nos em aporia”[1147]. O fato de *Ser e tempo* começar com uma menção ao *Sofista* de Platão não é um mero sinal de erudição por parte de Heidegger. Antes, o que Platão deixa escapar neste diálogo é algo que está vigente em toda história da filosofia, a saber, o fato de o problema do ser do ente ter permanecido em aporia, desde a aurora da filosofia. No modo mesmo como a questão do ser foi levantada, já se abriu o campo para o seu obscurecimento. Consequentemente, as respostas que a tradição ocidental forneceu à questão do ser ratificam o próprio obscurecimento da questão do ser do ente. Por isso a afirmação de Heidegger no início de *Ser e tempo*: “Sobre a base dos começos gregos da interpretação do ser, chegou a constituir-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido do ser, senão que, ademais, ratifica e legitima sua omissão”[1148]. Mais: no modo como a tradição posiciona a pergunta pelo ser, ela não somente a omitiu, como esqueceu-se de que o ser tornou-se oculto. Ao almejar retomar a pergunta pelo ser, Heidegger está assumindo o desafio de reposicioná-la, sem obscurecer o ser através do modo como esta pergunta é realizada. Por isso, sua conclusão: “Por conseguinte, repetir a pergunta pelo ser significa: elaborar de uma vez por todas de modo suficiente a *colocação* mesma da pergunta”[1149]. Antes de se buscar compreender esta *recolocação* heideggeriana da pergunta pelo ser, é necessário responder a questão: por que a tradição ocidental, ao colocar o problema dos ser, obscureceu esta mesma questão? A resposta a esta pergunta pode ser encontrada no modo como Heidegger posicionou-se perante a questão da polissemia dos ser em Aristóteles. Dois textos deixam vir à luz este problema:

> Qual a determinação simples e unitária do ser que prevalece entre as múltiplas significações do ente?[1150]
>
> Soube, por diversas indicações em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. A dissertação deste último sobre o significado múltiplo do ente em Aristóteles (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?[1151]

Os textos acima assinalam que o problema do ser formulado por Heidegger é debitário de sua leitura de Aristóteles, iniciada, em 1907, pela leitura de uma obra de Brentano que versara sobre a polissemia do ente em Aristóteles. O título desta obra é uma referência clara a

---

1147 SZ/ST, “Epígrafe”.

1148 Ibidem, § 1.

1149 Idem.

1150 L.R, p. X-XI.

1151 MCF, p. 495 (trad. modificada).

uma passagem conhecida do livro IV da *Metafísica*: "O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada"[1152]. Na própria formulação aristotética, já aparece o problema da polissemia do ser e da unidade fundamental possibilitadora da pluralidade de significados do próprio ser. Se Heidegger levantou este mesmo problema é porque a resposta de Aristóteles lhe pareceu insuficiente. Justamente a formulação aristotélica do problema e sua respectiva solução tornaram obscuro o problema de *Ser e tempo* referente ao sentido do ser. Heidegger, portanto, aproximou-se criativamente da relação entre unidade e pluralidade ontológica presente em Aristóteles, sem desconsiderar as aporias engendradas pelo modo como este filósofo pensou tal questão. Segundo o escopo geral da *Metafísica*, Aristóteles levanta o problema da polissemia do ser para escapar de diversos reducionismos advindos da tradição. O ser se diz de múltiplos modos porque não é possível reduzi-lo a um só sentido (univocidade do ser). Ele não é somente o *eidos* de origem platônica ou qualquer tipo de princípio material, como se pode ver em certos pré-socráticos. Ao mesmo tempo, a univocidade parmenídica do ser é rejeitada peremptoriamente por Aristóteles, o que não significa que ele não tenha se apropriado de algum modo de seu sentido. Para dar conta dos múltiplos significados do ser e do princípio uno desde o qual esta pluralidade é possível, Aristóteles pensou ser necessário criar uma *nova ciência* (*epistéme*) que desse conta da radicalidade deste conhecimento. Tal ciência, que nada mais é que a *filosofia primeira ou metafísica*, "não se identifica com nenhuma das ciências particulares", já que estas investigam conjuntos específicos de entes ou regiões específicas de entes e a filosofia primeira investiga "as causas e os princípios supremos" dos entes, o que equivale a dizer que ela investiga o "ser enquanto ser"[1153]. Esta ciência teorética possui o grau mais elevado de sabedoria devido, sobretudo, à universalidade dos princípios ontológicos por ela esclarecidos. Ao elucidar princípios responsáveis pela estruturação do ser dos entes em geral, a metafísica investiga as causas supremas do ser enquanto tal. Ora, se toda pluralidade significativa do ser está assentada em um fundamento uno, então, é este o centro da investigação metafísica. Entretanto, para que se determine este princípio uno, é necessário partir das múltiplas acepções do ser. A partir do aprofundamento nesta circularidade metodológica, pode-se explicitar o fundamento uno sustentador da multiplicidade de significados do ser em Aristóteles.

1152 *Met*. Livro IV, 1, 1033 a 20-30.

1153 Ibidem, livro IV, 1, 1003 a 20-30.

Somente no capítulo VII do livro V da *Metafísica* Aristóteles caracteriza os significados ou acepções do ser. São eles: a- ser acidental e por si (essencial); b- ser segundo as figuras das categorias; c- ser enquanto verdadeiro e falso; d- ser segundo ato e potência[1154]. Apesar destas acepções do ser pretenderem interpretar universalmente o real, é a partir da relação entre as categorias e a essência que o princípio uno fundamental dos entes aparece. À essência, que é o ente que é *por si* e não *por outro*, pode-se aplicar a tábua das categorias como um todo. As categorias, por sua vez, dizem respeito às atribuições gerais dos entes. Por isso, foram tradicionalmente chamadas de predicamentos surpremos do ente, pois elas são os elementos que podem ser atribuídos a todo e qualquer ente. Apesar de Aristóteles chegar a elencar em sua obra até dez categorias[1155], a mais importante para ele é *ousía* (substância ou entidade), pois ela não pode ser predicada de nada, mas somente predicável pelas demais categorias. Se levarmos em consideração a estrutura gramatical de uma frase que relaciona sujeito e predicado, a *ousía* é sempre o sujeito a que se pode predicar algo, pois ela é o substrato entitativo sobre o qual pode-se afirmar ou negar algo. Neste sentido, a *ousía* nunca é um gênero, pois somente as demais categorias constituem elementos predicáveis universalmente. Como afirma Aristóteles nos *Tópicos*: "Um 'gênero' é aquilo que se predica, na categoria de essência, de várias coisas que apresentam diferenças específicas"[1156]. O termo animal, por exemplo, assinala um gênero, pois ele "se predica (...) de várias coisas que apresentam diferenças específicas". As diferenças delimitam o gênero, abarcando uma quantidade determinada de entes. Aristóteles explicita isto a partir do seguinte caso: "no exemplo de animal bípede, o animal é o gênero, bípede é a diferença"[1157]. Ao delimitar todas as categorias, exceto a *ousía*, como gêneros supremos, Aristóteles estava mostrando que a *ousía* não poderia ser nem gênero nem diferença específica, pois toda diferença específica é uma delimitação do campo de atuação de um gênero e, por isso, a junção dos dois caracteriza a definição de um ente, definição que abarca uma miríade de singulares, o que equivale a dizer que toda definição *abstrai-se* da *ousía singular* que determina o ente. Conseqüentemente, em sentido primário, a *ousía* sustenta o singular e não pode ser confundida com qualquer tipo de essência universal. Por isso a afirmação de Aristóteles nas *Categorias*: "A *ousia*, no sentido mais fundamental, primeiro e principal do termo, é aquilo

---

1154 Cf. Ibidem, livro V, 7, 1017a 6 - 1017b 12.

1155 Em *Metafísica*, Aristóteles enumera somente oito categorias. As dez categorias aparecem no *Organon*.

1156 *Top.*, livro I, 5, 102 a 31.

1157 *Met*. Livro VII, 12, 1038 a 3-4.

que não é nem afirmado *de* nem afirmado *num* sujeito: por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual”[1158]. Em outras palavras: toda *ousía* é, originalmente, um suporte ontológico de propriedades também ontológicas de um *ente individual*. A espécie fora caracterizada por Aristóteles como *ousía segunda*, assim como os gêneros[1159]. Ora, ao determinar a *ousía* como substrato (sujeito) responsável pela determinação do ente singular, a investigação aristotélica a considerou o primeiro fundamental uno que responde pela possibilidade dos demais significados do ser. Acidente, verdade, falsidade, ato, potência e essência dependem da *ousía*, assim como as demais categorias. Neste sentido, a metafísica aristotélica depende inteiramente do esclarecimento dos tipos de *ousiai* que determinam cada tipo de ente. É isto que é mencionado na continuação da passagem anteriormente citada acerca da polissemia do ser em Aristóteles:

> O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos “salutar” tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque são afecções das substâncias, outras porque são vias que levam à substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância[1160].

“Qual a determinação simples e unitária do ser que prevalece entre as múltiplas significações do ente?” Com esta pergunta, Heidegger reinscreve o problema aristotélico da polissemia do ser, porém, não acolhe a ideia de que a *ousía* (substância) seria justamente a “determinação simples e unitária” da qual provêm “as múltiplas significações do ente”. A razão desta está no fato de Aristóteles ter, efetivamente, tematizado o ente enquanto este (*òn he ón*, *ens qua ens*) e não o ser, não sendo um ente determinado, não se reduz a qualquer propriedade estitativa, mesmo àquela que possa ser considerada seu elemento *subjetivo*. Ao posicionar a pergunta pelo ser, Aristóteles desconsiderou o fato *deste* ser não se identificar com o ente, pois posicionou a questão a partir do ente e não a partir da diferença irredutível entre ser e ente. Encontramo-nos a cada momento com uma pluralidade de entes e sabemos não reflexivamente que eles são. Sabemos também que o significado do termo “ser’ não se reduz a cada ente particular com que lidamos. Entretanto, perdemos de vista esta diferença entre ser e ente tão logo perguntemos pelo ser enquanto tal. A sutileza desta diferença de certo

---

1158 *Cat.*, livro I, 5.

1159 Cf. Idem.

1160 *Met*, livro IV, 2, 1003a 32 – 1003b 10.

modo ficou patente naquilo que Heidegger entendeu ser os três dogmas filosóficos acerca do ser, quais sejam, "O 'ser' é o conceito 'mais universal''; "O conceito de 'ser' e indefinível"; "O 'ser' é um conceito evidente por si mesmo"[1161]. Não é difícil entender como surgiram estes "dogmas". Todo ente que apreendemos não abarca integralmente a noção de ser. Como vimos em Aristóteles, o ser não é gênero, tampouco diferença específica. Por isso, ao notarmos que o ser aparece em nossa apreensão do ente singular porém sem exaurir sua vigência, o ser mesmo aparece *como conceito mais universal*: ele acompanha nossa lida com os entes e nossa intelecção dos mesmos, mas não se reduz à definição destes mesmos entes, porque ele não pode ser identificado com a adjunção de gênero próximo e diferença específica, adjunção esta que caracteriza o entendimento aristotélico do que seja *definição*. Por isso, o ser não pode ser definido conceitualmente. Por fim, se o ser manifesta-se em nossas múltiplas relações com os entes, de algum modo ele é evidente, pois, na nossa linguagem, compreendemos o que falamos dos entes, porque de algum modo nos é evidente o que seja o "é", ou seja, o verbo ser que está implícito em nossas referências linguísticas aos entes em geral. O ser enquanto cópula e verbo de ligação é por todos conhecido, mesmo que atematicamente. Ora, tais "dogmas" de certo modo tornaram óbvio o significado do ser, favorecendo ao ocultamento do seu sentido.

Ao levantar novamente o problema do ser, Heidegger o posiciona quanto ao seu *sentido*. Trata-se de investigar o ser que é compreendido atematicamente pelo ser-aí em seus múltiplos comportamentos com os entes. "*Esta compreensão do ser mediana e vaga é um factum*"[1162]. O ser, portanto, envolve o ser-aí na totalidade de seus comportamentos. Ao perguntar pelo *sentido* do ser, Heidegger pensa em uma experiência globalizante ou totalizante que se manifesta *no* ser-aí em uma "dimensão" pré-predicativa, já que atemática. O ser é o elemento uno que permeia a multiplicidade dos entes que se dão ao ser-aí. Como todos os comportamentos do ser-aí já pressupõem o sentido do ser, até os saberes teóricos acerca dos entes já estão condicionados dos pelo ser. Por isso, a questão do ser possui certo primado ontológico. Conclusão: "o questionar ontológico é certamente mais originário que o questionar ôntico das ciências positivas"[1163]. As ciências positivas investigam campos

---

1161 SZ/ST, §1.

1162 Ibidem, §2. Cf. LÉVINAS, 1998, p.69-96 e PÖGGELER, 2001, p. 49-55.

1163 Ibidem, §3.

diversos de entes. A história, biologia, matemática, física etc. referem-se a regiões específicas de objetos. Justamente a especificidade destes campos depende da abertura do ser enquanto tal, pois, para que compreendamos regiões dos entes (ontologias regionais) já temos que ter compreendido o ser. Por outro lado, Heidegger assinala que cada investigação científica depende de uma pré-compreensão não científica do ser de cada região de entes a ser tematizada. Para que um físico investigue o movimento dos corpos, ele tem de pré-compreender o horizonte hermenêutico a partir do qual o ente investigado apareça como ente físico. Ainda que as ciências possam questionar os conceitos fundamentais que orientam sua investigação e deste modo podem repensar o ser do ente que ela investiga, não está em suas mãos pensar o problema do ser enquanto ser, condição de possibilidade da aparição das múltiplas regiões entitativas investigadas pelas ciências. A ontologia que investiga o sentido do ser e que não se atém às ontologias regionais que dependem justamente da aparição do ser enquanto tal é denominada de *ontologia fundamental*. Esta ontologia não pode partir do nada. Seu ponto de apoio não é outro senão a já mencionada compreensão do sentido do ser por parte do ser-aí. Trata-se de uma compreensão essencial, pois não há ser-aí que não se comporte com os entes, sem que seja orientado por certa compreensão do ser. Ao mesmo tempo, o sentido do ser não acontece sem que o ser-aí seja o veículo de sua aparição totalizante. Consequentemente, o projeto da ontologia fundamental depende da explicitação da estrutura do ser-aí, estrutura esta que deve ser chamada de *existencial*, já que, como assinalado, o ser-aí é essencialmente determinado por sua existência. A esta explicitação da estrutura existencial do ser-aí Heidegger denominou de *analítica existencial*[1164]. A ontologia fundamental determina-se, portanto, por meio da analítica existencial do ser-aí, cujo objetivo é descrever fenomenologicamente as estruturas fundamentais deste ente que comporta-se sempre a partir de uma pré-compreensão do sentido do ser. Ora, o que este projeto tem a ver com as modulações históricas do mundo? Por que a ontologia fundamental inquire a possibilidade mesma das ontologias históricas em geral?

Apesar das ontologias históricas da tradição omitirem a caracterização da mundaneidade do mundo como questão central da compreensão do sentido do ser por parte do ser-aí, a ontologia fundamental heideggeriana conecta essencialmente ser e mundo, uma vez que o ser-aí, ente que move-se atravessado por uma prévia compreensão do ser, existe a partir de uma relação essencial com o mundo. A sua compreensão do ser exisdetermina-se a partir

[1164] Cf. Ibidem, §4.

de uma relação essencial com o mundo, que é o correlato intencional fundamental de sua existência. Como ainda veremos, o sentido do ser sempre se refere ao sentido de *um* determinado mundo. Como afirmou Heidegger na introdução de *Ser e tempo*: "Pertence, porém, ao ser-aí o ser em um mundo. A compreensão do ser próprio ao ser-aí inclui, pois, com igual originariedade, a compreensão de um 'mundo' e a compreensão do ser do ente que se torna acessível dentro do mundo"[1165]. Adiantado o que ainda deve ser explicitado, o mundo identifica-se com o horizonte descerrador da totalidade do ente e com o "espaço" existencial em que o ser-aí conquista o seu ser. Consequentemente, tudo que é e toda ontologia regional dependem do tipo de mundo que condiciona e possibilita o descerramento de todo e qualquer ente. Por isso, o mundo é o fundamento das ontologias em geral. Tais ontologias são histórias porque, como afirma Heidegger desde o parágrafo 6 de *Ser e tempo*, o ser-aí como ser-no-mundo é histórico, o que faz de todo mundo *um* mundo histórico. Toda e qualquer ontologia da tradição é sempre *uma* ontologia porque os mundos que as possibilitaram são também históricos. Neste sentido, a ontologia fundamental de Heidegger, ao investigar o sentido do ser vinculando-o à dinâmica *histórica* de estruturação do mundo, investiga o modo de articulação, estruturação e mobilização histórica de toda e qualquer ontologia. Desta relação entre ser-aí, mundo e sentido do ser surge a determinação simples e unitária do ser, que condiciona e determina os múltiplos significados dos entes. Como, então, se caracteriza o mundo em *Ser e tempo*, já que o sentido do ser refere-se a um mundo específico?

5.1.2 A caracterização do mundo fático do ser-aí

O problema do mundo fático em *Ser e tempo* não é levantado aleatoriamente. Como tivemos oportunidade de acompanhar, ainda que sucintamente, o problema do sentido do ser exige que se pergunte pela mundaneidade do mundo. O sentido do ser, como ainda ficará explícito, não aparece como acontecimento objetivamente constatável ao lado ou para além da presença objetiva dos entes em geral. Como assinalou Reis, o sentido do ser aparece no que se pode denominar de "tese hermenêutica da pressuposição", a saber: "todo e qualquer relacionamento para com os entes somente é possível a partir da compreensão de ser"[1166]. O que Reis aqui chama de "relacionamento para o com os entes" nada mas é que um possível

---

1165 Idem.

1166 REIS, 2000, p. 138.

comportamento de "natureza prático-operativo, e não puramente representacional"[1167]. Para que um comportamento se efetive, o ser-aí deve deixar o ente aparecer *como* um determinado ente. Poder-se-ia supor então que todo ente apareceria especificamente como um objeto singular cuja diferença em relação aos demais seria expressa por meio de algum tipo de investigação racional. Ora, se os comportamentos que de início e na maioria das vezes o ser-aí instaura com os entes é de natureza prático-operativa e se este tipo de comportamento não é representacional, então, a operatividade dos comportamentos do ser-aí acontece de modo atemático, o que equivale a dizer que a estrutura "algo como algo"[1168] não se relaciona com a dicotomia sujeito/objeto, que determina o pensamento filosófico a partir da modernidade. O sentido do ser, portanto, que sustenta nossos comportamentos em geral, manifesta-se em uma determinada dimensão do ente que somos, que é mais originária que a estrutura da subjetividade compreendida pela modernidade. A esta dimensão atém-se a analítica existencial. Se, como anteriormente dito, a analítica existencial objetiva explicitar fenomenologicamente a estrutura existencial do ser-aí, é porque seu cerne concentra-se justamente na existência, enquanto modo de ser do ser-aí. É enquanto existente que o ser-aí relaciona-se atematicamente com o ser e se comporta com os entes. A possibilidade da atematicidade desta lida comportamental enraíza-se justamente no horizonte da existência do ser-aí, que não é outro senão o *mundo fático*. Conseqeuntemente, a questão do sentido do ser envia a invetigação para o problema da constituição e descrição fenomenológica do mundo fático do ser-aí. Como, então, compreender tal conceito? Até que ponto o mundo fático relaciona-se com a existência do ser-aí? Uma passagem da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* (Mundo – Finitude – Solidão) nos favorece na compreensão da relação entre existência e mundo fático:

> No acontecimento do projeto forma-se mundo, isto é, no projetar eclode algo, algo abre-se para possibilidades e irrompe, assim, no real enquanto tal, para experimentar a si mesmo como irrupção, como realmente sendo em meio ao que agora pode ser aberto enquanto ente. O ente que chamamos ser-aí é o ente de um gênero originariamente próprio, um ente que irrompe para ser. Deste ente, dizemos que ele existe, isto é, *ex-sistit*; que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si[1169].

Esse texto, cuja complexidade não pode ser neste momento caracterizada em toda sua amplitude, assinala que o ser-aí existe porquanto ele *ex-sistit*. Apesar de alguns aspectos deste

---

1167 Idem.

1168 Cf. SZ/ST, § 32 e 33.

1169 CFM, § 75, p. 418.

conceito já terem sido mencionados anteriormente,[1170] deve-se aqui aprofundá-los e assinalar alguns de seus desdobramentos necessários para a compreensão do conceito de mundo fático. O fato de o ser-aí ser um existente não significa que ele é um ente constatável em sua efetividade como um ser simplesmente à vista. Sua existência é caracterizada por "um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si ". Ser existente indica, em um primeiro momento, o caráter ontológico que assinala que o ser-aí não está fechado em si, mas sempre move-se em um determinada *abertura* do campo ou horizonte de realização de sua *ipseidade*. Por isso, estar fora de si não significa estar ausente de si, mas sempre "arremessado" no âmbito onde seu si pode ser de algum modo determinado. Por outro lado, este campo descerrado indica um *movimento* de descerramento, pois o ser-aí é "na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo". O campo de realização da ipseidade do ser-aí não é, portanto, pré-definido; ele é a cada vez *formado* no exercício mesmo de desdobramento da existência. Ser-fora-de-si é produzir a cada vez, através do mencionado descerramento, o horizonte onde o *si próprio* do ser-aí é conquistado. Ora, se o ser-aí é o ente que precisa abrir o horizonte ontológico de determinação de si, é porque tudo que ele é, é de algum modo determinado por este processo de conquista de si em meio ao horizonte existencialmente descerrado. Neste sentido, o conceito de existência em *Ser e tempo* conecta-se com outros dois, a saber, compreensão e poder-ser, como patente na seguinte passagem do parágrafo 31 desta obra:

> Numa linguagem ôntica, utiliza-se muitas vezes em alemão a expressão "etwas verstehen", "compreender algo", no sentido de "ser capaz de uma coisa", de "poder fazer frente a ela", de "saber fazer algo". O existencialmente "podido" no compreender não é uma coisa, senão o ser enquanto existir. No compreender se dá existencialmente esse modo de ser do ser-aí que é o poder-ser. O ser-aí não é algo simplesmente à vista e que tem, por acréscimo, a faculdade de poder algo. Ser-aí é primeiramente um ser-possível. O ser-aí é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade. O essencial poder-ser do ser-aí concerne aos modos já caracterizados do ocupar-se do "mundo", da preocupação com os outros e em tudo isso e desde sempre ao poder-se em relação a si mesmo, em virtude de si. A possibilidade que o ser-aí sempre é existencialmente se distingue tanto da vazia possibilidade lógica como da contingência de algo simplesmente à vista em que isto ou aquilo pode se "passar". Como categoria modal do ser simplesmente à vista, possibilidade significa o que *ainda não* é real e que *jamais* é necessário. Ela é o caráter do *meramente* possível. É ontologicamente inferior à realidade e à necessidade. Por outro lado, a possibilidade entendida como existencial, é a mais originária e última determinação ontológica positiva do ser-aí; por hora, ela só pode ser tratada preparatoriamente como problema – do mesmo modo que a existencialidade em geral[1171].

Como é comum nas suas investigações fenomenológico-hermenêuticas, Heidegger

---

1170 Cf. Capitulo IV, tópico 4.2.

1171 SZ/ST, §31.

parte de um entendimento usual de um termo para especificar o que tal termo significa originariamente. Neste sentido, o verbo compreender (*verstehen*) é usado no alemão cotidiano para referir-se a um certo poder de realização de algo. Trata-se daquilo que Figal, a partir de Ryle, afirmou ser "um knowing how" e não "um knowing that"[1172]. Se, onticamente, compreender é um tipo de saber que acompanha a execução de algo, no nível ontológico, a relação entre poder e compreender é outra. A compreensão inscreve-se na dinâmica de realização da existência do ser-aí. Com isto, Heidegger realiza uma segunda desconstrução, a saber, aquela referente ao conceito de compreensão por ele legado de Dilthey. Para Dilthey, a compreensão possui um papel fundamental na articulação do singular humano com o outro e com a cosmovisão que determina o seu tempo e a totalidade do mundo histórico. Para que se abra o singular para o mundo histórico que determina o singular, os outros humanos e a totalidade dos fenômenos que aparecem em seu interior, é necessário um tipo específico de ciência, que é determinada pela compreensão, a saber, as ciências humanas. Como o próprio Dilthey afirmou em sua *Introdução às ciências humanas*: "Nas ciências naturais, os sujeitos com os quais o pensamento articula necessariamente as predições por meio das quais todo o conhecimento ocorre são elementos que só são conquistados hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma destruição e esfacelamento das coisas"[1173]. As ciências naturais são caracterizadas como destruidoras e esfaceladoras porque elas se constituem a partir de um recorte da totalidade do mundo e, deste modo, desconsideram a unidade vital que subjaz aos entes, abstraindo-se do espaço histórico onde os entes em geral aparecem. Se as ciências naturais tendem a impor modelos explicativos acerca do modo de funcionamento dos entes entendendo-os à luz de uma abordagem causal, torna-se necessário, para que se recupere a unidade histórico-vital dos fenômenos em geral, o labor das ciências humanas. Como afirmou Dilthey em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*: "Essa é a conexão intrínseca às ciências humanas, uma conexão na qual se concretiza a intenção efetiva nelas de alcançar um *conhecimento objetivo* do mundo espiritual"[1174]. Todas as ciências rompem a parcialidade da investigação das ciências naturais, na medida em que intentam alcançar o conhecimento objetivo do mundo espiritual. Por "mundo espiritual", Dilthey não compreende algum tipo de mundo inteligível estruturador dos campos fenomênicos em devir. O mundo espiritual é justamente o mundo histórico que condiciona e

---

1172 FIGAL, 2007, p. 114.

1173 DILTHEY, 2010 a, p. 112.

1174 DILTHEY, 2010 b, p.313. Cf. também CASANOVA, 2009, p. 112-113.

possibilita os fenômenos de uma determinada época. Esta caracteriza-se por ser uma objetivação histórica do espírito ou uma cosmovisão que possibilita uma pluralidade de instituições, pensamentos, artes etc. A viabilidade de ascensão ao mundo do espírito deriva-se justamente da *compreensão*. Para Dilthey, a compreensão é a faculdade humana por meio da qual o homem supera os limites intrínsecos às suas vivências. Cada *vivência* é responsável pelo modo como cada homem imediatamente experimenta o mundo em que vive. Neste sentido, toda vivência é intuitiva porque não necessita de qualquer faculdade mediadora para apreender os fenômenos do mundo. Entretanto, o arco de apreensão da vivência é restrito, pois ela não conecta o indivíduo com a visão de mundo (ou mundo histórico) no qual os fenômenos de seu tempo ganham corpo. Ademais, as vivências não levam o indivíduo a apreender a interioridade das vivências dos outros que com ele compartilham o mundo. Para superar a unilateralidade das vivências e imergir no horizonte histórico de seu tempo, é necessário instaurar em processo compreensivo. Por isso a afirmação de Dilthey: "Forma da compreensão: uma indução que deduz das particularidades parcialmente determinadas para nós uma conexão que define o todo"[1175]. A compreensão, portanto, é indutiva porque ela parte da particularidade do fenômeno em direção ao horizonte histórico-hermenêutico onde este fenômeno pôde constituir-se como tal. A indução não almeja alcançar um princípio genérico universal, mas somente a totalidade (visão de mundo, mundo espiritual, época) que condiciona historicamente cada fenômeno. Por causa da compreensão, é possível entender o que o outro vivencia, pois na compreensão abre-se para o indivíduo o solo mundano (e histórico) comum que sustenta as vivências em geral.

Ao conectar compreensão e existência, Heidegger desconstroi o entendimento usual do conceito de compreensão como "saber realizar algo" e ontologiza a ideia diltheyana de compreensão. Deixando de ser uma humana passível de ser "usada" ou não, a compreensão transforma-se, em *Ser e tempo*, naquilo que Figal chamou de "saber performativo do ser-aí"[1176]. Para ser, o ser-aí tem sempre que mover-se compreensivamente, pois a compreensão capacita o ser-aí a ser existencialmente ele mesmo. Neste sentido, a compreensão relaciona o ser-aí com seu ser. Foi por isso que, no parágrafo 12 de *Ser e tempo*, Heidegger afirmou: "O ser-aí é um ente que, em seu ser, se relaciona compreensivamente com esse ser"[1177].

1175 Ibidem, p. 214.

1176 FIGAL, 2007, p. 114.

1177 SZ/ST, § 12.

Compreender-se não significa aqui tornar-se objeto de conhecimento de si mesmo. A compreensão não diz respeito, enquanto modo de ser do ser-aí, a qualquer tipo de conhecimento teórico de si mesmo. Conseqüentemente, a compreensão do ser-aí não tem qualquer relação com algum tipo de apreensão quididativa de si mesmo e dos demais entes. Por isso mesmo, a compreensão não é uma faculdade do ser-aí. Como afirmou Casanova: "A compreensão não diz nem depreender o sentido de uma determinada proposição ou estado de fato, nem saber como certas coisas funcionam. A compreensão não é, em suma, pensada nesse contexto a partir da relação entre dois entes a princípio dados e simplesmente subsistentes, mas sim a partir do próprio modo de constituição do ser-aí"[1178]. Como saber performático que possibilita ao ser-aí ser quem ele é, a compreensão conecta ser-aí, pode-ser e possibilidade de ser. Na passagem anteriormente citada do parágrafo 31 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma: "No compreender se dá existencialmente esse modo de ser do ser-aí que é o pode-ser. O ser-aí não é algo simplesmente à vista e que tem, por acréscimo, a faculdade de poder algo. Ser-aí é primeiramente um ser-possível. O ser-aí é sempre o que pode ser e no modo da possibilidade". Na compreensão, portanto, o ser-aí relaciona-se consigo enquanto poder-ser. Primeiramente, o conceito heideggeriano de poder-ser diferencia o modo de ser do ser-aí do modo de ser dos entes simplesmente à vista, ou seja, o ser-aí não é um ente dotado de propriedades *a priori* definidas que poderiam ser explicitadas racionalmente por algum tipo de conhecimento. O ser-aí não é animal racional, *homo faber*, *imago dei*, ser sexuado, ser social, animal político, possuidor de propriedade psíquicas (como pulsões inconscientes) etc. Ser poder-ser é ter como lastro de si uma *indeterminação ontológica insuprimível*. Ao conectar compreensão e poder-ser, Heidegger está inscrevendo uma *negatividade ontológica* no cerne da existência do ser-aí. Mas, por que a compreensão deixa vir à luz a negatividade (indeterminação) congênita do ser-aí? A resposta se encontra na afirmação segundo a qual "O ser-aí é sempre o que pode ser no modo da possibilidade". Se o ser-aí fosse "positivamente" um poder-ser, ele já seria algo e, assim, não seria de fato aquilo que é assinalado no conceito de poder-ser. Em outras palavras: a compreensão não é o meio através do qual o ser-aí "concebe-se" como um ser dotado de negatividade. Antes disto, a negatividade aparece *em meio* a uma possibilidade específica de ser. O que está em jogo aqui é a apropriação heideggeriana da definição kierkegaardiana de angústia, qual seja, o ser-aí é "a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade " ou "a realidade da liberdade enquanto

---

[1178] CASANOVA, 2006, p. 13.

possibilidade para possibilidade”[1179]. Na compreensão, o ser-aí aparece como poder-ser, o que significa que ele, por não possuir nenhuma quididade, é a realidade da possibilidade *para* possibilidade e isto é sua liberdade. O poder-ser do ser-aí o impele a ser em determinada possibilidade de ser, para que ele seja de fato alguém. Em outras palavras: não podendo ser puro poder-ser, pois se assim o fosse o ser-aí já seria algo positivamente definido, o ser-aí tem de desdobrar seu poder-ser em meio à assunção de possibilidades de ser. *Possibilidade* não é portanto, no sentido existencial, um elemento fortuito e acidental para o ser-aí. Antes, não há poder-ser sem possibilidade de ser, pois, sem esta, aquele não se efetiva. Possibilidade é, portanto, um elemento necessário na existência do ser-aí. Por isso, Heidegger rejeita a ideia lógica de *possibilitas*, segundo a qual possibilidade é tudo aquilo que não é contraditório. Um mundo justo e sem problemas sociais é possível, já que esta ideia não possui contradição lógica. Por outro lado, não é possível conceber um ser humano imortal, pois isto seria uma contradição, já que a finitude é inerente à ideia de ser humano. Este tipo de possibilidade não se relaciona com o caráter existencial do ser-aí. Ser-possível é já sempre ser em meio a determinadas possibilidades de ser, fornecendo, assim, algum tipo de conformação ontológica a um ente marcado por uma negatividade congênita insuprimível. Porquanto a compreensão deixa vir à luz o caráter de poder-ser do ser-aí, porque seu poder-ser aparece *através* de possibilidades de ser, a compreensão capacita o ser-aí a ser ele mesmo, à medida que descerra para ele suas possibilidades de ser. Conclusão: “O sentido existencial da compreensão é ligado às acepções prático-operativas do termo, nos usos referidos ao domínio de habilidades e competências. Porém, aquilo que está no escopo das habilidades são as possibilidades existenciais, é a própria existência tomada como poder-ser”[1180]. Se o ser-aí só relaciona-se com seu poder-ser por intermédio de modos possíveis (possibilidades) de ser, isto não quer dizer que o ser-aí, após realizar ou desdobrar suas possibilidades de ser, exaure seu poder-ser, como se pudesse “preenchê-lo”. Antes disto, nenhuma possibilidade de ser realizada suprime do ser-aí seu caráter de poder-ser. Ou seja: “o ser-aí é poder-ser e se mantém como poder-ser apesar de todas as configurações possíveis de si mesmo em que venha a efetivamente se apresentar”[1181].

Se o ser-aí nada é para além do desdobramento de suas possibilidades de ser e se a

---

1179 KIERKEGAARD, 2010, § 5, p. 45, nota 106.

1180 REIS, 2000, p. 142.

1181 CASANOVA, 2006, p. 14.

realização destas possibilidades nunca suprime o caráter de poder-ser do ser-aí, então, o ser-aí, por existir sob o modo da compreensão, é um *ser performático*. Tudo que ele é já é sempre o resultado do desdobramento de suas possibilidades de ser em meio aos seus comportamentos. Por isso, Heidegger afirmou que "a essência deste ente [ser-aí] consiste em seu ter-de-ser (*Zu-sein*)" [1182]. Ter-de-ser é a expressão que deflagra a necessidade de o ser-aí *conquistar* seu ser a partir da realização de possibilidades de ser. Sem esta conquista, o ser-aí nada é. Ao mesmo tempo, se o ser-aí não possui qualquer propriedade quididativa, ele nunca é um exemplar que reproduz qualquer tipo específico de "essência humana". É este o sentido da afirmação segundo a qual "O ser deste ente é a cada vez *meu*"[1183]. O ser-aí é, portanto, o exercício singular de conquista de si em meio ao desdobramento de possibilidades específicas de ser. Ora, como se dá este desdobramento de possibilidades? O ser-aí "salta" de possibilidade em possibilidade? Qual elemento engendra unidade nos múltiplos comportamentos do ser-aí? Heidegger responde a esta questão através do conceito de *projeto*. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger afirma: "Com maior precisão, compreender quer dizer: *projetar-se para uma possibilidade*; no *projeto* se mantém sempre numa possibilidade. Somente no projeto, no projetar-se para um poder-ser, está presente este poder-ser, a possibilidade *como* possibilidade" [1184]. O conceito fenomenológico de projeto não se confunde com "a projeção de medidas e planos no sentido da regulação antecipativa da conduta humana" [1185]. Projetar não é arquitetar meios para alcançar metas futuras através de representações subjetivas. Enquanto elemento inerente à compreensão do ser-aí, a projeção é a abertura de uma possibilidade de ser em virtude da qual os comportamentos do ser-aí serão viabilizados, porque poderão ser realizados de modo estruturado. Em outras palavras: o ser-aí, através da projeção, sai de sua indeterminação enquanto poder-ser e conquista para si um modo de ser em virtude do qual uma pluralidade de comportamentos será possível. Somente através da experiência projetiva o poder-ser do ser-aí poderá determinar-se de algum modo. Ao mesmo tempo, o projeto responde pela abertura de possibilidades *necessárias* para que o poder-ser do ser-aí não seja um "puro" poder-ser, o que, como dito, implicaria em contradição. O projeto, portanto, desvela um horizonte delimitador do espaço de desdobramento do poder-ser do ser-aí com vistas à sua determinação existencial. Tal

---

1182 SZ/ST, § 9.

1183 Idem.

1184 PFF, § 20, p. 332-33. Cf. FIGAL, 2005, p. 151-153.

1185 CFM, § 76, p. 415.

horizonte tornar-se-á explícito a partir da relação entre compreensão e sentido, presente no parágrafo 32 de *Ser e tempo*: "Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode ser articulado na abertura compreensiva" [1186]. Ao projetar-se para uma possibilidade de ser em virtude da qual o ser-aí desdobrará seu poder-ser e conquistará a si mesmo, os entes que aparecem em cada comportamento do ser-aí passam a ganhar sentido. O sentido não está hipostasiado nos entes com os quais o ser-aí se comporta. Antes, é o sentido que permite ao ser-aí comportar-se com os entes em geral. Por isso, "o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial formal do descerramento pertencente ao compreender"[1187]. Em outras palavras: na compreensão, o ser-aí projeta-se para um campo de sentido, que é um arcabouço formal, porque ele ganha determinações ônticas, a partir dos múltiplos comportamentos que o ser-aí realiza com os entes descerrados na e para a própria compreensão. Projeção é sempre projeção do sentido em virtude do qual o ser-aí performaticamente pode determinar-se a partir da assunção de múltiplas possibilidades de ser realizadas comportamentalmente. Fica então evidente a identidade entre projeção de sentido e projeção para uma possibilidade de ser do ser-aí.

Se o ser-aí necessita projetar sentido para que ganhe certas determinações existenciais, isto se deve ao fato de ele não poder ser um puro poder-ser. Entretanto, isto é insuficiente para se entender o modo como o ser-aí desdobra existencialmente seu poder-ser, pois, até o presente momento, a passagem do puro poder-ser para os modos possíveis de ser não pode ser resolvida autonomamente pelo ser-aí. Este retiraria de si, sem referência a nenhum outro elemento ontológico que não seja o seu poder-ser, campos possíveis de sentido onde os entes em geral seriam descerrados e apareceriam para os comportamentos do ser-aí. Tal problema é resolvido por Heidegger a partir do momento em que ele considera que o caráter existencial do ser-aí o leva a ser *fora de si*, em meio ao mundo fático que é o seu. Este mundo fático é o correlato intencional de base da existência do ser-aí e o elemento ontológico que fornece ao ser-aí uma delimitação de suas possibilidades de comportamento consigo, com os outros seres-aí e com os entes intramundanos. Antecipando o que ainda deve ser esclarecido, o mundo aparece como horizonte descerrador do ente na totalidade, possuidor de uma semântica sedimentada e fornecedor de uma pluralidade de orientações e sentidos para o

---

1186 SZ/ST, §32.

1187 Idem.

poder-ser que cada ser-aí é, o que significa que todo ser-aí sempre precisa levar a termo uma tal projeção de sentido "em sintonia com o mundo fático, que é o horizonte originário de constituição das possibilidades efetivas de ser"[1188]. Isto fica claro na seguinte passagem de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

> O compreender que pertence à existência projeta o ser-aí para suas possibilidades. Dado que o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, o projeto desvela sempre uma possibilidade de ser-no-mundo. Em sua função descerradora, o compreender não está relacionado com um eu pontual isolado, senão com o poder-ser-no-mundo que existe faticamente. Daqui se segue que com o compreender está já sempre projetado um determinado ser possível com o outro e um determinado ser possível com o ente intramundano [1189].

O ser-aí não é um puro poder-ser que a partir de si projeta um sentido norteador dos seus múltiplos comportamentos. Antes disto, o ser-aí é *poder-ser-no-mundo*. A projeção de sentido em virtude do qual se comporta o ser-aí se realiza sempre em diálogo com um horizonte fático que fornece diversas possibilidades de ser ao ser-aí e de limita o campo de realização de sua ipseidade. Como afirmou Casanova, é necessário pensar o "mundo como horizonte a partir do qual o ser-aí pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos em geral, aos outros seres-aí e a si mesmo" [1190]. O mundo retira o ser-aí da sua pura negatividade e fornece a ele uma medida ontológica a partir da qual ele pode projetivamente constituir o campo existencial no interior do qual ele desdobra seu poder-ser e conquista performaticamente sua *ipseidade existencial*. Neste sentido, o ser-aí existe, porquanto ele, estando fora de si (*ek-sistere*), sempre está absorvido no seu mundo fático. Consequentemente, o mundo não pode ser compreendido objetivamente, como o conjunto dos entes posicionados pelo sujeito transcendental do conhecimento. À medida que o ser-aí é, o mundo *se dá*. Trata-se, então, como já mencionado, de uma *relação intencional*. Existir é ter como correlato o mundo enquanto horizonte de possibilitação de todo comportamento do ser-aí e de toda aparição dos entes. Todo modo de ser do ser-aí já pressupõe o mundo como seu campo de realização. Neste sentido, o constructo ser-no-mundo refere-se a um modo de ser ontológico, que possibilita inúmeras concreções ônticas. É isto que vem à luz em *Sobre a essência do fundamento*, quando Heidegger mostra o caráter ôntico dos conceitos de mundo presentes nos pré-socráticos, no cristianismo bíblico, em Santo Agostinho e São Tomás, em Baumgarten, Leibniz, Crucius e em Kant. Em toda sua lida desconstrutiva com os conceitos de mundo da tradição, um só objetivo orienta Heidegger, a saber, afirmar que "O discurso que

---

1188 CASANOVA, 2006, p. 21.

1189 PFF, § 20, p. 334.

1190 CASANOVA, 2006, p.021.

trata do ser-no-mundo não é uma verificação da ocorrência fática do ser-aí; é, aliás, de maneira alguma, uma enunciação ôntica. Ela se refere a um estado de coisas essencial que determina o ser-aí em geral e tem como consequência o caráter de uma tese ontológica" [1191]. Por isso, ser-no-mundo não pode significar "ser 'dentro de'" [1192]. O mundo não é o espaço geométrico dentro do qual os ser-aí sempre se encontra. Ser-no-mundo é ser no campo existencial onde o ser-aí conquista sua ipseidade. Ser-em, portanto, nada mais é que ser familiarizado com o correlato intencional da existência e encontrar aí o "solo" ontológico onde os comportamentos em geral são possíveis. Como correlato intencional, o mundo é sempre o horizonte em que minha ipseidade acontece. Consequentemente, o mundo não possui exterioridade em relação ao ser-aí. O "eu sou" do ser-aí só acontece junto ao mundo. Nas palavras de *Ser e tempo*:

> Ser-em, ao contrário, significa uma constituição do ser do ser-aí e é um existencial. Entretanto, não se pode pensar com esta expressão no ser simplesmente à vista de uma coisa corpórea (o corpo humano) "em" um ente simplesmente à vista. O ser-em não se refere a um espacial ser-um-dentro-do-outro de dois entes simplesmente à vista, como tampouco o "em" originariamente significa de modo algum uma relação espacial deste gênero; "in" procede de *innan* -, residir, *habitare*, deter-se; "*an*" significa: estou acostumado, familiarizado com, cultivo algo; tem a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Este ente ao qual é inerente o ser-em assim entendido, caracterizamos já como o ente que eu a cada vez sou. O vocábulo alemão "*bin*" se relaciona com a proposição "*bei*" ("em", "em meio de", "junto a"); "ich bin" ("eu sou") quer dizer, por sua vez, habito, detenho-me junto... ao mundo como o que de algum modo me é familiar. "Ser", como infinito de "eu sou", isto é, como existencial, significa habitar em ..., estar familiarizado com... *Ser-em é por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do ser-aí, que possui a constituição essencial do ser-no-mundo* [1193].

Se o mundo é o correlato intencional do ser-aí; se o mundo aparece como horizonte dentro do qual o ser-aí projeta o sentido de sua ipseidade; se o mundo fornece o campo de possibilitação dos comportamentos em geral do ser-aí, então, o mundo é, a um só tempo, transcendental e transcendente. Como ser-no-mundo, o ser-aí já transcende a particularidade dos entes e já destinou-se ao seu horizonte de mostração. Sendo o mundo este horizonte, ele sempre transcende a soma total dos entes que nele se manifestam. Como diz Heidegger: "Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência" [1194]. Como horizonte possibilitador da aparição de tudo que é, o mundo é também transcendental; ele é a condição de possibilidade da efetivação dos comportamentos do ser-aí com a totalidade dos entes [1195]. Heidegger está, portanto, pensando o mundo como um horizonte global, condicionador da

---

1191 EV, p.304

1192 SZ/ST, § 12.

1193 Idem.

1194 EV, p. 303.

1195 Cf. Ibidem, p. 313.

aparição da totalidade dos entes e fornecedor da medida ontológica necessária para os comportamentos do ser-aí. O caráter global do mundo pode ser compreendido, caso se recorde o fato de o mundo ser um correlato intencional, o que o impossibilita ser uma hipóstase ou uma simples ideia regulativa da razão. Sendo intencional, o mundo não possui caráter empírico. Se ele se descerrasse e fizesse fronteira com algo, é porque ele seria limitado por alguma instância ontológica não intencional, o que contradiz o acontecimento intencional do mundo como campo de montração de tudo que é. Consequentemente, o caráter intencional do mundo o faz ser um horizonte total de mostração dos entes. É neste sentido que Heidegger formulou, após *Ser e tempo* e antes da viragem de seu pensamento, a seguinte definição de mundo: "mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade" [1196]. O mundo, portanto, é o campo total de mostração do ser do ente enquanto tal. Antes de se prosseguir na pergunta pelo mundo, uma questão deve ser respondida. Se o ser-aí descerra compreensivamente o campo existencial em que conquista performaticamente a si mesmo em uma relação essencial com o mundo, como ele acessa o caráter totalizante do mundo, se a compreensão sempre descerra *determinadas* possibilidades de ser delimitadas pelo mundo e não todas as possibilidades fornecidas por ele? A resposta a esta questão identifica-se com o conceito de *tonalidade afetiva*. Um texto da preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica* pode neste momento nos esclarecer quanto a esta questão:

> O ser-aí em nós revela-se. E isto não diz uma vez mais: nós recebemos informações sobre algo, sobre um processo que, de outra forma, permaneceria inconsciente para nós. Ao contrário, o ser-aí nos coloca diante do ente na totalidade. Em meio à tonalidade afetiva, as coisas *se dão* de uma maneira ou de outra para alguém – o que implica que a tonalidade afetiva torna manifesto justamente *o ente na totalidade* e a nós mesmos como nos encontrando em meio ao ente na totalidade. *O ser afinado* e a tonalidade afetiva não descrevem de forma alguma a tomada de conhecimento de estados anímicos, mas sim *o ser transposto* para o interior da abertura a cada vez específica do ente na totalidade; e isto diz: para o interior da abertura do ser-aí enquanto tal, assim como ele se encontra disposto a cada vez em meio a esta totalidade [1197].

De acordo com o que foi dito anteriormente, o ser-aí é ser-no-mundo não porque ele está sempre inserido em um espaço geométrico que abarca o somatório de todos os entes presentes à vista. Sendo-no-mundo, o ser-aí experimenta o mundo como correlato intencional descerrado por sua existência. O mundo é, portanto, o horizonte transcendental e transcendente que fornece ao poder-ser do ser-aí o campo necessário para que ele projete suas possibilidades e conquiste a cada vez a sua ipseidade. A compreensão, portanto, necessita

---

[1196] CFM, § 68, p. 326.

[1197] Ibidem, p. 325.

"dialogar" com o mundo, para projetar o campo de sentido do ser-aí. É a partir da totalidade que o mundo é que o ser-aí projeta existencialmente o sentido mediante o qual uma pluralidade de comportamentos torna-se possível. Sem este diálogo com a totalidade que é o mundo, a compreensão não pode se realizar, *recortando* os entes com os quais o ser-aí comportar-se-á. Não cabe à compreensão, portanto, levar o ser-aí a experimentar o campo globalizante que o mundo é. O acesso à totalidade, por sua vez, não pode ser teórico. Isto porque, para que o ser-aí posicionasse teoricamente a totalidade, esta deveria ser concebida sob o modo do ente simplesmente à vista e não como o horizonte intencional a partir do qual o ser-aí pode comporta-se com todo e qualquer ente. A visada teórica representaria objetivamente o todo e posicionaria o ser-aí fora da totalidade, o que é impossível, pois o mundo é justamente o correlato intencional do ser-aí. Não apreendemos teoricamente o ente em sua totalidade. No entanto, podemos de algum modo acessar a abertura do ente na totalidade, porquanto existir é já sempre ser em meio a esta totalidade[1198]. Em outras palavras: o ser-aí já sempre acessou o ente na totalidade, não através de uma *faculdade* que lhe é inerente, mas a partir de um modo específico de ser, a saber, a tonalidade afetiva e outros conceitos correlatos como disposição e ser-lançado. À medida que o ser-aí é um *ek-sistente*, ele não pode não situar-se no espaço mundano onde ele compreensivamente conquista a cada vez a si mesmo. O ser-aí já é sempre em ser-lançado ou jogado (*Geworfenheit*) no mundo fático que o determina enquanto ser-no-mundo. Por isso, Heidegger afirma, em *Ser e tempo*, que ser-lançado é sempre o fato de o ser-aí ser sempre o seu *aí* [1199], ou seja, o ser-aí é sempre quem é em meio ao mundo fático sedimentado que é o seu. Sendo sempre lançado em seu mundo fático, o ser-aí *encontrar-se* sempre em meio ao horizonte mundano que lhe é constitutivo. Ele nunca pode deixar de encontrar-se em seu mundo fático. Este "encontra-se em" (seu mundo fático) é caracterizado pela expressão alemã *sich befinden in*. Tal expressão foi condensada no termo *Befindlichkeit*, cuja tradução comum é *disposição*, para mostrar que o ser-aí já sempre *encontra-se* em meio à totalidade do mundo fático que é o seu. Disposto, tod ser-aí encontra-se jogado e absorvido no horizonte mundano que se lhe abre

---

1198 Em *O que é metafísica*?, Heidegger : "Assim como é inconteste que nós nunca podemos apreender a totalidade do ente em si absolutamente, é certo, porém, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. Por fim, há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo, no entanto, acontece constantemente em nosso ser-aí. Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana estamos presos sempre a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou aquele domínio do ente. Mas por mais fragmentado que possa parecer o cotidiano, ele sempre retém, mesmo que vagamente, o ente em sua unidade de 'totalidade'". (M.C, p.120).

1199 CF. SZ/ST, § 29.

existencialmente. Ora, o que determina essencialmente sua estrutura dispositiva, isto é, o modo pelo qual o ser-aí encontra-se sempre em meio à totalidade do mundo está contido no conceito de *tonalidade afetiva*. Como afirmou Heidegger em *Ser e tempo*: "o que ontologicamente designamos com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido no cotidiano: a tonalidade afetiva, o ser afinado" [1200]. O ser-aí *encontra-se* em meio à totalidade mediante a *tonalidade afetiva* [1201].

A tonalidade afetiva não é, originariamente, um ingrediente secundário na composição da nossa subjetividade, como se fosse uma espécie de "colorido" descartável que acompanha a manifestação do ente para o intelecto e para a vontade. Neste sentido, a tonalidade afetiva poderia ser retirada para que o sujeito apreendesse o ente tal qual ele é em si mesmo. Contra isto, Heidegger afirma em *O que é metafísica*?: "O que assim chamamos 'sentimentos' não é nem um fenômeno secundário fugidio de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador de tal fenômeno, nem um estado atual com o qual temos de nos haver de uma maneira ou de outra" [1202]. Antes, as tonalidades afetivas não são setoriais; elas se estendem para totalidade da existência. Quem se sente alegre, não experimenta alegria somente em determinados comportamentos com certos entes específicos. A alegria é antes a atmosfera globalizante que condiciona todos os comportamentos do ser-aí [1203]. Enquanto atmosferas, as tonalidades afetivas afinam o modo como o ser-aí abre-se à totalidade do mundo em que ele sempre se encontra. Por isso, afirmou Heidegger: "Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos *encontramos* de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro"[1204]. A tonalidade afetiva condiciona o modo *como* nos encontramos no mundo e o modo *como* os entes se nos manifestam no mundo. Trata-se, portanto, de um modo de ser que atravessa a totalidade da existência, condicionando todo e qualquer comportamento do ser-aí. Isto significa também que o modo *como* os outros seres-aí manifestam-se na convivência é determinado também pelas tonalidades afetivas. Atravessando a totalidade da existência do ser-aí e determinando o modo como ele encontra-se em meio ao mundo fático, são as tonalidades afetivas as responsáveis pelo acesso do ser-aí ao mundo enquanto horizonte total

---

1200 Idem.

1201 CF. NUNES, 2009, 106-108.

1202 M.C, p. 120.

1203 Este caráter global da alegria foi descrito por Clément Rosset em *A alegria*: a força maior.

1204 CFM, §16, p. 81.

de descerramento do ente. Entende-se agora a passagem anteriormente citada de *Os conceitos fundamentais da metafísica* que diz: "a tonalidade afetiva torna manifesto justamente o ente na totalidade e a nós mesmos como nos encontrado em meio ao ente na totalidade" [1205].

Com essa elucidação da tonalidade afetiva, conquistamos um esclarecimento mais aprofundado acerca da relação existencial entre ser-aí e mundo. Entende-se, então, que a atividade compreensiva do ser-aí realiza-se a partir do mundo fático em que o ser-aí dispositivamente sempre se encontra. Somente em "diálogo" com seu mundo fático, o ser-aí encontra o esteio a partir do qual ele projetará o sentido estruturador de seu poder-ser [1206]. Apesar de sabermos que o mundo fático sedimentado é um horizonte totalizante, ainda não sabemos por que ele fornece o solo necessário para que o ser-aí se determine compreensivamente. Este entendimento só pode ser efetivado, caso perguntemos pela mundaneidade do mundo em *Ser e tempo*. Nesta obra, "a mundaneidade do mundo pode ser compreendida somente a partir do esclarecimento fenomenológico do mundo circundante"[1207]. Este é caracterizado como aquele que aparece na medianidade cotidiana. A via de aceso à mundaneidade do mundo circundante não é outra senão os entes que vêm ao encontro neste próprio mundo circundante. Isto porque o mundo não é um fundamento hipostasiado que se localiza ontologicamente para além dos entes que nele aparecem. Enquanto campo de manifestação dos entes que vêm ao encontro do ser-aí, o mundo é liberado para a investigação fenomenológica heideggeriana junto com a tematização do ente intramundano. Deve-se, então, perguntar: como se caracterizam fenomenologicamente os entes intramundanos? No início do parágrafo 15 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma: "A mostração fenomenológica do ser do ente que se encontra mais próximo se realizará mediante o fio condutor do ser-no-mundo cotidiano que também chamamos de *modo de lidar* no mundo *com* o ente intramundo" [1208]. Heidegger descreve o modo de ser dos entes intramundanos, a partir do *modo* como de início e na maioria das vezes nos comportamos com eles. Neste ponto, Heidegger promove uma *inversão prática*, porquanto rejeita o modo teórico de lida com os entes intramundos como sendo o modo primário. Em *Ser e tempo*, todo conhecimento

---

1205 Heidegger não homogeneíza as tonalidades afetivas. Antes, há tonalidades afetivas fundamentais, como a angústia e o tédio por exemplo, onde aparece claramente a relação entre tonalidade afetiva e descerramento do ente na totalidade. Cf. SZ/ST, § 29. Entretanto, em toda tonalidade afetiva o ser-aí com a totalidade de seu mundo fático, mesmo que tal afinação não fique evidente.

1206 Cf. CASANOVA, 2006, p. 52-53.

1207 SZ/ST, § 14.

1208 Ibidem, § 15.

teórico depende de uma obstrução na dinâmica primária onde o ser-aí, de início e na maioria das vezes, relaciona-se com os entes intramundanos [1209]. A visualização objetiva dos entes intramundanos como entes simplesmente à vista depende da suspensão da lida prática que primariamente orienta os comportamentos do ser-aí com os entes intramundanos. Como diz Heidegger: "o modo imediato de lidar [com o ente intramundano – nossa observação] – como já foi mostrado – não é o conhecimento meramente perceptivo, mas sim a ocupação no manuseio e isso, a qual possui um 'conhecimento' próprio" [1210]. Mas, o que isto significa?

Quando o ser-aí dispositivamente descerra e encontra-se em meio à abertura do ente na totalidade, os entes que vêm ao seu encontro requisita dele imediatamente uma lida prática e não uma visualização teórica. O ser-aí não é, de início e na maior parte das vezes, um sujeito cognoscente posicionador da objetividade dos entes. O ser-aí é, antes, aquele que se comporta com os entes a serem usados, comportamento este que é chamado por Heidegger de *ocupação*. Na ocupação, cada ente que vem ao encontro é um *utensílio* (*Zeug*). Em outras palavras: o utensílio é o ente que se manifesta para a lida ocupacional do ser-aí. Somente na dinâmica do uso o ser dos utensílios vem à baila. Consequentemente, para se descrever o ser dos utensílios, é necessário que se acompanhe a dinâmica de uso. É mister que se descreva o ser dos utensílios, pois é a partir deste ser que aparece para a investigação fenomenológica a mundanidade do mundo[1211]. No que concerne a esta questão, Heidegger afirma no parágrafo 15 de *Ser e tempo*: "Rigorosamente, *um* utensílio nunca 'é'. O utensílio só pode ser o que é em uma totalidade utensiliar que pertence a seu ser. Essencialmente, todo utensílio é um 'ser para'[1212]. Com esta citação, fica claro que Heidegger, ao tematizar a utensililiaridade, desconstrói o modo como o ente aparece no interior da tradição ocidental. Ao afirmar que um utensílio nunca "é", o que Heidegger tem e vista o fato de que não se pode compreender o sentido de ser do utensílio a partir da concepção do ente presente à vista. Somente para este modo de ser o ente aparece como algo destituído de relações. Por isso, um utensílio só descerra seu ser em uma determinada malha complexa de relações utensiliares. Esta malha é justamente o campo necessário para que um utensílio mostre-se como tal e o ser-aí com ele relacione-se em uma lida ocupacional. À medida que o utensílio mostra-se em tal campo

---

1209 Cf. Ibidem, § 13.

1210 Ibidem, § 15.

1211 Cf. Ibidem, § 16.

1212 Ibidem, § 15.

utensiliar, ele pode ser usado. Para o uso, um utensílio é um "ser-para" (*Um-zu*). Ser-para é o modo de ser que descreve o caráter referencial do utensílio, inicialmente, segundo a função que ele desempenha na lida. Um telefone é usado *para* que o ser-aí se comunique com os outros, assim como um carro é usado *para* transportar o ser-aí. O ser-para de um utensílio não se restringe ao "para que" ele serve. Um utensílio nunca aparece sem uma referência essencial a outros utensílios. Ao abrir seu computador para digitar um texto, aparece para o ser-aí a mesa onde o computador está apoiado, assim como a cadeira necessária para que o ser-aí sente e use o computador. Também o interruptor onde o computador está ligado precisa aparecer junto à lida com o computador. Um utensílio aparece, portanto, com outros utensílios. Como afirmou Heidegger: "De acordo com a sua pragmaticidade, um utensílio só é *a partir* de sua pertença a outros utensílios: utensílio para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Estas 'coisas' não se mostram jamais primeiro separadamente, para então encherem o quarto como um conjunto de coisas reais" [1213]. À medida que um quarto se manifesta para a lida ocupacional do ser-aí, uma pluralidade de utensílios relacionados ao quarto se desvela também. Disto se infere a anterioridade ontológica da totalidade utensiliar onde os utensílios aparecem na lida ocupacional do ser-aí. Entretanto, esta totalidade desvela outros nexos ontológicos imprescindíveis para se compreender a mundanidade do mundo circundante.

Quando uma totalidade utensiliar descerra-se para o ser-aí, ela aparece em função da "obra a ser produzida, como *para que* se usa" todos os utensílios descerrados [1214]. A lida ocupacional possui a *obra* como seu *télos*. Esta obra, por sua vez, é um utensílio, que, após ser produzido, entrará em uma nova totalidade utensiliar [1215]. Ao orientar-se para a obra, através do uso dos utensílios, o ser-aí não possui qualquer tipo de conhecimento temático acerca de sua lida e dos entes que nela se dão. Entretanto, ele não age cegamente. O ser-aí possui um conhecimento atemático que o subordina ao ser-para de cada utensílio e que o faz usar cada utensílio no tempo certo para que a obra visada seja realizada. Esta visada atemática, que possibilita ao ser-aí subordinar-se ao para quê de cada utensílio, fazendo-o manejá-lo ordenadamente com vistas à obra a ser realizada, Heidegger denomina de *circunvisão*. É um tipo de saber prático que se aprimora com a experiência da lida

---

1213 Idem.

1214 Idem.

1215 Cf. FIGAL, 2005, § 3.

ocupacional. Se a totalidade utensiliar remete à obra a ser produzida, ela também assinala outras referências. Na produção da obra, aparece a materialidade da obra, assim como a materialidade dos utensílios usados para a produção em questão. Se um artesão visa produzir uma cadeira, imediatamente aparece para ele a madeira ou o bronze que servirá de matéria-prima para a cadeira. Simultaneamente, aparecem os utensílios em suas respectivas materialidades que serão usados para produzir a cadeira em questão. Se o ser-aí necessita de um martelo, certamente este não pode ser feito de plástico. O mesmo ocorre com o prego e o parafuso. Por outro lado, a cadeira a ser produzida deixa vir à luz aquele para quem ela será um utensílio. Na obra a ser produzida, aparece o usuário e sua corporeidade, pois, um homem de dois metros precisará de uma cadeira, por exemplo, diferente daquela a ser usada por uma criança de dois anos. Como disse Heidegger: "A obra produzida não só remete ao para-quê do seu emprego e ao de-quê de sua composição; em condições artesanais simples, ela remete também ao portador e usuário. A obra é feita sob medida; ele está presente na produção da obra" [1216]. Se a totalidade utensiliar remete aos outros e à materialidade, ela também remete à natureza enquanto matéria-prima: "O uso descobre também no utensílio usado a 'natureza', natureza à luz dos produtos naturais" [1217]. O solo pisado pelo ser-aí aparece como fazenda ou como lugar necessário para construir casas. A natureza, portanto, para a lógica utensiliar, é sempre matéria-prima para o desenvolvimento da lida ocupacional do ser-aí [1218]. Com essas informações, já se pode compreender a complexidade da totalidade referencial que aparece junto ao utensílio.

Quando o ser-aí manuseia *um* utensílio, [1219] este traz consigo uma referência a uma pluralidade de utensílios sem os quais ele não aparece para ser usado. Uma totalidade utensiliar descerra-se à medida que o ser-aí usa um utensílio. Esta rede preferencial amplia-se, à medida que cada utensílio traz consigo a referência à obra que deve ser realizada e que orienta a própria lida ocupacional, os outros que portarão as obras ou que produziram os utensílios usados e a natureza como matéria-prima. Esta rede complexa referencial condiciona o aparecimento de cada ente e não o contrário. Esta malha coesa fornece aos utensílios um lugar determinado que aparecerá ao ser-aí em sua lida ocupacional. Ora, se o utensílio, para

---

[1216] S/Z, § 15.

[1217] Idem.

[1218] Cf. CASANOVA, 2006, p. 33.

[1219] No § 15 de Ser e tempo, Heidegger denomina de manualidade o modo de ser do utensílio, porquanto este se revela em meio ao manuseio empreendido pelo ser-aí. Somente no manuseio aparece "em si" o que o utensílio é. Cf. SZ/ST, § 15.

mostrar-se como tal, depende desta malha referencial, é a partir da relação entre a referida malha referencial e o ser dos entes intramundanos que Heidegger encontra a mundanidade do mundo circundante. No que concerne à descrição desta, uma passagem do parágrafo 18 de *Ser e tempo* nos fornece uma via de acesso significativa:

> Conformidade é o ser do ente intramundano, para o qual esse ente já sempre se encontra liberado inicialmente. Justamente com ele como este já sempre se dá cada vez uma conformação. O fato de ele possuir uma conformação com... junto a... é a determinação *ontológica* do ser desse ente, não um enunciado ôntico sobre um ente. Aquilo junto ao que ele possui a conformidade é o para-quê da serventia, ele pode ter uma vez mais sua conformidade, por exemplo, *com* este manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, tem-se a conformidade junto à proteção contra as intempéries; essa proteção "é" em virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, em virtude de uma possibilidade de seu ser. A partir da totalidade conformativa sempre se delineia previamente *que* conformidade se dá com um manual. Por exemplo, a totalidade conformativa que constitui o que está à mão em uma oficina em sua manualidade é "anterior" ao utensílio singular, do mesmo modo que a totalidade conformativa de uma estância com todos os seus aparelhos e apetrechos. No entanto, a própria totalidade conformativa remonta, por fim, a um para-quê junto ao qual não há mais *nenhuma* conformidade, o que propriamente não é um ente sob o modo de ser do manual no interior de um mundo, a cuja constituição ontológica pertence a mundanidade. Esse para-quê primário não é nenhum para-isso, estabelecido como um junto-ao-quê possível de uma conformidade. O "para-quê" primário é um em-virtude-de. Mas o "em-virttude-de" sempre diz respeito ao ser do *ser-aí*, para o qual um ser sempre essencialmente está *em jogo* nesse ser mesmo[1220].

Como tivemos a oportunidade de acompanhar, todo utensílio aparece *a partir* de uma rede complexa e coesa de referências. Neste sentido, todo ente intramundano aparece inicialmente por meio de sua estrutura referencial, enquanto ele refere-se à função que deve desempenhar (para-quê) e à conexão necessária com outros entes (utensílios, materiais, obra e outros seres-aí). Esta conexão ontológica é a condição de possibilidade de sua aparição ao ser-aí. Há, portanto, um horizonte referencial que funciona como elemento transcendental (condição de possibilidade) da manifestação dos entes que vêm ao encontro do ser-aí. Este horizonte é chamado de *conformidade*. O significado de conformidade refere-se, como mencionaram Figal e Casanova, [1221] ao termo alemão *Bewendenlassen*, cujo sentido é *deixar (lassen) algo se conformar a*... Este termo relaciona-se diretamente com o termo alemão para conformidade, que é *Bewandtnis*. Este termo significa primariamente *propriedade*. Conformidade assinala a constituição do ser de algo. Ao mesmo tempo, esta *propriedade* se manifesta na circunstância onde o ente aparece *como* o ente que ele é. A relação de *Bewendenlassen* não é outra senão a que diz que o ser do ente aparece quando ele conforma-se a uma determinada estrutura ontológica. A conformidade é justamente a estrutura que deixa ser o ente intramundano, porquanto ela libera o seu campo de mostração. Por isso, Heidegger

---

[1220] SZ/ST, § 18. Utilizamos a tradução de Marco Antônio Casanova presente em seu livro *Nada a caminho*, modificado somente a tradução do termo *Bewandtnis* para conformidade, como este mesmo autor traduz atualmente.

[1221] Cf. FIGAL, 2005, p. 76-85 e CASANOVA, 2006, p. 37-39.

afirma: “Na conformidade ressoa o sentido de deixar que algo seja e se faça junto a” [1222]. O campo de mostração é a rede complexa de referências onde um manual descerra-se junto com todo seu nexo relacional. Dito de outro modo: a conformidade é o ser do ente intramundano porque este, enquanto utensílio, nunca aparece como ente dotado de propriedades universais, mas somente no interior de um horizonte de uso. Este horizonte é composto por uma multiplicidade de referências, que descerram o “lugar” ou a “região” [1223] onde se localiza cada ente, segundo a lida ocupacional do ser-aí, que serve-se destes utensílios para consumar a obra que norteia todas as suas ações com os utensílios em geral. A totalidade referencial identifica-se com a totalidade conformativa, uma vez que ela fornece o campo de aparição dos entes intramundos, campo este que determina o modo de ser dos entes. É no *para-quê* descerrado na totalidade conformativa que o ente intramundano conquista seu ser. O para-quê, como vimos, é o modo de ser do utensílio porque todo utensílio remete para... Ao lidar com os utensílios, o ser-aí *compreende* seu para-quê, ainda que de modo atemático. Esta apreensão atemática, segundo Heidegger, identifica-se com a “ação de *signi-ficar*” [1224]. *A significação* relaciona a compreensão do para-quê do utensílio com o ser do ser-aí. Ao mesmo tempo, esta compreensão identifica o para-quê do utensílio com o seu significado. O que um ente significa é o que ele é em meio à totalidade conformativa que libera o campo de sua manifestação. Como é neste campo que um manual ganha sua determinação enquanto *para-quê*, o significado de um ente é determinado pela totalidade conformativa. Ora, uma lida utensiliar não se orienta somente pelo significado apreendido atematicamente pelo ser-aí. Sabemos o que é um carro e muitos sabem guiá-lo. Entretanto, o uso de um carro não se determina pelo fato de sabermos o que ele significa. Antes, o uso de um utensílio assenta-se naquilo que Heidegger denominou, na citação anterior, de “em-virtude-de”. “O ‘para-quê’ primário é um em virtude-de”. Como percebeu Casanova, os “em-virtudes-de” nada mais são que os “mobilizadores estruturais” [1225] que dinamizam e possibilitam ao ser-aí lidar ocupacionalmente com os entes intramundanos. O ser-aí sempre lida com os entes em virtude de seu poder-ser. Usamos um carro em vir da nossa pressa. Somente um ente dotado do caráter modal de poder-se pode ter pressa e pode querer deslocar-se mais rápido para um determinado local. O em-virtude-de assinala que o ser-aí somente lida com os entes

---

1222 SZ/ST, § 18.

1223 Cf. SZ/ST, §§ 22 e 23.

1224 Ibdem, § 18.

1225 CASANOVA, 2006, p. 41.

intramundanos porque projeta compreensivamente um sentido em-virtude-do qual uma totalidade conformativa se apresenta e os entes aparecem em sua significatividade. O significado dos entes só aparece em virtude do poder-ser do ser-aí. O projeto de sentido fornece o horizonte a partir do qual uma pluralidade de entes aparece como significativa para o ser-aí. A *significação* (*Bedeutung*) relaciona poder-ser, projeto, compreensão e significado dos entes intramundanos. É em virtude do projeto existencial que os entes ganham seus significados. Justamente a relação entre a ação de significar e a totalidade das remissões que aparecem como seu correlato Heidegger denomina de *significância*: "Chamamos de significância a totalidade das remissões dessa ação de significar" [1226]. A significância assinala a relação estrutural entre totalidade conformativa e o lugar onde se assentam os significados dos entes para a lida do ser-aí, a saber, o poder-ser do ser-aí [1227]. Em outras palavras: a significância é a totalidade dos significados e de em-virtudes-de que mobilizam a existência fática do ser-aí. Ao lado da conformidade, a significância determina a mundanidade do mundo.

Essa explicitação concisa do mundo circundante nos permite caracterizar sucintamente o mundo fático em que o ser-aí, de início e na maioria das vezes, se move. Como existente, o ser-aí já sempre lançou-se no mundo fático que é o seu. Dispositivamente, o ser-aí encontra-se absorvido na totalidade do mundo fático. O encontrar-se na totalidade aparece mediante uma tonalidade afetiva, que afina existencialmente o ser-aí com o mundo fático e o faz absorver-se neste mesmo mundo. Como ser-no-mundo, o ser-aí familiariza-se com a totalidade de significados e em-virtudes-de veiculados por este mesmo mundo. Compreensivamente, o ser-aí projeta um campo de sentido para desdobrar seu poder-ser em meio ao mundo fático em que dispositivamente encontra-se absorvido. O seu projeto existencial é retirado do próprio mundo fático, que lhe oferece determinados "sentidos existenciais" (em-virtudes-de) mobilizadores do ser-aí. Tal projeto promove um "recorte" na totalidade significativa do mundo fático, abrindo um determinado campo de uso dos entes intramundanos. Dito de outro modo: o mundo fático em que o ser-aí se encontra fornece uma totalidade de significados e referências, além das possibilidades em virtude das quais os entes podem ser usáveis pelo ser-aí. Compreensivamente, o ser-aí cotidiano retira suas orientações deste mundo fático cotidiano, que identifica-se com uma estrutura sedimentada com a qual nos familiarizamos

---

1226 SZ/ST, § 18.

1227 Cf. FIGAL, 2005, p. 87.

através dos nossos múltiplos comportamentos. Conclusão: “existir se mostra de início e na maioria das vezes como um estar lançado em projetos compreensivos que não repousam senão sobre a medianidade de referências e mobilizadores estruturais de antemão dados” [1228]. Justamente isto caracteriza o mundo fático cotidiano como mundo impessoal.

O mundo fático em que se desdobra a existência do ser-aí é constituído pela solidificação dos significados dos entes intramundanos e pela sedimentação dos sentidos em virtude dos quais o ser-aí desdobra o poder-ser que ele é. Ek-sistente, o ser-aí encontra-se dispositivamente absorvido no mundo fático e retira deste múltiplas orientações para o seu existir. Não somente familiariza-se com os significados dos entes com os quais se ocupa no cotidiano, mas, sobretudo, projeta seu campo existencial a partir dos sentidos (em-virtudes-de) fornecidos pelo mundo fático. Seus comportamentos passam portanto a expressar sentidos e significados calcificados no mundo fático e sua existência não se articula em-virtude-de seu poder-ser mais próprio, mas em-virtude-do mundo. No parágrafo 27 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que este tipo de existência determina-se em virtude dos outros. Esta afirmação não é aleatória. O que nela está em jogo é o desdobramento do existencial ser-com (*mit-Sein*) na existência cotidiana do ser-aí. Como acompanhamos na análise da referencialidade dos utensílios, a lida prática do ser-aí com os entes intramundanos deixa vir à luz a presença de outros seres-aí. De início e na maioria das vezes, os outros aparecem junto da lida ocupacional do ser-aí [1229]. Por isso, o mundo circundante é sempre um mundo compartilhado. Familiarizamo-nos com os entes intramundanos e com os outros que aparecem em meio à ocupação, que, por não serem utensílios, não exigem de nós uma lida ocupacional, mas um comportamento chamado de *preocupação* (*Fürsorge*). Isto indica que a veiculação dos significados dos entes e dos sentidos sustentadores dos comportamentos se realiza a partir da convivência com outros seres-aí. Tal convivência acirra a absorção do ser-aí no seu mundo fático, o que equivale a dizer que sua existência passa a intensificar a operacionalidade dos significados e possibilidades existenciais fornecidos prontamente pelo mundo fático sedimentado. Entretanto, como destacou Figal, o modo como o outro aparece no cotidiano é o modo da retração [1230]. No cotidiano, a presença do outro, a partir da lida ocupacional, não se dá expressamente como um ser-aí singular para o qual me volto. Por isso, como os outros

---

1228 CASANOVA, 2066, p. 43.

1229 Cf. SZ/ST, § 26.

1230 Cf. FIGAL, 2005, p. 128-134.

sempre estão presentes na lida ocupacional, esta presença não é singularizada. Eles são indeterminados e, assim, indeterminadamente, eles intensificam a inserção do ser-aí na "lógica" do mundo fático. O ser-aí passa a existir segundo a medida dos outros, outros estes que não são *ninguém*. Como afirmou Heidegger: "o ser-aí está sujeito à *tutela* dos outros em sua convivência cotidiano" [1231]. Como estes "outros" não são determinados, o ser-aí existe, de início e na maioria das vezes, sob o domínio do *impessoal*. Em outras palavras: na existência cotidiana, o ser-aí é *ninguém*: "O impessoal sempre 'foi' quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi 'ninguém'. Na cotidianidade do ser-aí, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém" [1232]. Sendo impessoalmente, o ser-aí comporta-se como *se* comporta; pensa como *se* pensa; caminha como *se* caminha. Além disso, os sentidos que o determinam existencialmente são os mesmos dos "outros". É por isso os sentidos que o determinam existencialmente são os mesmos dos "outros". É por isso que cotidianamente as justificativas das ações dos seres-aí tendem a se identificar quase sempre. Trabalha-se para comer; estuda-se para conseguir um bom emprego; tem-se filho porque é o sentido "natural" das relações amorosas. Os comportamentos têm sentidos impessoais porque não nasceram do poder-ser mais próprio do ser-aí, mas foram fornecidos pelo mundo fático sedimentado onde se estabelece a existência partilhada dos seres-aí. Com a determinação do impessoal, fica evidente a impropriedade da existência cotidiana do ser-aí e o poder prescritivo do mundo fático do ser-aí, onde este existe decadentemente porque decaiu de seu poder-ser mais próprio e foi absorvido pela semântica do mundo fático impessoal [1233].

O percurso do presente tópico tinha com objetivo caracterizar sucintamente o mundo fático do ser-aí. As informações anteriores são satisfatórias, pois fornecem os elementos necessários para se compreender posteriormente por que Heidegger interrompe o modo de investigação da ontologia existencial a partir da analítica existencial e como tal projeto é reposicionado pela viragem de seu pensamento.

1231 SZ/ST, § 27.

1232 Idem. Seguimos aqui a tradução de Márcia Schuback.

1233 Cf. Ibidem, § 38.

5.1.3 O processo de singularização do ser-aí e a aporia da reconfiguração histórica do mundo fático: *Ser e tempo* em crise

A análise do mundo fático impessoal teve como sentido apresentar os pressupostos necessários para se compreender a *necessidade* da viragem no pensamento heideggeriano. Deve-se, entretanto, levar em conta que a viragem do pensamento de Heidegger não pode ser compreendida univocamente. Nem o próprio Heidegger a compreendeu sob um único sentido. Consequentemente, a interpretação aqui a ser levada em conta relaciona-se essencialmente com o conteúdo a ser levado em consideração na presente investigação para se compreender a inscrição heideggeriana do pensamento de Nietzsche no interior do niilismo e da metafísica. Como um dos elementos centrais do pensamento heideggeriano após a viragem é a compreensão do acontecimento histórico de mundo e como esta questão aparece em *Ser e tempo* a partir de outro enfoque, é a partir da mudança na compreensão das rearticulações históricas de mundo que aqui será abordada a viragem do pensamento de Heidegger. Neste sentido, pode-se compreender a crise de *Ser e tempo* a partir da relação entre o projeto da ontologia fundamental e o modo como aí se entende as rearticulações históricas de mundo. Trata-se, aqui, de levar adiante a hipótese de leitura levantada por Casanova acerca do "fracasso" de *Ser e tempo*, segundo a qual o problema desta obra "está na dificuldade de compatibilizar a rearticulação da temporalidade *ekstática* do ser-aí com o acontecimento temporal do sentido do ser, que constitui um mundo histórico específico em sua unidade" [1234]. Para que esta hipótese de leitura possa ser levada adiante, deve-se levar em conta algumas considerações da obra heideggeriana já expostas anteriormente. Dentre elas, é necessário relembrar a unidade entre o projeto de uma ontologia fundamental e o acontecimento histórico de mundo. Para afirmar esta unidade, uma passagem do parágrafo 45 de *Ser e tempo* é paradigmática:

> O que é *buscado* é a resposta à pergunta pelo sentido de ser em geral e, previamente, a possibilidade de uma elaboração radical desta pergunta fundamental de toda ontologia. Mas, a liberação do horizonte dentro do qual torna-se compreensível algo assim como o ser em geral equivale ao esclarecimento da possibilidade da compreensão do ser em geral, a qual pertence ela mesma à constituição do ente que nós chamamos ser-aí [1235].

A pergunta pelo ser em geral, que determina o projeto da ontologia fundamental,

---

[1234] CASANOVA, 2009, p. 143.

[1235] SZ/ST, § 45.

nasceu da reabertura da polissemia do ser em Aristóteles, porém, alijando a resposta aristotélica ao problema da relação uno/múltiplo, fundada, em última instância, no conceito de *ousía*. Ao inscrever a pergunta pelo ser no modo de ser do ser-aí, Heidegger mostra que o sentido de ser em geral aparece para o ser-aí em sua compreensão de ser. Como ele afirmou no início dos *Problemas fundamentais de fenomenologia*: "Devemos compreender o ser, ser que não pode ser já denominado ente, porque não pode aparecer como um ente entre os demais entes, mas que, sem embargo, deve dar-se e de fato se dá na compreensão de ser" [1236]. Ao posicionar a questão da compreensão do ser em geral na dinâmica de realização existencial do ser-aí, Heidegger identifica ser e compreensão. Como vimos, na compreensão, o ser-aí projeta o campo de sentido em virtude do qual ele determinará existencialmente a si mesmo, a partir do desdobramento de determinadas possibilidades de ser. Tal acontecimento compreensivo não se dá idealmente, mas sempre a partir de um mundo fático sedimentado. Isto equivale a dizer que a compreensão de ser acontece *no* mundo. Este mundo, por ser um mundo fático, determina-se a partir da sedimentação de sentidos e significados operacionalizados impessoalmente pelo ser-aí. Como conceito transcendente e transcendental, o mundo condiciona as possibilidades de se empreender projetos existenciais, de ser pensar os entes em geral, de se voltar para ou contra ou outros etc. O mundo fático, portanto, aparece como *fundamento* [1237] condicionador dos comportamentos interpretativos do ser-aí. Pertence ao mundo, consequentemente, certa unidade ontológica, ainda que não fique claro em *Ser e tempo* os contornos desta unidade. Por isso, Heidegger pôde afirmar em passagem anteriormente citada: "A compreensão do ser própria ao ser-aí inclui, pois, com igual originalidade, a compreensão de um 'mundo' e a compreensão do ser do ente que se torna acessível dentro do mundo" [1238]. Deve-se observar que Heidegger fala aí de *um* mundo e de compreensão do ser dos entes intramundanos. O ser-aí existe portanto em *um* determinado mundo fático e neste os entes aparecem de múltiplos modos. Sem a unidade do mundo não se pode compreender os múltiplos sentidos de ser dos entes. No mundo, há entes vivos, entes matemáticos, existentes, seres simplesmente à vista, utensílios etc. Cada modo de ser destes entes corresponde a um campo intencional determinado. Tais campos dependem justamente de *um* mundo fático que seja o elemento uno a partir do qual sua multiplicidade pode se

---

1236 PFF, § 2, p. 36.

1237 Esta é a tese de *Da essência do fundamento*.

1238 SZ/ST, § 4.

manifestar. Neste sentido, o mundo é *uma* ontologia global que viabiliza uma pluralidade de ontologias regionais, compostas de campos intencionais distintos. Se cada mundo é uma abertura do ente na totalidade, todo mundo é uma ontologia histórica. Ora, a ontologia fundamental não se interessa pelo conjunto das ontologias (mundos) históricas, mas por aquilo que na citação acima Heidegger chamou de "possibilidade de uma elaboração radical desta pergunta pelo sentido do ser"; e se este sentido identifica-se com a unidade de um mundo fático específico, a pergunta pela determinação dos mundos fáticos assentada no ser do ser-aí. Os mundos fáticos (ontologias) se rearticulam por causa da estrutura ontológica do ente que somos. Por isso, a mobilidade histórica das ontologias de base determinantes do ser dos entes depende da rearticulação da compreensão de ser pelo ser-aí. Ora, como isto se efetiva? Como se deve compreender a relação entre a mobilidade histórica do mundo fático e o ser do ser-aí?

Apesar de *Ser e tempo* elevar a analítica existencial ao primeiro plano da investigação fenomenológica, engana-se quem pensa que seu objetivo é meramente descrever os modos possíveis de articulação da existência do ser-aí. Não se trata, portanto, de uma obra *existencialista*, cujo enfoque seria descrever a autenticidade da existência humana e seus respectivos dramas. Antes, como visto, a tarefa da ontologia fundamental compreende a existência do ser-aí como índice de articulação do sentido do ser em geral. Como o sentido do ser manifesta-se na compreensão de ser do ser-aí e como esta compreensão determina-se a partir de uma articulação com o mundo fático impessoal, o sentido de ser aparece diretamente ligado à singularidade do mundo fático. Este mundo é uma *ontologia de base*, que sustenta uma pluralidade de ontologias regionais. Deste mundo o ser-aí impessoal retira diversos sentidos para sua existência e uma pluralidade de significados sedimentados. Se o sentido é aquilo que sustenta a compreensibilidade de algo, a possibilidade das múltiplas compreensões existenciais do ser-aí é garantida pelo mundo fático. Este, portanto, enquanto ontologia de base identifica-se com um sentido de ser específico, pois tudo que pode ser compreendido depende da unidade do mundo. Ora, o problema é que a existência impessoal do ser-aí, apesar de poder articular-se pluralmente, obscurece a aparição do mundo enquanto intencionalidade fundamental e as ontologias regionais em seus campos intencionais específicos. A absorção na semântica do mundo impessoal engendra um nivelamento do modo de ser dos entes em geral. Todo ente aparece como ser simplesmente à vista. Como afirma Heidegger, no parágrafo 27 de *Ser e tempo*: "como nesta absorção no mundo se passa por alto sobre o

próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente à vista dentro do mundo: as coisas” [1239]. À medida que o ser-aí também aparece sob o modo do ser simplesmente à vista, ele aparece para si e os outros seres-aí também se lhe desvelam como entes dotados de propriedades ontológicas aprioristicamente determinadas. Para que o mundo revele-se como tal e os diversos campos intencionais (ontologias regionais) se desvelem em suas especificidades, superando a homogeneização mencionada, é necessário que o ser-aí experimente uma crise existencial que o faça sair da ditadura do impessoal. Esta crise identifica-se com o processo de singularização do ser-aí.

Do fenômeno da singularização em *Ser e tempo*, deve-se destacar alguns elementos pertencentes à analítica existencial, que suspende o poder prescritivo do mundo fático impessoal. Para tanto, o ser-aí deve desalienar-se, experimentando suas possibilidades e estando livre para seu poder-ser constitutivo. Como visto anteriormente, [1240] o ser-aí destranca suas possibilidades enquanto possibilidades, quando antecipa compreensivamente sua morte, posicionando-a como horizonte de sua existência. Este é o instante em que o ser-aí conquista para si a finitude como modo de ser de suas possibilidades de ser, deixando o mundo vigorar sem deturpação, ou seja, em seu campo intencional próprio[1241]. Trata-se do acontecimento de uma certa transparência hermenêutica, que deixa aparecer o mundo em sua intencionalidade constitutiva, assim como os múltiplos campos intencionais que se descerram em seu interior. A existência articula-se segundo seu modo de ser mais próprio, o que equivale a dizer que o ser-aí experimenta a “verdade da existência” [1242]. Ao descerrar o mundo segundo um sentido existencial que nasce do caráter projetivo do poder-ser, o ser-aí inscreve no mundo fático um elemento estranho à sua dinâmica de auto-manutenção. Como vimos, o mundo impessoal é constituído por uma semântica sedimentada. Ele fornece a toda hora sentidos e significados calcificados e previamente determinados para serem operacionalizados pelo ser-aí. Sua unidade está garantida, uma vez que na existência impessoal o ser-aí reforça a permanência da sedimentação deste mundo. Ora, a singularização age na contra-mão da autorregulação do mundo fático. Ela projeta um sentido que confronta a sedimentação referida, pondo em crise sua estabilidade. Por um lado, Heidegger consegue com a caracterização do processo de

---

[1239] Ibidem, § 27.

[1240] As informações a seguir são debitarias do ser-para-a-morte e historicidade mencionados sinteticamente no capítulo IV, tópico 4.2 desta investigação.

[1241] Cf. SZ/ST, § 65.

[1242] Ibidem, § 44.

singularização responder ao problema da relação entre unidade e pluralidade ontológica do real, problema este que, como vimos, foi legado por ele de Aristóteles. Na existência própria (singular), o ser-aí desvela o mundo sem obscurecimentos, encontrando a pluralidade dos sentidos de ser que determinam as ontologias regionais (vivente, existente, manual etc.), ordenada pela unidade do mundo fático. Entretanto, com a singularização, o mundo sofre uma crise: ele recebe um elemento (novo sentido) que não provém de sua semântica. Este elemento advém da assunção do ser-aí de sua historicidade existencial, [1243] que é uma explicitação de sua temporalidade. Histórico-temporal, o ser-aí nada mais é que o desdobramento de um projeto de sentido singular em meio aos seus múltiplos comportamentos. A singularidade deste projeto funciona como meio de corrosão da estabilidade do mundo fático. Ora, isto impõe um problema. Quando Heidegger encontra uma resposta para o problema aristotélico da unidade dos múltiplos sentidos do ente no processo de singularização do ser-aí, ele também encontra nesta singularização o lugar de rearticulação histórica deste mesmo mundo. Como pode-se dar a transparência da relação entre uno e múltiplo na singularização do ser-aí, se esta mesma singularização engendra uma transformação na própria unidade do mundo? Por outro lado, surge outra questão: será que um singular é alguém que afastou de si toda impessoalidade do mundo? Será que o singular reinventa o significado de todos os entes intramundanos? Uma passagem do parágrafo 27 de *Ser e tempo* responde a esta questões:

> O *modo próprio de ser-si-mesmo* não consiste em um estado excepcional de um sujeito, separado do impessoal. *Ele é uma modificação existenciária do impessoal entendido como existencial essencial* [1244].

A ipseidade própria do ser-aí não se separa do impessoal, como se este pudesse ser descartado pelo ser-aí singular. Ela é uma modificação existenciária do impessoal, porque sua determinação é somente uma modulação do mundo fático. Em outras palavras: o conceito heideggeriano de próprio (autêntico) é somente uma modulação do impróprio (inautêntico). Por isso, não é possível pensar em um singular que reinvente a totalidade dos significados dos entes intramundanos. Um artista singular, por exemplo, geralmente não vai à padaria de modo "autêntico". Ele não resignifica uma refeição pelo fato de ser singular. Para Van Gogh, em muitos momentos, um girassol tinha como significado o que o seu mundo fático assim o dizia. Por outro lado, não faz sentido pensar que a singularização de um ser-aí modifique radicalmente um mundo fático compartilhado somente porque o sentido de sua existência

---

1243 Cf. Ibdem, § 76.

1244 Ibdem, § 27.

inscreveu no mundo um elemento inusitado. Isto seria pensar que a singularização do ser-aí seria como o titã Atlas: capaz de carregar o mundo nas costas, colocando-o a serviço de si. Justamente isto é impertinente. O mundo não se rearticula historicamente por causa da historicidade do ser-aí singular. Sua [do mundo] mobilidade temporal não se torna cativa do movimento temporal da existência do ser-aí singular[1245]. Dito de outro modo: a temporalidade do ser-aí não se identifica com a temporalidade do mundo (sentido do ser) fático. Neste sentido, a mobilidade do mundo deve ser pensada de outro modo. Se o mundo é o horizonte intencional condicionador das possibilidades existenciais do ser-aí, sua mobilidade não pode ser pensada à luz de um ente específico que se determina no interior deste horizonte. O desafio de repensar o sentido histórico do ser (mundo) determinou a ruptura no pensamento de Heidegger, abrindo espaço para o surgimento da noção central do *acontecimento apropriativo*.

5.2 **Da essência da verdade à verdade da essência: acontecimento apropriativo e a resignificação do conceito de mundo após a viragem**

Com o projeto da ontologia fundamental, Heidegger posicionou o problema da diferença entre as noções de ser e ente a partir dos conceitos de compreensão, projeto, mundo, ser-aí e poder-ser. Em outras palavras: na época de *Ser e tempo*, o problema da diferença entre ser e ente, presente na pergunta sobre o sentido do ser, foi abordado a partir da analítica existencial do ente que somos. Justamente este modo de enfrentamento do problema engendrou a aporia já esclarecida referente à mobilização do mundo, que identifica-se com um sentido do ser, a partir das crises do ser-aí inerentes ao seu processo de singularização. A impossibilidade de levar à frente o questionamento de *Ser e tempo* não implicou no abandono da questão do sentido do ser. Esta expressão – sentido do ser –, tão importante na época de *Ser e tempo*, será paulatinamente abandonada em nome de expressões como verdade do seer e essenciação do seer. Entretanto, esta mudança não indica que a relação *essencial* entre sentido do ser e mundo seja abandonada após a viragem. Verdade do seer e essenciação do seer também se identificam com o acontecimento histórico de mundo. Porém, esta identidade não é uma simples reinscrição da relação de identidade entre sentido do ser e mundo pertencente à

[1245] Cf. CASANOVA, 2009, p. 143-145.

época de *Ser e tempo* em outro "momento" da vida de Heidegger. Mundo e seer (*Seyn*), agora, diferenciam-se de mundo e sentido do ser. Novos elementos entram aí em jogo, à medida que Heidegger repensa a abertura do ente na totalidade. Justamente isto está presente na conferência *A essência da verdade*, de 1930, publicada somente em 1943. Na seção final da conferência, encontra-se o seguinte pensamento: "A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência*"[1246]. Apesar desta sentença parecer ser um simples jogo de palavras, o que nela está em jogo é justamente a viragem do pensamento heideggeriano. Heidegger pensa o enraizamento da noção "existencial" de verdade, afiançada no caráter ek-sistencial do ser-aí, na verdade do seer. Apesar de Heidegger não mostrar aí como esta relação acontece e como se deve compreender os elementos inerentes ao conceito de verdade do seer, fica evidente a necessidade de uma mudança no caminho do seu pensamento. A verdade do seer será compreendida como mais originária que a verdade existencial do ser-aí[1247]. O presente tópico tem justamente como objetivo esclarecer a passagem da essência da verdade para a verdade da essência, caracterizando *provisoriamente* os principais contornos e elementos constitutivos do conceito de acontecimento apropriativo. Este conceito deve, antes de tudo, ser caracterizado a partir de sua relação com o conceito de mundo após viragem. Para tanto, um esclarecimento prévio da passagem da essência da verdade para a verdade da essência em *A essência da verdade* faz-se necessário. Isto porque a noção de verdade de Heidegger, considerada como noção central de seu pensamento, não foi *propositalmente* até o momento esclarecida e é somente a partir dela que o próprio Heidegger assinala a necessidade de uma ruptura em seu pensamento (viragem). As considerações anteriores acerca da "falência" de *Ser e tempo* deram conta somente de algumas limitações no modo de posicionamento da pergunta pelo sentido do ser presente na ontologia fundamental de *Ser e tempo*. *A passagem* do I para o II Heidegger e a não contradição entre estes modos de pensar, que foi mencionada na introdução deste capítulo, devem ser agora *sucintamente* expostas, preparando o caminho para a exposição da relação entre acontecimento apropriativo e mundo.

1246 M.C, p. 213, § 9.

1247 Sobre a verdade existencial, Cf. SZ/ST, §44.

5.2.1 Da essência da verdade à verdade da essência

A preleção *A essência da verdade* possui como objetivo primário, como diz seu título, esclarecer a essência da verdade. De acordo com o procedimento fenomenológico heideggeriano, a pergunta pela essência da verdade se constitui por meio da elucidação primária dos significados sedimentados no nosso mundo fático cotidiano. Neste sentido, a palavra verdade possui alguns significados que apontam para um pressuposto comum. Em um primeiro momento, "O verdadeiro é o efetivamente real"[1248]. É este o significado do termo verdade na proposição: "Estou verdadeiramente contente". Assim se fala também de uma nota de dólar verdadeira, distinguindo-a da falsa. A nota falsa é *irreal*. O *efetivamente real* é o que concorda com o que o ente é ou o que concorda com o que se presume que ele seja. Conclusão: "O que, entretanto, é assim 'como deve ser' nos faz dizer: está de acordo. A *coisa* está de acordo"[1249]. Entretanto, assinala Heidegger, chamamos de verdadeiro sobretudo nossas proposições acerca das coisas. Uma proposição é verdadeira quando diz o ente tal como ele é ou em um dos seus aspectos. A verdade, em sentido corrente, refere-se, em última instância, à *concordância*. Por um lado, o verdadeiro é o que concorda com o que se presume que o ente seja; por outro, o verdadeiro refere-se à concordância entre a proposição e o ente por ela visado. Em um movimento semelhante a *Ser e tempo*,[1250] Heidegger centraliza sua investigação no problema da concordância, já que este conceito de verdade sustenta nossas compreensões hodiernas de verdade. Em outras palavras: os conceitos correntes de verdade são sedimentações do conceito tradicional de verdade, cujo centro é a noção de concordância. A investigação, portanto, deve inquirir este conceito. Em *A essência da verdade*, assim como no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, a origem deste conceito, e também seu paradigma, encontra-se no pensamento medieval. Se levarmos em conta a relação entre estes dois escritos e a abordagem do conceito medieval de verdade em *A essência da verdade*, podemos inferir que o que ele chama de noção medieval de verdade encontra-se plenamente em São Tomás de Aquino[1251]. Ora, como a verdade, então, aparece no pensamento tomista? E: como Heidegger parte desta compreensão de verdade para chegar à sua compreensão da *essência* da verdade? Deve-se aqui somente esclarecer os elementos necessários para a compreensão do movimento

---

1248 M.C, p. 191, § 1.

1249 Idem.

1250 Cf. SZ/ST, § 44. tópico A.

1251 Cf. Ibdem, § 44, nota 10.

da indagação heideggeriana.

São Tomás de Aquino concebe a verdade a partir de um pressuposto do pensamento de Avicena que assinala justamente que "Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e a qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente[1252]". Ou seja: toda verdade está assentada no fato de que há uma relação essencial e primária entre o intelecto humano e o ente que se lhe opõe. Desta relação de *simples apreensão* do ente instaura-se o processo mediante o qual o que o ente é efetivamente pode ser concebido intelectivamente. Pode-se, então, afirmar que "o verdadeiro é totalmente idêntico ao ente[1253]". O conceito tomista de verdade, portanto, possui bases explicitamente ontológicas. A medida da verdade é fornecida pelo próprio ente. Para São Tomás, seguindo Avicena, a palavra *ens* refere-se sobretudo ao *ato de ser* de um ente, ou seja, à sua *quodidade*. Por outro lado, *res* significa a quididade do ente, aquilo que fornece sua identidade, a saber, sua *essência*. No caso do conceito de verdade, este deve referir-se somente à essência do ente e não à sua quodidade. Se a verdade deve convergir com o ente, ela não pode manifestar-se, caso não haja um ente para o qual as essências dos entes possam se manifestar. Primeiramente, este ente é o homem, pois ele é um ente privilegiado por possuir alma intelectiva e esta, como pensou Aristóteles, é "de certo modo todas as coisa"[1254] (*hoc autem est anima, qual quodammodo est omnia*). A menção a Aristóteles visa assinalar que a alma intelectiva humana possui a capacidade de conforma-se à essência dos entes. Por isso, Tomás afirma que "a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome 'verdadeiro'"[1255]. Diversos são os termos usados por Tomás para caracterizar a relação de conformação do intelecto humano em relação à coisa (*res*): assimilação, conveniência, correspondência etc. Para dar conta deste processo conformativo, Tomás lança mão, dentre outras, da conhecida definição de Isaac Israelis: "a verdade é a adequação da coisa e do intelecto"[1256] (*veritas est adalquatio rei et intellectus*). Nas palavras de Tomás de Aquino:

> A primeira consideração quanto ao ente e intelecto é pois que o ente concorda com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro. Isto é pois aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da coisa precede a noção de

---

1252 AQUINO, 2002 c, p. 145.

1253 Ibidem, p. 139.

1254 Ibidem, p.147.

1255 Ibidem, p. 149.

1256 Idem.

verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade[1257].

Esse raciocínio deixa claro a compreensão tomista de verdade, em seu primeiro momento. Primeiramente, a verdade é uma relação entre o intelecto humano e a coisa. Como dito acima, coisa (*res*) é o termo que define a essência de um ente, ou seja, enquanto um ente é concebido em sua essência, ele é denominado coisa. Consequentemente, o conceito tomista de verdade não se interessa, no caso da relação entre homem e coisa, com o fato de que algo seja, mas somente com *o que* algo é. Importa a Tomás caracterizar a verdade como apreensão intelectiva da essência do ente. Esta relação de apreensão, que é uma apropriação intelectiva, identifica-se com o conceito de *adequação*. Adequação não é uma relação de igualação de cunho matemático. Para a matemática, segundo a compreensão aristotélico-tomista, a igualação pressupõe a abstração intelectiva de diversos aspectos entitativos, para que, posteriormente, aconteça a igualação como *identificação* de aspectos comuns de entes diversos. O conceito de adequação aplicado à verdade refere-se a uma relação de *proporcionalidade* existente entre intelecto e coisa. A proporcionalidade é gerada pela *medida* (*ratio*) que define a identidade do ente apreendida pelo intelecto humano. Conforme São Tomás, o que determina a essência do ente, a sua *ratio*, nada mais é que a *forma substancial*, que, nas palavras de Steenberghen, é o "princípio de determinação específica"[1258]. Pode-se então entender por que a adequação do intelecto com a coisa pode também ser chamada de *conformação*. Con-formar é perscrutar a coisa e modelar-se à sua forma (substancial). Esta é a tarefa do intelecto.

Se o conceito tomista de verdade relaciona intelecto humano e coisa, esta relação não dá conta da noção de verdade em toda sua amplitude. Pensador cristão, Tomás de Aquino pensa o real a partir de uma cosmovisão propriamente cristã. Esta cosmovisão compreende a totalidade dos entes através da dicotomia criador/criatura. Como se sabe,[1259] a ideia de criação é entendida pela metafísica cristã a partir dos conceitos metafísicos de *necessidade* e *contingência*. Porquanto Deus é absoluto, ele não pode não ser. Consequentemente, Deus é necessário. Se tudo que não é Deus provém de Deus, o *não-Deus* é contingente, pois, como ente relativo, não possui a mesma necessidade que Deus, já que um dia não foi. A criação, portanto, refere-se à proveniência do *contingente* assentada *no* ser *necessário*. Como ser

---

1257 Idem.

1258 STEENBERGHEN, 1990, p. 84.

1259 Cf. AQUINO, 1977, Cap. LXIX-LXXIV. E GILSON, 2006, Cap. III e IV.

sumamente *inteligente*, o criador, para criar, pensou a constituição do ser criado. Tudo que é, portanto, adequa-se ao que foi pensado e querido por Deus. Consequentemente, tudo que o intelecto humano apreende como verdadeiro assim o é porque o que o ente é adequa-se ao pensamento criativo de Deus. Por isso, Tomás observou que o intelecto especulativo do homem é medido pelas coisas, "estas são medidas pelo intelecto divino no qual todas as coisas são como artefatos na mente do artífice: assim pois o intelecto divino é mensurador e não mensurado, a coisa natural é mensuradora e mensurada, nosso intelecto é pois mensurado e não mensurador das coisas naturais"[1260]. Com esta afirmação, Tomás amplia a extensão da aplicação do conceito de adequação inerente à verdade. A ideia de adequação, então, assinala a proporção entre intelecto humano e as coisas, assim como entre as coisas e o intelecto divino. Como a razão da coisa (*ratio rei*) depende, em última instância, de Deus, a avaliação entre intelecto e coisa refere-se sobretudo à adequação entre coisa e intelecto divino. Somente em um segundo momento esta relação diz respeito ao intelecto humano. São Tomás chega a dizer que, mesmo se não existisse o ser humano, existiria verdade, pois esta referir-se-ia ao intelecto de Deus. Entretanto, sem os intelectos de Deus e do homem, não há verdade[1261]. A ideia tomista de verdade, portanto, conecta intelecto divino, intelecto humano e criatura, o que significa que seu conceito de verdade depende desta *relação triangular*. Sem que Deus tenha pensado a ideia de cada criatura, não há *ratio rei*. Sem que esta ideia ganhe concreção em cada criatura, o intelecto humano não apreende a verdade. Porém, sem este último intelecto, ainda há verdade, pois esta é afiançada por Deus. Por outro lado, ao criar os entes, Deus os posiciona ordenadamente no mundo. O lugar ocupado pelo ente é definido a partir da complexidade de sua essência,[1262] ou seja, um ente assume um lugar na hierarquia das criaturas a partir do seu grau de perfeição. Este grau é medido pela intensidade de sua participação na perfeição divina. Um ente é mais ou menos verdadeiro, se ele participa mais ou menos da perfeição divina. Neste sentido, a verdade assume um caráter intensivo e o conceito de adequação passa a ser aplicado à "localização" do ente no sistema hierárquico da criação. Pode-se entender, neste sentido, a caracterização heideggeriana do conceito medieval de verdade em *A essência da verdade*:

> A *veritas*, interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é posterior e só se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual "os objetos se conformam com o nosso

---

1260 AQUINO, 2002 c, p. 161 e 163.

1261 Cf. Ibidem, p. 163.

1262 Cf. AQUINO, 1977, cap. LXXIII.

> conhecimento". Ao contrário, a fórmula acima decorre da fé cristã e da ideia teológica, segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, só são, na medida em que, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo neste sentido "verdadeiras". Também o *intellectus humanus* é um *ens creatum*. Como faculdade concebida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à ideia. Ora, mas o intelecto só é conforme a ideia, porque realiza a adequação daquilo que é pensado com a coisa, tendo esta que ser conforme com a ideia. A possibilidade da verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é "criado", sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isto, coordenadas uma à outra a partir da unidade do plano da criação. A *veritas* enquanto *adaequatio rei* (*creandae*) *ad intellectum* (*divinum*) garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus* (*humani*) *ad rem* (*creatam*). *Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, "harmonia" determinada pela ordem da criação[1263].

Essa longa passagem não visa somente confirmar a relação do que foi dito anteriormente entre o pensamento tomista acerca da verdade e a sua compreensão por parte de Heidegger. O que importa é muito mais deixar claro que a compreensão tomista da verdade é, para Heidegger, paradigmática, para se compreender as noções correntes de verdade. Deste conceito tomista dependem as noções modernas de verdade, seja a compreensão de Descartes ou mesmo a de Kant. Entretanto, para o propósito deste tópico da presente investigação, vale afirmar que, em São Tomás, Heidegger vislumbrou os problemas centrais da ideia corrente de verdade como *adequação*. No conceito tomista de verdade, vem à luz a ideia de que a verdade é uma relação entre dois termos "materialmente" diversos: intelecto e coisa. Como perguntou Heidegger, ao analisar a proposição "esta moeda é redonda": "Mais em que devem convir a coisa e o enunciado, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. O enunciado não é de modo algum material. A moeda é redonda. O enunciado não tem nenhum caráter espacial"[1264]. É como se Heidegger estivesse perguntando a São Tomás: como é possível existir adequação entre intelecto divino e coisa ou intelecto humano e coisa, se os pólos relacionados não possuem a mesma essência? Se uma relação conformadora não é o mesmo que a igualação de elementos por natureza desiguais, qual a condição de possibilidade desta relação? Somente a partir da compreensão fenomenológica do ser da proposição pode-se entender o encaminhamento da investigação heideggeriana[1265]. Uma proposição não representa o ente, ou seja, não é sinal de uma imagem mental de algo cujo ser não se sabe se tem correspondência externa. A proposição deixa vir à luz o ente em seu ser. Ela depende, portanto, de um âmbito mais originário que responde pela aparição do ente. Este *âmbito* é aberto por um determinado *comportamento* do ser-aí. O

1263 MC, p. 192-193, § 1.

1264 Ibidem, p. 195, § 2.

1265 Cf. SZ/ST, §§ 33 e 44.

comportamento, por sua vez, se caracteriza pelo fato de, "estabelecido no interior do aberto, se manter sempre e a cada vez junto àquilo que é manifesto enquanto tal[1266]". O que se manifesta no seio do aberto é o *ente*. O comportamento, então, determina o modo de relação entre o ser-aí e o ente, assim como determina o modo de aparição do próprio ente. Por exemplo: ao comportar-se teoricamente, o ser-aí deixa o ente manifestar-se como ser simplesmente à vista ou como objeto. O comportamento abre o campo intencional onde o ente aparece em uma determinada configuração. Por causa desta abertura intencional, é possível emitir enunciados que se adequam ao modo de aparição do ente. Deve-se observar que o ser-aí não abre estes campos intencionais subjetivamente. Antes, os comportamentos deixam viger determinados horizontes intencionais e estes fornecem a medida para a orientação do ser-aí. Nos comportamentos, aparecem então campos intencionais e os entes correlatos a estes campos, que possuem sua "lógica", orientam o ser-aí[1267].

Da análise fenomenológica da relação entre comportamentos do ser-aí, abertura de campos intencionais e aparição dos entes como correlatos desta abertura surge a ideia de que, se toda enunciação depende da abertura de um horizonte intencional, este último, ainda que não seja mencionado desta forma, deve abrigar a essência da verdade. Em outras palavras: toda adequação entre ser-aí e coisa depende da abertura de um campo intencional descerrado por um comportamento do ser-aí, que condiciona e possibilita toda relação entre ser-aí e ente. Se pensarmos no conceito tomista de verdade, este depende de um determinado comportamento do ser-aí e da abertura de um campo intencional onde os entes aparecem sustentados em Deus. Pode-se afirmar inicialmente que São Tomás depende do campo aberto para o comportamento do *homo religiosus* para pensar a verdade como pensou. Heidegger inscreve a adequação na dinâmica comportamental do ser-aí. Neste sentido, todo comportamento do ser-aí *deixa livre* um campo intencional que funciona como "uma medida vinculadora[1268]", condicionadora do modo de aparição do ente e dos modos de ação do ser-aí. O descerramento deste campo intencional vinculador, norteador do ser-aí e condicionador do modo de aparição do ente, é o sentido originário da *liberdade*, não mais identificada com a noção tradicional de livre-arbítrio, como em Santo Agostinho e Descartes, assim como com a ideia de uma faculdade fornecedora de novas cadeias causais na natureza, como aparece em

---

1266 M.C, p. 196, § 2.

1267 Cf. Ibidem, p. 197.

1268 Ibidem, p. 198.

certos momentos em Kant[1269]. Desta compreensão heideggeriana de liberdade advém a estranha sentença de *A essência da verdade*: "*A essência da verdade é a liberdade*[1270]". Esta definição assume inicialmente dois níveis na argumentação heideggeriana.

Como vimos, todo comportamento do ser-aí deixa livre um campo que faz aparecer o ente em um determinado modo. O ser-aí comporta-se pluralmente, o que significa que ele orienta-se por diversas medidas vinculadoras, que se identificam com *ontologias regionais*. O ser-aí ocupa-se com utensílios, preocupa-se com outros seres-aí, faz ciência, contempla o mar etc. Esta variação de comportamentos pressupõe a abertura de horizontes intencionais distintos. Entretanto, o fato de o ser-aí ser essencialmente ek-sistente o faz ser sempre em meio à abertura do ente enquanto tal. Nas palavras de Heidegger: "A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente enquanto tal[1271]". Como vimos, a abertura do ente enquanto tal identifica-se com o conceito de mundo. Consequentemente, o descerramento de mundo é o comportamento de base que fornece a *medida vinculadora fundamental* que condiciona os múltiplos comportamentos do ser-aí. Por ser ek-sistente, o ser-aí deixa ser o mundo e este deixa ser o ente enquanto tal. Neste sentido, o descerramento de mundo é a liberdade originária do ser-aí. Se a verdade identifica-se com a liberdade, esta nada mais é que a abertura do campo global de determinação do ser de tudo que é. Esta abertura foi chamada por Heidegger de *desvelamento* (ou, em grego, *alétheia*). Por ser desvelamento, a verdade não pode ser pensada como uma relação de adequação entre entes simplesmente à vista, ou seja, a verdade não está hipostasiada em nenhum ente. Sendo descerramento de mundo, a verdade é histórica. Ela fornece a medida vinculadora que possibilita todas as possibilidades do ser-aí e todas as ontologias regionais de um determinado tempo histórico[1272].

A abertura do ente na totalidade torna-se vigente, como já mencionado anteriormente e reforçado em *A essência da verdade*[1273], pela *disposição afetiva*. Entretanto, na cotidianidade, o ser-aí comporta-se com tal ou qual ente, obnubilando a transparência da abertura do ente na totalidade[1274]. A absorção do ser-aí como ser-jogado no mundo desvela-se velando-se para o

---

1269 Cf. MORUJÃO, 2000, p. 13-54.

1270 M.C, p. 198.

1271 Ibidem, p. 201.

1272 Essa historicidade não é explicitada por Heidegger em *A essência da verdade*. Porém, no §4 desta obra, Heidegger a menciona algumas vezes.

1273 Cf. Ibidem, §5.

1274 Cf. Ibdem, §§ 5 e 6.

ser-aí, o que equivale a dizer que pertence à verdade a não-verdade, enquanto encobrimento da abertura do ente na totalidade em meio à lida cotidiana do ser-aí com entes particulares. Este encobrimento do ente na totalidade pode levar o ser-aí a ser tragado pelas suas atividades e a decair plenamente nos significados sedimentados do mundo e na operacionalização dos sentidos fornecidos por este mesmo mundo. Isto identifica-se com o que Heidegger denomina *in-sistência* do ser-aí. Na insistência, o ser-aí "petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece[1275]". Desviado do encobrimento inerente à verdade, o ser-aí erra. "A errância é o espaço de jogo deste vaivém, no qual a ek-sistência in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente". Assim, o encobrimento do ente na totalidade se vela, imperando o "desvelamento do respectivo ente que, como esquecimento do encobrimento, se transforma em errância."[1276] Se o velamento é a não-verdade inerente à verdade, a errância é a anti-essência da verdade. Como o ser-aí, de início e na maioria das vezes, existe impessoalmente absorvido pelo mundo fático que é o seu, raras vezes ele se abre à transparência do mundo. Quando o ser-aí decide-se pela unidade entre velamento e desvelamento, ele "se põe a caminho da errância enquanto tal[1277]". Neste momento, afirma Heidegger, "se revela afinal o fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência"[1278]. Heidegger não pensa, aqui, que a abertura do ente na totalidade em sua transparência, em meio ao processo de singularização do ser-aí, é acompanhada por sua mobilização histórica. Quando o ser-aí abre-se para a tensão originária entre velamento e desvelamento, ele apropria-se da co-pertença de essência da verdade e verdade da essência, isto é, o ser-aí deixa transparecer que a essência da verdade (deixa-ser a abertura de uma medida vinculadora omniabarcante) articula-se não com o poder-ser do ser-aí, como presente em *Ser e tempo*, mas com o desvelamento do seer enquanto tal. Como afirmou Heidegger no fim de *A essência da verdade*: "Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do seer[1279]". Ainda que não se possa compreender todos os elementos presentes nesta afirmação, importa ressaltar que a abertura do ente na totalidade depende de um modo do seer enviar-se (verdade da essência) historicamente. Consequentemente, o ser-aí humano não é "o senhor do

---

1275 Ibidem, p. 208, §6.

1276 Ibidem, p. 208-209, §7. Cf. também NUNES, 2009, p. 209-213.

1277 Ibidem, p. 210, §7.

1278 Idem.

1279 Ibidem, p. 213, §9.

acontecimento que decide o surgimento de um mundo histórico, mas antes um dos pontos de concentração de uma tal decisão; e isto por mais que ele possua um lugar imprescindível em um tal acontecimento[1280]". A pergunta pela verdade conduziu até a questão da articulação entre seer e mundo (a verdade da essência). Neste âmbito, as rearticulações históricas de mundo (verdade) não mais são pensadas à luz das crises de singularização do ser-aí. Para dar conta dos envios históricos do mundo, Heidegger cunhou o conceito de *acontecimento apropriativo*. Com este conceito, o próprio modo de compreensão do mundo se diferencia, assim como as noções de história e a diferença entre ser e ente. Cabe, então, perguntar: o que Heidegger entende por acontecimento apropriativo? Por que esta noção se identifica com a expressão verdade da essência? Até que ponto ela responde por uma mudança no caminho de pensamento de Heidegger?

5.2.2 O acontecimento apropriativo e a resignificação do conceito de mundo

Segundo o caminho até aqui percorrido, a viragem do pensamento heideggeriano é fruto de uma necessidade imposta por uma aporia fundamental, a saber, a impossibilidade de pensar as rearticulaçõs históricas do mundo a partir do processo de singularização do ser-aí. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger chega a formular três teses acerca do mundo: "1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*[1281]". O que Heidegger entende aí por homem identifica-se com o já tematizado conceito de ser-aí. A gênese do mundo, portanto, encontra-se no ser-aí. Por isso, suas articulações históricas são fornecidas pelo ser-aí. Em última instância, é o caráter de projeto que determina o poder-ser do ser-aí que responde pela formação de mundo. "*O projeto enquanto estrutura originária do acontecimento citado é a estrutura originária da formação de mundo*[1282]". A estrutura projetiva da existência responde pela formação do mundo, à medida que fornece a unidade requerida para a sustentação dos múltiplos entes presentes no mundo fático. Por isso, o horizonte que o mundo é, enquanto "espaço" de descerramento do ente na totalidade, depende da estrutura projetiva do ser-aí. Em outras palavras: o horizonte-mundo estrutura-se *pelo* ser-aí. Justamente isto, após um certo

---

1280 CASANOVA, 2009, p. 165.

1281 CFM, §42, p. 207.

1282 Ibidem, §76.

momento, se mostra inviável para Heidegger. Paulatinamente, o problema das rearticulações históricas do mundo (abertura do ente na totalidade) passa a ser pensado a partir de uma dinâmica não mais dependente dos processos compreensivos do ser-aí. Antes, todo projeto existencial do ser-aí é possibilitado por uma estrutura de formação de mundo não mais assentada no poder-ser que é o seu. Dito de outro modo: os horizontes-mundo não podem ser transformados por um ente que move-se sempre em um determinado mundo[1283]. Somente investigando a dinâmica de rearticulação histórica dos mundos sem privilegiar, como em *Ser e tempo*, ôntico-ontologicamente o ser-aí pode-se entender o problema da formação histórica das ontologias. Devemos aqui justamente perguntar por esta dinâmica. Nossa abordagem será, como tem marcado a presente seção, provisória e encurtada, visto que devemos somente angariar os elementos necessários para o entendimento da compreensão heideggeriana de Nietzsche após a viragem.

Se antes da viragem o aí era formado pela dinâmica projetiva do ser-aí, após a viragem, a investigação heideggeriana centraliza-se quase que inteiramente no acontecimento do aí (mundo), independentemente da estrutura existencial do ser-aí. Se o *sentido do ser* identifica-se, na época de *Ser e tempo*, com um mundo fático específico, pode-se afirmar, ainda, que esta expressão deixa de ser mencionada cada vez mais após a viragem, talvez, sobretudo, por causa de sua articulação com o conceito existencial de compreensão que, após a viragem, deixa de ter centralidade na descrição das formações de mundo. Heidegger preocupa-se em pensar as rearticulações históricas (ou historiais) do sentido do ser (ou, mais especificamente, do seer) sem a menção à dinâmica existencial do ser-aí. Por isso, afirma Casanova: "É o próprio ser em sua verdade histórica, que se mostra aqui como cerne do questionamento. Portanto, estamos diante de uma mudança radical de acento, que traz consigo a necessidade de uma mudança, de redimensionar completamente o papel do ser-aí humano"[1284]. O acontecimento histórico de mundo, então, não é tão autônomo ao ponto de prescindir por completo do ser-aí. Ele somente não é determinado por e "cativo" de suas determinações existenciárias. Como já indiretamente mencionado, Heidegger cria justamente o conceito de acontecimento apropriativo para dar conta deste redimensionamento da relação

---

[1283] Cf. a interpretação de Casanova acerca do nazismo de Heidegger em CASANOVA, 2009, p. 150-173. Neste texto, Casanova mostra que o nazismo de Heidegger é dependente de sua idéia, presente na primeira fase de seu pensamento, de que a singularização do ser-aí (coletivo) é fonte de uma radical transformação histórica. Heidegger teria a esperança de que o nacional socialismo seria formador de um novo mundo histórico, que inscreveria o povo alemão na força sustentadora de sua tradição, cuja fonte encontra-se nos gregos.

[1284] Ibidem, p. 163. Este redimensionamento do papel do ser humano foi tematizado por Michel Haar na segunda seção de seu Heidegger e a essência do homem. Cf. HAAR, 1997, p. 101-238.

entre seer e ser-aí, mundo e homem ou história e ser-aí. Podemos nos inserir neste novo contexto acompanhando inicialmente o percurso do pensamento heideggeriano presente na preleção *O princípio de identidade*, publicada em *Identidade e Diferença*. Como fica evidente no título da preleção, Heidegger tem como foco investigativo o princípio de identidade cuja formulação corrente é: "A=A"[1285]. Este princípio, que tradicionalmente é entendido como *princípio lógico*, não é tautológico, pois, se o fosse, não seria necessário repetir duas vezes o termo A. Entretanto, a formulação A=A possui uma *mesmidade* (em grego: *tò autó* e em latim: *idem*). Esta mesmidade não tautológica só pode ser compreendida, caso se reformule o princípio de identidade. Este diz: "consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo[1286]" Heidegger destaca nesta formulação o caráter *relacional* de A com ele mesmo. Esta relação de unidade de *A* com seu ser nada tem de *uniformidade*. Tal relação supõe diferentes elementos. Estes elementos se identificam com a relação de um ente com seu ser; e é justamente isto que está presente no princípio de identidade. Neste sentido, o problema da identidade não se reduz ao âmbito do saber tradicional da lógica, já que ele é um princípio ontológico, que aparece descerra na relação entre ser e ente. Segundo Heidegger, a relação do ente com seu ser vem primeiramente à tona no Ocidente através do fragmento 3 de Parmênides, legado por Clemente de Alexandria. Assim Heidegger o traduz: "O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser[1287]". A mesmidade relaciona essencialmente homem (apreensão/pensamento) e ser. Como, então, Heidegger caracteriza esta relação e os termos relacionados? E como a mesmidade (*tò autó*) é por ele compreendida?

Todo princípio de identidade depende da co-pertença de ser e pensamento, condicionada pelo *mesmo*: "Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade[1288]". Porquanto o mesmo é o lugar da interrelação entre pensar e ser, Heidegger o chama de "comum-pertencer[1289]" (*Zusammengehörigkeit*). Ser e pensamento estão imbricados, portanto, essencialmente, o que inviabiliza pensá-los como entes simplesmente à vista que relacionar-se-iam acidentalmente. Por isso, a identidade pensada por Heidegger é a relação de mútua pertença entre ser e pensamento ou entre ser e homem. O

1285 I.D, p. 49 (estamos utilizando a tradução de Ernildo Stein).

1286 Ibdem, p. 50.

1287 Ibidem, p. 53.

1288 Idem.

1289 Idem.

problema está em como se deve pensar esta relação ou onde se deve acentuar seu peso. Comum-pertencer pode ser pensado acentuando o *comum*-pertencer ou o comum-*pertencer*. No primeiro caso, ser e homem seriam relacionados através de um *nexo* externo aos dois termos da relação, que funcionaria como elemento ontológico mediador de dois entes subsistentes. O *comum*-pertencer acentuaria um elemento de *síntese* ou ligação de termos previamente dados. Já no comum-*pertencer*, tanto homem quanto o ser pertencem ao mesmo. Eles emergem da pertença ao mesmo. Não há, portanto, homem e ser antes de sua pertença recíproca. Ora, isto impõe a tarefa de investigar *que* homem é este e o que se entende por ser, pois, uma simples olhada na tradição já nos leva a perceber que o Ocidente sempre tendeu a compreender a relação entre ser e homem sob a pressuposição de que ambos, antes da relação, já estavam previamente constituídos. Uma passagem de *O princípio de identidade* já nos indica o sentido da ruptura heideggeriana com a tradição, no que concerne aos conceitos de homem e ser:

> O homem é manifestamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem *é* propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. "Somente" não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em ser sentido primordial como presentar. O ser presenta o homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois, somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita do aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.
> Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro[1290].

Em um primeiro momento, Heidegger desconstrói a ideia tradicional de homem, assinalando o fato de a diferença específica deste ente ser justamente sua pertença ao ser. O homem, portanto, não é um ente dotado de propriedades que acidentalmente, por meio de algum processo gnosiológico, relaciona-se com o ser. Nada disso. O ser não é um objeto posicionado pelas categorias da razão humana. Antes, o homem é uma relação de pertença ao ser. Neste sentido, o que Heidegger entende por pensamento (*noein*, no fragmento de Parmênides) não é uma faculdade, mas o modo de ser do homem aberto para a manifestação do ser. Sua abertura ao ser é caracterizada pelo verbo *pertencer*. Como não é o homem o sujeito posicionador do ser, Heidegger registra uma relação de *correspondência*. Adiantando

---

1290 Ibidem, p. 57.

o que deve ficar mais claro a frente, o fato de o homem corresponder ao ser significa que ele acolhe sua *requisição*. Por isso, Heidegger relacionou "correspondência ao ser" com "escuta ao ser". Esta "dependência do ser" não é signo de uma falta no homem, pois, como "propriedade do ser", o homem conquista a si mesmo, por meio da entrega do ser a ele, como ainda será explicitado no conceito de acontecimento apropriativo. Se o homem é propriedade do ser, isto não significa que o ser seja autônomo. "Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade". O ser necessita requisitar o homem para manifestar-se. Isto não significa nenhum tipo de idealismo. Heidegger se apressa em esclarecer que o sentido primordial do ser é *presentar*. Ora, o que ele entende por presentar? Como verbo, presentar indica uma ação de *tornar presente*. Com isso, "'presentar' e 'presença' não significam o mesmo". Ainda nas palavras de Figal: "O termo 'presença' precisaria ser lido como o resultado de uma ação verbal, enquanto 'presentar' precisaria ser lido de maneira verbal, dando a entender um acontecimento[1291]". O ser enquanto presentar nada mais é que a condição de possibilidade da aparição de tudo que é. O presente traz à presença a totalidade do ente em uma determinada configuração. O *presentar*, portanto, não se confunde com o *presente*. Por isso, na conferência *Tempo e ser*, Heidegger afirma: "Ser – uma questão, nada de entitativo" [1292]. Ser não é – dá-se ser (*Es gibt Sein*) , como pensou Heidegger nesta mesma conferência. O envio do ser, que descerra o ente na totalidade, ao ser apropriado pelo homem, funda uma clareira (*Lichtung*), ou seja, um âmbito de mostração de tudo que é e de delimitação do que não pode se manifestar. Como afirmou Heidegger em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: "Quer seja experimentado aquilo que se apresenta, quer seja compreendido e exposto, ou não, sempre a presença, como o demorar-se dentro da dimensão do aberto, permanece dependente da clareira já imperante. Mesmo o que se ausenta não pode ser como tal, a não ser que se desdobre na livre dimensão da clareira[1293]". Ainda que não se possa entender agora a amplitude do conceito de clareira, deve-se assinalar que esta metáfora heideggeriana relaciona-se com a ideia de que o ser é um tipo de luz que deixa aparecer, como uma clareira em meio à floresta, uma pluralidade de entes, ao mesmo tempo que oculta ou fecha a possibilidade de aparição de outras determinações do real. Como clareira, o ser descerra a totalidade do ente em um determinado modo de ser, delimitando tudo o que pode se tornar presente no interior de sua "luz". Ao dizer que ser e homem se

---

1291 FIGAL, 2005, §10, p. 315. Cf. também ZARADER, 1998, p. 309-311.

1292 T.S, p. 11.

1293 Cf. F.F.T.P, p. 78.

pertentem, Heidegger está deixando claro que, sem o homem, o ser não pode abrir um campo total de mostração de tudo que é.

Se o ser não é algo (ente) mas somente o seu envio (*Es gibt Sein*); se somente com o envio do ser o ente se mostra, não é o ser um *fundamento*? Pode-se afirmar que o ser funda o espaço de mostração do ente na totalidade. Entretanto, não se pode pensar o ser como uma presença constante e previamente determinada da totalidade do ente. O envio do ser erige o campo de descerramento de tudo que é; porém, este campo não possui qualquer tipo de substancialidade, não podendo ser identificado com qualquer noção metafísica de fundamento. Como Heidegger mesmo definiu em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: "O ser como fundamento leva o ente a seu presentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se presenta a seu modo particular[1294]". Se o ser não é algo, ele não se confunde com a ideia de uma *presença fundante* para a qual se encaminham as explicações acerca das razões absolutas de determinação dos entes. O envio do ser descerra um horizonte global de mostração dos entes, mas este horizonte não possui propriedades dadas, não é um *fundamento infundado* ou um *Abgrund*, um *abismo*, já que é destituído de substancialidade. Em *O princípio do fundamento*, Heidegger chega a formular a seguinte sentença: "Ser: o fundo-e-abismo[1295]". O ser é portanto um *fundamento abissal* por não ter a textura das *hipóstases*. Por este motivo, todo envio do ser se dá, o ser mesmo se retrai. Por um lado, o ser desvela um horizonte histórico que determina o ser de tudo que é. Por outro lado, se cada envio do ser não pode se absolutizar, por não ser um fundamento último, o ser retrai-se como diferença em relação ao horizonte histórico que ele mesmo fundou. Em outras palavras: o ser manifesta-se velando-se, ou seja, subtraindo toda pretensão de estabilidade metafísica de todos os horizontes históricos por ele mesmo fundados. Por isto, a imagem da clareira deixa claro que o espaço iluminado pelo envio do ser não anula a obscuridade do seio da "floresta". A obscuridade assinala a dimensão incontornável da finitude do envio do ser. Por isso, a retração do ser não significa o "lugar" para onde se encaminha o ser. Antes, a retração é o termo que assinala a não identidade do ser com os seus envios, o que engendra mobilidade histórica em todos os modos do ser desvelar a totalidade do ente[1296]. O ser sempre acontece *como* diferença, ou seja, no

---

1294 Ibidem. p. 66.

1295 PFF, p. 175.

1296 Diversos são os escritos onde Heidegger assinala a relação necessária entre desvelamento e desvelamento do ser. Cabe aqui registrar dois: *Meditação* e *Contribuições*.

abismo de sua diferença, isto é, o ser sempre acontece como elemento refratário ao modo como ele mesmo se envia. Isto gera no pensamento de Heidegger dois conceitos extremamente importantes. O primeiro é a mudança da grafia do termo alemão *Sein* (Ser) para uma antiga grafia *Seyn* (Seer, segundo o português antigo). *Seyn* assinala agora a diferença entre o seer, enquanto elemento fundador de aberturas históricas do ente na totalidade e refratário a qualquer uma destas aberturas, e a ideia metafísica de ser como fundamento ou causa absoluta do ente[1297]. O segundo é o conceito de diferença ontológica, conceito já presente na primeira fase do pensamento heideggeriano, como fica claro em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* e *Conceito fundamentais da metafísica*[1298], que sofre uma reinterpretação após a viragem. Este conceito, aparentemente simples, não mais significa, como na época de *Ser e tempo*, que o sentido de ser identificado com um mundo fático determinado não se identifica com o conceito de ser, uma vez que, por ser poder-ser, o ser-aí pode projetivamente formar (*Bilden*) outros sentidos de ser diferentes daquele que define seu mundo fático. Após a viragem, o acontecimento do ser, que, como veremos, identifica-se com o acontecimento de *mundo*, é o lugar de determinação da diferença ontológica. Pode-se, neste caso, entender duplamente este conceito. Por um lado, seer e ente se diferenciam (diferença ontológica), porquanto o envio do ser não se identifica com os entes que se manifestam em seus átrios. Antes, o que aparece no horizonte (entes) não se identifica com o próprio horizonte. Por outro lado, seer não se identifica com o ente pelo fato dele acontecer como diferença, ou seja, como refratário a todo horizonte histórico por ele descerrado. Neste sentido, nenhum envio do seer é o seer ele mesmo, o que confere falta de completude ou impossibilidade de se pensar em horizontes históricos (mundos) definitivos (absolutos)[1299]. Nenhum horizonte histórico (abertura do ente na totalidade) concentra em si a totalidade do seer ou a manifestação absoluta do seer. O seer ele mesmo não é, pois não é nem o ente, nem se reduz ao horizonte histórico que ele funda. Este é o sentido central ou privilegiado do conceito de diferença ontológica. Nas palavras de Casanova:

> Afirmar que o ser não é um ente não significa aqui simplesmente reter uma distinção abstrata entre duas coisas, mas implica antes muito mais pensar uma impossibilidade constitutiva de todo e qualquer acontecimento de mundo que revela ao mesmo tempo um limite das distinções racionais em geral. Toda vez que um mundo histórico se dá, temos a determinação de uma abertura do ente na totalidade. Cada mundo é uma ontologia globalizante, na qual o modo de ser dos ente em geral é desde o princípio definido a partir de uma determinação desses entes, uma determinação que os reúne incessantemente em uma medida histórica

---

1297 Cf. *Med.*

1298 Cf. PFF, Parte II e CFM §§ 75 e 76.

1299 Cf. *Med.*, p. 276.

> específica. Em outras palavras, cada mundo sempre se assenta sobre um certo fundamento que determina em seu ser o ser de todos os entes em geral. A questão da diferença ontológica é justamente marcar o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo. Como o ser nunca se confunde com um ente entre outros, nem mesmo com o ente supremo e sumamente perfeito, jamais se pode pensar um mundo, ou seja, uma determinação do ser do ente na totalidade, que traga consigo uma suspensão do problema mesmo do fundamento, uma correção do caráter histórico de toda e qualquer fundação. Este fato traz comigo, por sua vez, algumas conseqüências imediatas. Uma vez que o ser não se confunde com o ser dos entes em geral, todo projeto de mundo sempre envolve necessariamente uma dinâmica de expansão e de desvelamento do ser. De outro modo, o ser se encontraria dado no mundo e se confundiria concomitantemente com o seu modo de ser no interior de um tal campo de abertura. Por outro lado, toda expansão e todo desvelamento de ser sempre implicam ao mesmo tempo uma retração do ser no abismo de sua diferença, uma diferença para a qual não se tem medida alguma e na qual impera incontornavelmente o silêncio[1300].

Partimos anteriormente da análise heideggeriana do princípio de identidade, que valoriza a relação ontológica do ente com seu ser. A partir do fragmento 3 de Parmênides, Heidegger deixa claro que esta relação é mais originária, pois ela se refere à relação entre homem e ser. O ser do ente, então, depende de uma constelação[1301] possível entre seer e homem, pois é o acontecimento do seer que descerra um modo de aparição do *ente na totalidade*. Ora, a conferência *O principio de identidade* não reduz o conceito de identidade ao modo de aparição do ente na totalidade, mas transfere a identidade para a relação de mútua pertença entre seer e homem, já que é do modo como o seer acontece por intermédio de sua requisição ao homem que o ser do ente determina-se de tal ou qual modo. Esta transposição do conceito de identidade para o interior da ideia do comum-*pertencer* de seer e homem mostra paradoxalmente que a identidade entre seer e homem, por não ser sinônimo de igualação, é o lugar onde ambos conquistam suas diferenças. Seer não é o homem e o homem não é o seer. Entretanto, ao requerer o homem para manifestar-se, o seer vem a ser ele mesmo, conquistando um modo próprio de determinação. Do mesmo modo, ao acolher o apelo do seer e dar voz a um de seus envios, o homem ganha uma configuração de si. Seer e homem conquistam na identidade (relação de mútua pertença) suas diferenças. Esta relação de mútua apropriação Heidegger pensa por meio do conceito de *acontecimento apropriativo* (*Ereignis*). Com este conceito, Heidegger pensa sobretudo uma dupla conquista do *próprio*. Com a apropriação do homem pelo seer, este último conquista uma figura ou envio histórico de si mesmo, determinando de um modo próprio de desvelamento da totalidade do ente. Em outras palavras: ao ser apropriado pelo homem, o seer ganha um modo próprio de manifestação de

---

1300 CASANOVA, 2009, p. 165-166.

1301 Esta ideia de constelação, que caracteriza a relação de mútua pertença entre seer e homem e o fato de a relação entre estes termos poder se instaurar de diversos modos, é mencionada por Heidegger no fim da conferência *O princípio de identidade*. Ela é usada para caracterizar a técnica. Cf. I D, p.62

si, ao fundar um mundo histórico específico, que sustenta, por sua vez, um modo determinado de presentificação dos entes. Por outro lado, ao ser apropriado pelo seer, o homem ganha seu próprio, sua ipseidade historicamente fundada. Ao deixar ser o seer, o homem conquista sua "identidade" e o seer desdobra-se historicamente de um determinado modo. Por isso, a palavra *Ereignis* foi escolhida meticulosamente por Heidegger. Ela não significa *ocorrência* ou *fato*, pois toda ocorrência depende de um determinado horizonte histórico para se efetivar. Heidegger retira o sentido do conceito *Ereignis* de dois termos alemães que, segundo sua análise etimológica, o estruturariam, a saber, *eigen* e *aügen*, que significam respectivamente *próprio* e *ver*. Na requisição do seer ao homem e na assunção do seer pelo homem, tanto o seer quanto o homem conquistam o *próprio* que é o deles. Isto desvela um *campo de visibilidade*, onde o homem apropria-se tanto de si quanto do ser do ente como tal. *Ver* aí é apreender o modo de ser do ente na totalidade e também a ipseidade do homem que aparece junto à fundação de um mundo histórico. Nas palavras sintéticas de Heidegger em *O princípio de identidade*:

> O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento apropriativo*. A palavra acontecimento apropriativo é tomada da linguagem natural. "*Er-eignem*" (acontecer) significa originariamente: "eü-gnem", quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento apropriativo deve, agora pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento (...) A palavra acontecimento apropriativo não significa mais aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra é empregada agora como *singulare tantum*. Aquilo que designa só se dá no singular, não, nem mesmo num número, mas unicamente.[1302].

Apesar de o texto acima ser um recorte de uma discussão acerca da técnica, ele não somente confirma o que foi afirmado anteriormente, como acrescenta à analise o fato de que acontecimento apropriativo "só se dá no singular". Esta singularidade desconstroi a ideia de que Heidegger estaria pensando o acontecimento apropriativo como um conceito genérico do qual emanam diversas de suas expressões. Como seer e homem não existem para além do modo como mutuamente se apropriam, o acontecimento apropriativo só acontece na singularidade do modo como seer e homem se requerem e se apropriam. Cada envio do seer e cada ipseidade do homem daí advinda formam *um* determinado acontecimento apropriativo. Conseqentemente, este conceito não possui caráter metafísico, apesar de ser trans-histórico, por explicitar o modo de determinação de todos os mundos históricos que compõem a história ocidental. Pode-se, então, afirmar que a formalidade do conceito de acontecimento

---

1302 I D, p. 63-64 (trad. modificada).

apropriativo, que explica trans-historicamente o modo de determinação da história, exige a materialidade de suas concreções fáticas, onde efetivamente o acontecimento apropriativo se determina. Por causa da referência sempre necessária aos modos de concretização da relação entre seer e homem, o acontecimento apropriativo é um conceito que designa algo singular. Outra forma de se compreender a singularidade do acontecimento apropriativo é viabilizada, se perguntarmos pela singularidade do que se abre por meio do acontecimento apropriativo, a saber, o *mundo*. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger diz: "'Mundo' é a clareira do ser, na qual o homem, a partir do seu ser jogado, surge e se põe de pé[1303]". O acontecimento apropriativo é o conceito que explica, após a viragem, o surgimento histórico de mundo. Como vimos, o mundo se identifica com a abertura do ente na totalidade ou com a medida vinculadora que determina o modo de aparição de tudo que é. Como o mundo é *uma* medida histórica, ele é sempre singular. O acontecimento apropriativo, que o determina, sempre se define no modo como funda o mundo. Por isso, a singularidade do mundo exige a singularidade do acontecimento apropriativo.

Por ser requisitado pelo ser e por conquistar a si mesmo à medida que acolhe o envio do seer, o homem é novamente chamado de ser-aí. Como diz Heidegger em *Meditação*: "O ser-aí é 'do' homem, a-propriado para sua essência no sentido de uma transformação essencial determinada de antemão e unicamente pelo seer; o homem é *apropriado* em meio ao acontecimento desse modo essencial para o seer[1304]". O homem é ser-aí enquanto ele é o ente requisitado pelo seer para que este possa manifestar historicamente *um* determinado mundo. Como ente requisitado, o ser-aí não *forma* o mundo porque projeta compreensivamente um sentido de ser. O ser-aí é o lugar onde o seer apropriativamente desdobra um dos modos de seu envio. O ser-aí, então, determina a si mesmo ao dar voz a um envio histórico do seer. Ora, não é isto sinal evidente de alienação do ser-aí? Em *Ser e tempo*, o conceito de singularidade (autenticidade, propriedade) parecia relativizar o mundo fático em prol de uma "valorização" excessiva do ser-aí. Após a viragem, parece que o ser-aí é uma marionete do seer e que o acontecimento apropriativo é o conceito que justifica tanto uma alienação do ser-aí quanto um cativeiro para o ser-aí. O ser-aí não possuiria qualquer importância na articulação histórica do mundo. Por outro lado, o ser-aí seria sempre refém do mundo histórico que é o seu, sem poder reconfigurá-lo através de seus processos existenciários. Estas considerações são rejeitadas por

---

1303 MC, p. 362.

1304 *Med.*, § 93, p. 260.

Heidegger. Como, então, compreender esta rejeição? Algumas breves considerações podem ser feitas neste sentido.

No que concerne à alienação do ser-aí, esta se realizaria se o ser-aí, ao ser requisitado pelo seer, encontrasse neste um obstáculo para a conquista de seu si próprio. Como observou Casanova, no conceito de acontecimento apropriativo, há uma apropriação *sui generis* do pensamento kierkegaardiano por parte de Heidegger[1305]. Pode-se pensar, neste caso, no conceito kierkegaardiano de *Cavaleiro da fé* presente em *Temor e Tremor*. Nesta obra, o Cavaleiro da fé aparece como *tipo* explicitador do modo de ser da fé presente paradigmaticamente na existência de Abraão. Ao deslocar-se para o monte Moriah, por ordem do próprio Deus, ao lado de seu filho Isaac, como sabido, Deus pede a Abraão que sacrifique seu filho no alto do monte (Gn 22,2). Sem dizer ao filho que ele seria sacrificado, Isaac preparou o altar para a imolação, pensando que haveria um cordeiro para o holocausto. Ao perguntar ao pai pelo cordeiro, este lhe responde: "Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto" (Gn 22,8). Antes de sacrificar o filho, um Anjo intervém, pedindo para Abraão paralisar sua ação: "Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho" (Gn 22,12). Após erguer os olhos, Abraão viu a presença de um cordeiro entre os arbustos para ser imolado no lugar do filho. Importa para Kierkegaard que "Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo[1306]". A sua fé o lançou existencialmente para uma dimensão que, para a razão, parece contraditória, porém, ela é *paradoxal*. Todo esforço de Kierkegaard é pensar o sentido originário do paradoxo e da conformação existencial que se perfaz de acordo com o paradoxo. Apesar de utilizar o termo absurdo, o que está em jogo para Kierkegaard é a originalidade de um tipo existencial que suspende o poder prescritivo da universidade das normas racionais, sobretudo as leis morais. Isto significa que Kierkegaard encontra na fé abraâmica um lugar de articulação existencial que "situa-se" para além da universidade das normas racionais, sem que seja ao mesmo tempo um tipo anômico. Abraão creu, *a despeito de* ir contra a moralidade. Justamente isto conferiu à sua existência uma *plenitude de sentido* que se subtrai à universalidade da moral tradicional, o que confere ao absurdo não mais o significado de contradição lógica (o que seria sinal de falta de sentido e, portanto, de verdade), mas o significado de um *transbordamento* de sentido, se comparado com o poder

---

1305 Cf. CASANOVA, 2009, p. 178.

1306 KIERKEGAARD, 1974, p. 262.

prescritivo da razão. Pode-se dizer, então, que o conceito kierkegaardiano de absurdo possibilita delimitar o campo de atuação da razão, assim como assinalar a possibilidade de seu ultrapassamento. Ora, mas o que faz com que o absurdo assinale uma plenitude trans-racional? Um outro trecho de *Temor e Tremor* diz:

> Mas que fez Abraão? Não chegou *demasiado cedo*, nem demasiado tarde. Albardou o burro seguindo, lentamente, o caminho marcado. Durante todo esse tempo conservou a fé, acreditou que Deus não lhe queria exigir Isaac, estando, no entanto, disposto a sacrificá-lo se tal fosse indispensável. Acreditou no absurdo, porque tal não faz parte do cálculo humano. O absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte[1307].

Abraão creu no absurdo. Por um lado, o absurdo assim é chamado "porque tal não faz parte do cálculo humano". No caso da situação de Abraão, o absurdo manifesta-se primeiramente no fato de Deus pedir algo que, em seguida, será revogado. Para a moralidade, que, segundo Kierkegaard, é norteada pela universalidade da razão, não faz sentido Deus agir assim, posto que a incoerência é contra a logicidade da moral Ora, é justamente pelo fato de Deus ser aquele que aparece na e pela fé que Kierkegaard encontrará um sentido positivo para o absurdo. Em outras palavras: a plenitude existencial encontrada no absurdo, que ultrapassa o universo abarcado pela razão/moral, enraíza sua possibilidade de ser em Deus. Entretanto, Kierkegaard não é apologeta do irracionalismo. O salto de Abraão pela fé e seu encontro com Deus recupera a razão e o finito. Ambos passam a aparecer "em virtude do absurdo[1308]". A fé, portanto, reposiciona a razão, à medida que a universalidade de seus conceitos e leis não mais aparecem como sentido em virtude do qual a existência se articula. Por isso a afirmação de Kierkegaard: "Com efeito, o movimento da fé deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente"[1309]. A fé de Abraão, em outras palavras, não o fez asceticamente sair do mundo e, despreendido de tudo e de todos, preferir a Deus ao seu filho. Justamente aí está o paradoxo. A fé reenviou Abraão à finitude do mundo, o que o fez "saber", de modo não racional (porém, não irracional), que Deus não é sem sentido para a fé.

O reenvio de Abraão para o mundo finito encontra-se paradigmaticamente descrito por Kierkegaard no tipo existencial do Cavaleiro de fé. Sua existência articula-se integralmente com o cotidiano. No entanto, tudo que o Cavaleiro da fé realiza é orientado pela medida do

---

1307 Ibidem, p. 270-271.

1308 Ibidem, p. 271.

1309 Ibidem, p. 272.

infinito (Deus). Ele traz a presença do infinito em cada um de seus comportamentos e, exteriormente, parece não se diferenciar de um homem comum. Anda pelas ruas, como outros o fazem. Vai a Igreja semanalmente. Come, dorme e estuda, como tantos outros. Sua conduta está sempre "integradamente dada ao finito[1310]". "E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo". Conseqüentemente, "efetua o movimento do infinito, com tal segurança e precisão que sem cessar obtém o finito sem que se suspeite a existência de outra coisa[1311]". Tendo Deus (ou Infinito) como medida de seus comportamentos, o Cavaleiro da fé, paradoxalmente, não é alguém que se anula, em nome de Deus. Antes, em Deus, ele encontra a superação de toda alienação existencial. Isto porque Deus não é o nome para o universal ou, como chama Kierkegaard, o nome para o *geral*. O Cavaleiro da fé não é o Herói trágico, pois este sacrifica a si em nome do geral. Seu sacrifício refere-se ao fato dele entregar sua existência à execução de leis morais. Ora, Kierkegaard afirma que "A moralidade, em si, está no geral, e a este título é aplicável a todos[1312]". Ao mesmo tempo, a moralidade é o "*telos* de tudo o que lhe é interior[1313]". Escravo da universalidade das normas (racionais) morais, o Herói trágico submete todo seu ser à necessidade implícita na moralidade. Diferente deste[1314], o Cavaleiro da fé, por ser determinado pela fé, suspende o poder prescritivo da moralidade, o que retira da generalidade o estatuto de sentido existencial do Cavaleiro da fé. Se o Cavaleiro da fé não anula a si mesmo em nome do geral, ele assim o faz porque conquista em Deus a si mesmo como *Indivíduo*. Isto porque "é a fé esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral"[1315]. Como Indivíduo, o Cavaleiro da fé não age caprichosamente, pois ele encontra em Deus, a cada vez, a medida de seus atos e a necessidade de ser como ele é. Ao mesmo tempo, esta necessidade não pode ser partilhada, pois ela é singular. Ora, como

---

1310 Ibidem, p. 273.

1311 Ibidem, p. 274.

1312 Ibidem, 283.

1313 Idem.

1314 A diferença entre Herói trágico e Cavaleiro da fé encontra-se na parte Problema I: "Há uma suspensão teleológica da moralidade?", de *Temor e tremor*. Cf. Ibdem, p. 283-291.

1315 Ibidem, p. 283. Na parte intitulada "Problema II – Há um dever absoluto para com Deus?", Kierkegaard chega a dizer que, na fé, o Indivíduo relaciona-se com o geral (moralidade/razão), porém, este passa a submeter-se a Deus (absoluto). Assim, há, para a fé, um dever absoluto para com Deus. Este dever relatiliza todo dever moral, sem, portanto, suprimi-lo. Cf. Ibdem, p. 292-300.

Deus reenvia ao Cavaleiro da fé a finitude do mundo, este aparece como lugar de desdobramento do seu si próprio. Por isso, em cada comportamento, o Indivíduo retoma sua plenitude existencial e reexperimenta o mundo como portador de plenitude ontológica, pois somente neste Deus aparece como medida existencial do Indivíduo. Pode-se, então, afirmar que, para Kierkegaard, a fé é o modo de ser em que o homem, entregando-se a Deus, dele recebe a si mesmo como Indivíduo e ao mundo finito como lugar de desdobramento de seu próprio. A fé, portanto, não aliena o homem, mas é o lugar em que ele recebe plenamente a si mesmo das "mãos" de Deus. Como Kierkegaard mesmo afirma: "Pela fé, a nada renuncio; pelo contrário, tudo recebo, e, o que é mais notável, no sentido atribuído àquele que possui tanta fé *como um grão de mostarda*, porque então poderá transportar montanhas"[1316].

A mesma dinâmica de entrega e recebimento presente em Kierkegaard encontra-se no conceito heideggeriano de acontecimento apropriativo. Requisitado pelo seer, o ser-aí nada precisa renunciar para submeter-se ao seer. Antes, ao entregar-se ao seer, o ser-aí nada precisa renunciar para submeter-se ao ser. Antes, a entrega ao seer é o "lugar" em que o ser-aí recebe o seu próprio. Em outras palavras: somente porque o ser-aí está entregue ao seer, ele pode conquistar seu si próprio. Ao mesmo tempo, o ser-aí recebe o "espaço" (histórico-mundano) onde irá desdobrar seu si próprio por meio de seus comportamentos, pois o seer, ao essenciar-se, envia a medida vinculadora dos múltiplos comportamentos do ser-aí. Isto coloca em xeque a ideia de alienação do ser-aí em sua relação essencial com o seer. Ao mesmo tempo, não se faz pertinente a ideia de que o ser-aí seria refém do mundo, uma vez que é justamente por causa do mundo que o ser-aí pode performaticamente desdobrar a si mesmo. Isto nos faz entender por que, ao longo do presente tópico, foi afirmado, sem qualquer esclarecimento maior, que, no acontecimento apropriativo, o ser-aí recebe o seu próprio. Ora, se há um paralelo entre a relação fé, Deus e Cavaleiro da fé (e Abraão) presente em Kierkegaard e o conceito heideggeriano de acontecimento apropriativo, há algumas diferenças relevantes entre os pólos desta comparação. Duas diferenças devem ser aqui ressaltadas. A primeira se refere ao fato de que, no acontecimento apropriativo, não há um Deus absoluto ao qual o ser-aí deve se entregar, o que não significa, como veremos a seguir, que não haja alguma ideia de divindade e de sagrado implícita neste conceito. A segunda diz respeito ao fato de que, no acontecimento apropriativo, o seer, ao ser apropriado pelo ser-aí, conquista uma configuração

---

[1316] Ibidem, p. 279.

(um próprio) de si. Por isso, em um determinado acontecimento apropriativo, *um* mundo se dá, porque *um* modo próprio de o *seer* essenciar-se se determina. Isto não acontece com o Deus kierkegaardiano, ou melhor, Kierkegaard não apresenta este problema, ao falar da fé. Apesar disto, como mencionado, o sagrado aparece, quando seer e ser-aí entregam-se um ao outro. Ora, como isto se dá? Que sagrado é este? Uma passagem de *Meditação* abre uma porta de entrada para compreender esta questão:

> A partir do "mundo" e da "terra", do homem e de deus – mas ao mesmo tempo sempre a partir de sua contenda e de seu vir ao encontro e antes de tudo a partir da luta entre eles – o seer precisa ser questionado de maneira pensante como acontecimento apropriativo.
> O seer essencia-se como *exportação resoluta* do vir ao encontro e da contenda sob o modo ao mesmo tempo do acontecimento apropriativo da apropriação do aí como o fundamento da clareira que vige no acontecimento apropriativo.
> A ex-portação resoluta posta de maneira clarificadora pela primeira vez o vir ao encontro que é assim ele mesmo clarificador e o que é conquistado por ela como contraposto (divindade e humanidade); igualmente e no cruzamento desse vir ao encontro, a contenda ela mesma promotora da abertura e o seu aberto (terra e mundo) em sua "essência" – quer dizer: em sua preponderância no ab-ismo, com o qual o ser acontece apropriativamente. A exportação resolutora é acontecimento apropriatvo[1317].

"A exportação resolutora é acontecimento apropriativo". Todo acontecimento apropriativo, por definir *um* envio do seer e um mundo histórico específico, aparece como *uma* decisão peculiar. Como afirma Heidegger: "O seer de-cide"[1318]. Ao enviar-se e retrair-se no abismo de sua diferença, o seer funda um mundo que decide a abertura do ser do ente e o espaço ek-sistencial do ser-aí. Neste sentido, o acontecimento apropriativo é resolutor. Ao mesmo tempo, o mundo fundado por um acontecimento apropriativo determinado sustenta-se no abismo da diferença ontológica. Como todo mundo relaciona-se com a retração do seer, cada acontecimento apropriativo ex-põe a tensão entre desvelamento de mundo e retração do seer no abismo de sua diferença. Esta exposição é a *exportação* presente na locução "exportação resoluta"[1319]. Consequentemente, todo acontecimento apropriativo deixar vir à tona a tensão entre o mundo (clareira do seer) e o abismo da diferença. Desta dinâmica surge o vir ao encontro e a contenda entre mundo, terra, deus e ser-aí. Estes quatro termos podem ser compreendidos, se tivermos em mente o universo conceitual de *A origem da obra de arte*[1320], pois é nesta obra que fica claro a *contenda* entre mundo e terra, pressuposto necessário para que ser-aí e deus sejam retamente compreendidos segundo *Meditação*. Neste

---

1317 *Med.* § 16, p. 80-81.

1318 Ibidem, § 13, p. 45.

1319 Cf. a explicação de Casanova sobre a tradução de *Austrag* por *exportação resolutora* em *Med*., p. 63, nota 7.

1320 A estratégia aqui adotada de explicitar a contenda e o vir ao encontro de mundo, terra, deus e ser-aí a partir de uma menção A origem da obra de arte justifica-se sobretudo pelo fato de o próprio Heidegger, em *Meditação*, ter relacionado seu pensamento do seer com a questão da arte presente naquela obra. Cf. *Med*., § 11, p. 36, nota 13.

sentido, cabe, antes de tudo, perguntar: o que Heidegger entende por terra? Qual sua relação com o mundo? Como daí surge o espaço para se compreender a relação entre ser-aí e deus (ou deuses, como em outras passagens de *Meditação* e *Contribuições à filosofia*)?

Os conceitos de mundo e terra relacionam-se diretamente com a pergunta heideggeriana pela essência da obra de arte. Esta pergunta, aparentemente debitária de toda tradição metafísica ocidental (no que concerne à pergunta *qüid est*?), é orientada por uma abordagem estritamente fenomenológica. Por conseguinte, Heidegger não aborda a obra de arte e a essência da arte à luz de um conjunto de teorias estéticas da tradição. Ele preocupa-se, em um primeiro momento, em mostrar a inviabilidade de se imergir no campo de determinação da obra e da arte justamente através de categorias como sujeito, objeto, forma, conteúdo, símbolo etc. A arte não aparece por meio da ideia de fruição subjetiva, tampouco à luz das ideias de criatividade e inspiração[1321]. Tais categorias e teorias não dão conta da amplitude do campo fenomênico determinante da obra e da arte. Como a arte não possui vigência senão na obra, Heidegger começa sua descrição fenomenológica da essência da obra de arte – consequentemente, da essência da arte – por intermédio de uma obra de arte. Trata-se de uma pintura de Van Gogh de certo modo desconhecida: um quadro de um par de sapatos. Heidegger aos poucos assinala que só pode ser um par de sapatos de uma camponesa. Isto porque este utensílio diretamente nos remete para o cansaço de quem o utilizou. Ainda que o quadro mostre um determinado utensílio, ele não o objetifica. Antes, ele deixa vir à tona aquela que o utilizou. Com o calçado interiormente deformado, ele deixa vir à luz a fadiga, assim como a solidão. O universo significativo que determina a existência fática de um antigo trabalhador do campo se dá naquele calçado. Por isso, ele só pode ser sapatos de uma camponesa[1322]. Por quê? Porque ele deixa transparecer o *mundo* da camponesa, que sustenta toda sua familiaridade no conjunto de seus comportamentos. Dor, cansaço, descanso, trabalho – tudo isto aparece naquele par de sapatos, ou seja, o horizonte mundano que sustenta a existência da camponesa aparece na obra de Van Gogh. Neste sentido, a obra de arte ergue um mundo, isto é, por intermédio da obra de arte, um mundo se mundifica. Nas palavras de Heidegger:

> Ser-obra significa: levantar um mundo. Mas o que é isso – um mundo? (...) O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas, que estão perante. Mas o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante. O *mundo faz mundo* e é sendo mais que aquilo que é apreensível e perceptível no [meio do] qual nos julgamos 'em casa'. O mundo nunca é um

---

1321 Cf. C.F, p. 7-27 e CASANOVA, 2010, p. 151-164.

1322 Cf. Ibidem, p. 27-30.

> objeto que esteja ante nós e que possa ser intuído. O mundo é aquilo que é sempre não-objetivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem enlevados no ser. Aí se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas – aí o mundo faz mundo[1323].

A obra de arte levanta ou ergue *um* mundo. Devido ao fato de Heidegger ter abordado justamente uma pintura de um par de calçados de uma camponesa, ficamos tentados a entender o mundo como a totalidade de significados e em-virtudes-de que caracterizam a mundanidade do mundo, segundo *Ser e tempo*. Isto é corroborado pelo fato de Heidegger afirmar, em *A origem da obra de arte*, que *confiabilidade*[1324] é o caráter ontológico do mundo. O mundo seria, assim, o lugar de familiaridade do ser-aí com uma pluralidade de significados dos entes fornecidos pelo mundo fático impessoal. É evidente que isto está presente na descrição heideggeriana da essência da obra de arte. Entretanto, a ideia de mundo, aí, não se identifica com a mundanidade de *Ser e tempo*. Heidegger fala do mundo que se faz mundo indentificado-o com "as decisões essenciais de nossa história". Em outro momento, Heidegger do mundo a partir da menção a um templo grego, mostrando que este descerra "o mundo deste povo histórico"[1325]. Por outro lado, identifica este mundo com duas expressões já assinaladas: clareira e abertura da totalidade do ente[1326]. Trata-se, então, de mundo enquanto a medida vinculativa simples que descerra a totalidade do ente e condiciona os comportamentos do ser-aí. A obra de arte descerra a clareira que abre o campo de mostração de tudo que é. Ela é o lugar onde o *mundo faz mundo*, porque nela se repete o movimento de gênese de um mundo histórico que determina o ser-aí. Na tela de Van Gogh, o mundo histórico da camponesa e sua confiabilidade descerram-se. Ora, mas não somente o mundo se descerra na obra de arte. A obra deixa vir à luz a *terra* em que se funda o mundo. Nas palavras de Heidegger:

> Àquilo em que a obra se retira e lhe permite surgir diante neste retirar-se chamamos terra. É ela o que surge diante e põe a coberto. A terra é aquilo que, não sendo impelido para nada, é sem esforço e incansável. O homem histórico funda o seu habitar no mundo sobre a e na terra. Na medida em que a obra levanta um mundo, elabora a terra. O elaborar deve ser pensado aqui em sentido rigoroso. A obra faz a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa a terra ser terra*[1327].

Se o mundo identifica-se com a abertura histórica do ente na totalidade e com o espaço em que o ser-aí confiantemente desdobra seus comportamentos, ele deixa vir à tona um

---

1323 Ibidem, p. 42.

1324 Cf. Ibidem, p. 29.

1325 Ibidem, p. 38.

1326 Cf. Ibidem, p. 52-53.

1327 Ibidem, p. 44.

elemento refratário à confiabilidade: a terra. No quadro de Van Gogh analisado por Heidegger, irrompe, nas relações do calçado da camponesa com o solo, o campo, a fadiga etc. a *terra*. Em todo universo significativo em que se move a camponesa, aparece um elemento não redutível à confiabilidade da clareira do seer (mundo). Tudo que se presentifica no mundo assinala algo da não identificação com a lógica da confiabilidade. Como mostrou Casanova[1328], uma simples abordagem dos entes vigentes na lida utensiliar da camponesa já deixa transparecer algo estranho à "solidez" do mundo. A camponesa caminha sobre a terra que lhe é familiar. Ora, esta familiaridade assenta-se sobre uma dimensão da terra não familiar. Se a camponesa se aproximar da terra que ela diariamente pisa e perguntar pelo seu ser; se a camponesa abordar a terra que pisa a partir de um enfoque químico, perguntando quais são suas propriedades químicas; se a camponesa escavar a terra para buscar seu fundamento, a *intimidade* da terra não se lhe revela. Isto poderia acontecer com a pá por ela usada ou com o sol que orienta sua reação temporal com a atividade do trabalho. Há uma negatividade presente em tudo que o mundo sustenta, porque a própria negatividade sustenta o mundo. Heidegger descreve a negatividade do mundo a partir de sua presença no ente que se dá *no* mundo, no seguinte trecho de *A origem da obra de arte*:

> O que é a terra, para que chegue ao não-encoberto precisamente deste modo? A pedra pesa e manifesta o que nela há de pesado. Mas, ao pesar sobre nós, recusa-se ao mesmo tempo a toda intromissão nisso. Se tentarmos fazê-lo, despedaçando a rocha, apesar disso esta nunca expõe aí, nos seus pedaços, um interior e algo de aberto. A pedra retraiu-se de novo, imediatamente, para a mesma indistinção do pesar e do caráter maciço dos seus pedaços. Se tentarmos alcançá-lo por outra via, pondo a pedra sobre uma balança, só trazemos o que nela há de pesado ao cálculo de um peso. Esta determinação da pedra – talvez [até] muito precisa – é apenas um número, e o pesar subtraiu-se-nos. A cor reluz e quer apenas luzir. Se a analisamos medindo-a racionalmente em termos de frequências de vibração, desaparece. Só se manifesta quando permanece não-desencoberta e inexplicada. Assim, a terra faz com que qualquer tentativa de intromissão em si se despedace contra ela mesma. Leva a que qualquer importunidade meramente calculadora se transforme numa destruição (...) A terra só aparece abertamente clareada, enquanto terra, onde é guardada e resguardada como aquilo que é essencialmente insusceptível de ser descerrado, que recua perante qualquer descerramento, o que significa que se mantém constantemente encerrada (...) A terra é aquilo que, por essência, se fecha[1329].

Na obra de arte de arte, aparece a negatividade que sustenta o mundo. Esta negatividade perpassa todos os entes e não somente seu horizonte histórico de mostração. Isto significa que todo mundo histórico essencia-se com sua terra correspondente, o que retira do mundo qualquer tipo de necessidade absoluta (metafísica). A terra, portanto, assinala o retraimento do acontecimento (apropriativo) do seer no abismo de sua diferença. Neste sentido, a obra de arte deixa aparecer a co-pertença de mundo e terra, que, não sendo o

---

1328 Cf. CASANOVA, 2010, p. 171-172.

1329 C.F, p. 45.

mesmo, não aparecem desquitados. Todo mundo descerra-se em uma relação de tensão com o abismo da diferença que o funda. Isto equivale a dizer que todo mundo vigora em uma relação de tensão ou contenda com a *sua* terra. Deve-se falar em "*sua* terra", porque cada mundo histórico tem a *sua* terra. A terra não é um elemento absoluto, uma espécie de *uno* metafísico que estrutura impassivelmente os mundos históricos. Antes, o abrir-se histórico (irrupção) de um mundo deixa acontecer com ele a sua terra. O conceito de terra dá-se *com* o surgimento de mundo[1330]. É a partir deste sentido que deve ser entendido a afirmação de que "A contenda de mundo e terra é um combate[1331]". Mundo e terra relacionam-se polemicamente (*pólemos*), isto é, através de uma relação de tensão (combate), onde tanto o mundo quanto a terra ganham suas determinações ontológicas. O caráter de retração (ocultamento) da terra aparece em meio ao descerramento de mundo e este aparece através do velamento da terra. A variação dos modos de relação entre mundo e terra, ou seja, dos modos de estabelecimento da diferença ontológica identifica-se com a própria história ocidental[1332], como ainda deve ser caracterizado.

Da contenda que une e diferencia mundo e terra surgem tanto o ser-aí quanto o deus afirmado em *Meditação*. Pode-se, a partir do universo semântico da relação mundo/terra, esclarecer como vem à luz ser-aí e deus no pensamento tardio de Heidegger, ao menos em seus contornos essenciais[1333]. Se ser-aí, deus, mundo e terra aparecem na dinâmica inerente ao acontecimento apropriativo, então, de acordo com o que foi dito, o ser-aí é o lugar em que o seer essencia-se, recebendo de seu envio um próprio. Heidegger chega a dizer: "O aí se clareia no ser-aí"[1334], ou seja, o mundo (aí) essencia-se (clareia) porque requisita o ser-aí como a locanda em que ele (seer) ganhará voz e se determinará em uma de suas figuras históricas. Quando isto acontece, o ser-aí recebe do seer o seu (do ser-aí) próprio. Como todo mundo descerra-se em unidade com a terra, o ser do ser-aí patenteia-se a partir do modo como a

---

1330 Uma abordagem pormenorizada do conceito de terra encontra-se em HAAR, 1985.

1331 C.F, p. 47 (tradução modificada).

1332 Cf. CASANOVA, 2010, p. 175.

1333 A questão de Deus e/ou deuses no Heidegger tardio possui uma complexidade que aqui não será levada em conta. A questão do *último Deus* presente em *Contribuições à filosofia* e em *Meditação* já assinala a apropriação da questão do sagrado a partir do tipo de acontecimento apropriativo do mundo da técnica. Do mesmo modo, o conceito de *quaternidade* presente, por exemplo, no texto *A coisa* (*Das Ding*), que congrega céu, terra, divinos e mortais, assinala novos elementos intrínseco à questão do sagrado em Heidegger. O que aqui deve ser levado em conta é um conjunto de elementos presentes na compreensão de sagrado presente na contenda e confronto entre mundo, terra, deus e ser-aí como presente em *Meditação*. Estes elementos continuam vigentes nos outros textos heideggerianos que tematizam a questão do sagrado. Nossa abordagem se justifica devido ao fato de que ela nos proporcionará compreender a interpetação heideggeriana de Nietzsche como voz da dessacralização do mundo.

1334 *Med*., § 91, p. 259.

contenda entre mundo e terra se dá. Por outro lado, esta contenda só se estabelece no momento em que o ser-aí dá voz ao seu envio. Heidegger afirma, por isso, que o ser-aí sustenta-se "fundando o ab-ismo.[1335] O ser-aí não funda o abismo que sustenta o mundo por ser ele sua causa eficiente. Ele o funda apropriando-se da requisição empreendida pelo seer. Quando isto se efetiva, o abismo da diferença ontológica se determina e um modo de vigência da contenda entre mundo e terra se estabelece. Ora, justamente nesta dinâmica de mútua apropriação, descerra-se o que Heidegger chama em *Meditação* de deuses.[1336] Se o ser-aí "*é o fundamento histórico apropriado em meio ao acontecimento a partir do acontecimento apropriativo da clareira do seer*"[1337] e se ele é o lugar onde a negatividade da terra aparece *com* a abertura de mundo, então, ele se determina em meio ao caráter desfundamentado do mundo que repercute na negatividade presente em cada ente com que se relaciona. Reina por toda parte certa obscuridade que insere o caráter de mistério em tudo que é e nas raízes do mundo que sustenta todo ente. Por toda parte, a confiabilidade do mundo é penetrada pela vigência de um mistério que se desvela justamente no "coração" da clareira, assim como no fundo abissal que a sustenta. A "intimidade" de tudo que se nos mostra nunca se desvela para nossas abordagens perscrutadoras. Fórmulas científicas, controle técnico, discursos teóricos, nada dá conta da "intimidade" de todo ente e do fundamento abissal do mundo. Se não experimentamos o mundo senão como horizonte de descerramento da totalidade do ente, o que não aparece para o comportamento teórico, sua base abissal é ainda mais misteriosa para este comportamento. Tudo nos apresenta o "mistério" de uma negatividade, que não sendo "coisa" alguma, a tudo sustenta e transpassa. Daí a vigência do sagrado em todos os recantos do acontecimento apropriativo e dos entes. Neste sentido, vale levar em consideração a seguinte definição heideggeriana acerca dos deuses: "Os deuses são aqueles que forçam o *ser*-aí, a guarda do homem; mas forçam de um tal modo que sua indigência, a divindade que lhes é própria, emerge do seer como acontecimento apropriativo[1338]". Os deuses forçam a "guarda do homem". Esta guarda refere-se ao cuidado com o espaço de articulação do acontecimento apropriativo. Isto significa que o ser-aí guarda ou vela o caráter histórico (historial) do mundo, já que não é absorvido na confiabilidade fundada por ele[1339]. Os deuses são aqueles

---

1335 Ibidem, § 93, p. 260.

1336 Sobre os deuses Cf. Ibidem, § 71.

1337 Ibidem, § 95, p. 265.

1338 Ibidem, § 71, p. 201.

1339 Cf. CASANOVA, 2009, p. 180.

que levam o ser-aí a sintonizar-se com o espaço de determinação do acontecimento do seer. Nesta guarda, os deuses aparecem, a partir do acontecimento apropriativo, como possuidores de indigência e é esta indigência que caracteriza sua divindade. Ora, lembrando do que acabou de ser afirmado acerca da negatividade, esta aparece em todo acontecimento apropriativo, a partir de uma recusa radical a todo "olhar" objetificante. O mistério penetra e sustenta o mundo e os entes. Como negatividade, ele não pode ser afirmado como fundamento ou causa. Seu caráter de mistério o difere do mistério divino cristão, que, apesar de ser incognoscível em sua magnitude, é pensado como causa prima e fundamento onipotente dos entes. Frente a esta compreensão, a pluriformidade da negatividade, que apareceu multiplamente em cada ente e no fundamento abissal do mundo, sem identificar-se com qualquer "solidez" ôntica, possui o caráter da *indigência*. A indigência aparece como recusa de positividade ôntica por parte do mistério (sagrado) que a tudo penetra. Os deuses forçam o ser-aí a guardar o caráter histórico do mundo, porquanto o ser-aí, sem absorver-se confiantemente no mundo, apropria-se da negatividade vigente no mundo e nos entes. É neste sentido que a contenda entre mundo e terra deixa aparecer a relação entre ser-aí e deus/ deuses. Em outras palavras: o acontecimento apropriativo abre o ser-aí para o caráter incomensurável da negatividade que a tudo atravessa, o que se identifica com a experiência mesma do sagrado que se torna vigente no acontecimento histórico de mundo[1340]. Com estas considerações, pode-se entender por que o acontecimento apropriativo, analogamente ao conceito de fé de Kierkegaard, não somente entrega ao ser-aí seu próprio e um mundo, mas os deuses ou o sagrado. Entretanto, o sagrado heideggeriano, sendo plural, não é absoluto. Como o sagrado em Heidegger torna-se patente em cada descerramento de mundo e este é histórico, como ainda deve ser aprofundado, o sagrado possui historicidade, o que não aparece em Kierkegaard.

Com essas informações, já podemos entender, essencialmente, a resignificação do conceito de mundo na obra tardia de Heidegger. Por um lado, o mundo, após a viragem, é uma medida vinculativa simples que descerra o ente na totalidade e fornece o "espaço" de realização dos comportamentos do ser-aí. Se em *Ser e tempo* e em outras obras do mesmo período, o mundo era formado pelo poder-ser do ser-aí, após a viragem, o mundo estrutura-se por meio do acontecimento apropriativo, o que significa que a história se rearticula

---

[1340] Cf. Ibidem, p. 166-167.

requisitando o ser-aí, mas não por causa das crises singularizantes do ser-aí. Isto assinala outra mudança no conceito de mundo. Na época de *Ser e tempo*, a negatividade aparecia no mundo por intermédio do poder-ser do ser-aí. Era o poder-ser fonte de negatividade, porque ser poder-ser é ser marcado por uma indeterminação ontológica radical. Como na singularização o ser-aí projeta um campo de sentido não fornecido pelo mundo fático, mas, sim, pelo seu caráter de poder-ser, *este* campo de sentido injetava instabilidade no mundo, *negando* de certo modo sua estabilidade e dinâmica. Após a viragem, o mundo mesmo é dotado de negatividade, por ser fundado pelo abismo da diferença ontológica. O acontecimento apropriativo que explica sua formação salvaguarda esta negatividade, ao mesmo tempo que, deixando acontecer a terra de cada mundo, insere a negatividade em todos os entes que aparecem no mundo. A estabilidade e confiabilidade do mundo são penetradas pela negatividade radicalmente. Isto funda a vigência do sagrado no acontecimento de mundo, o que não aparece na mundanidade do mundo de *Ser e tempo*.

A partir do acontecimento histórico do mundo, Heidegger abordará a história da filosofia e os seus diversos conceitos. É a partir da dinâmica do acontecimento apropriativo que Heidegger encontrará a chave interpretativa para abordar cada pensador da tradição. É aí, portanto, que Nietzsche será confrontado e é, a partir deste confronto, que ele aparecerá como voz do niilismo e da dessacralização do mundo. Justamente isto deve ser esclarecido no próximo capítulo.

6 A CONFRONTAÇÃO COM O NIETZSCHE DE HEIDEGGER E SEUS DESDOBRAMENTOS PARA A PRESENTE INVESTIGAÇÃO

Os dois últimos capítulos tiveram como propósito fundamental preparar o caminho, através da explicitação de questões que podem ser consideradas propedêuticas, para que se exponha a compreensão heideggeriana de Nietzsche como niilista e dessacralizador do mundo. Somente com esta exposição ganharemos o solo adequado para a efetivação de uma contraposição ao "Nietzsche metafísico" de Heidegger. No que concerne a esta compreensão da obra nietzschiana, o que nela está em jogo é uma abordagem estritamente *ontológica*, como já afirmado anteriormente[1341]. Por ser ontológica, a interpretação heideggeriana de Nietzsche inscreve o seu pensamento no horizonte histórico do qual ele emergiu. Nietzsche, assim como outros pensadores, não é compreendido por Heidegger como um sujeito singular que, genialmente, apreendeu representativamente o mundo e, de uma maneira *sui generis*, explicitou sua apreensão do real por meio de conceitos também singulares. Abordar Nietzsche deste modo seria cair em uma ingenuidade hermenêutica. Jamais compreendemos um pensador, sem considerar o horizonte histórico que condiciona o seu dizer. O que todo pensador diz nunca aparece como fruto de algo como uma *geração espontânea*, destituído de raízes históricas que o condicionam. Antes, em todo pensamento fala o mundo que o sustenta e que descerra o campo no qual todos os comportamentos do ser-aí são possíveis, inclusive o pensamento. Neste sentido, Nietzsche é a voz de um certo mundo histórico, o que equivale a dizer que a obra nietzschiana é sustentada por um determinado acontecimento apropriativo, a saber, o acontecimento apropriativo formador do mundo contemporâneo ou da modernidade tardia. Justamente a especificidade deste acontecimento apropriativo deixa vir à tona a característica central dos projetos históricos de mundo que formam a história ocidental, a saber, o fato de que, no Ocidente, a diferença ontológica, que se expressa no fato de o ser acontecer descerrando o ente na totalidade e retraindo-se no abismo de sua diferença, ter sido esquecido em nome de uma outra diferença ontológica, aquela que cinde o ente em dois âmbitos complementares, onde o primeiro, que aparece como fundamento, identifica-se com uma presença constante e o segundo, o fundamentado, nada mais é que *simples aparência*, já

[1341] Cf. capítulo IV, tópico 4.2.

que portador do devir. Em outras palavras: a história do Ocidente identifica-se com a história da metafísica e esta, por pensar o seer tomando como medida o ente, olvida-se do elemento de retração do acontecimento apropriativo, o que quer dizer que, em seu cerne, há o esquecimento o seer, ou seja, a *nadificação* da presença do seer no pensamento: *niilismo*. Como ainda deve ficar claro, a história do Ocidente é a história do esquecimento cada vez maior do *seer* como *diferença* em relação à sua clareira e ao ente. Neste sentido, Nietzsche se inscreve em um mundo histórico onde a agudização do esquecimento do seer tornou-se tão intensa, que este mundo caracteriza-se por ser sinal do *abandono do seer*. Como a medida vinculadora deste mundo é dada pela e na técnica, a obra nietzschiana é, a um só tempo, voz da técnica e expressão do abandono do seer. Consequentemente, Nietzsche expressa o niilismo mais intenso da história ocidental e as bases metafísicas condicionadoras desta história. Abandonada maximamente a tensão entre clareira e retratação inerentes ao conhecimento apropriativo, Nietzsche nada mais faz do que dar voz à dessacralização do mundo, já que ele expressa um mundo que obnubila a presença da negatividade tanto no abismo que o funda, quanto nos entes em geral.

Essa síntese da interpretação heideggeriana de Nietzsche após a viragem acena somente para a complexidade que aí está em jogo. Não se deve, de modo algum, aceitá-la, sem a explicitação prévia dos elementos que a tornam inteligível. Para dar conta desta inteligibilidade, percorreremos, no presente capítulo, cinco etapas, a saber: 6.1 – Heidegger e a confrontação histórica com a tradição: passo de volta e metafísica; 6.2 – As palavras fundamentais de Nietzsche; 6.3 – Nietzsche tecnocrata: a voz do niilismo e da dessacralização do mundo; 6.4 – O Nietzsche metafísico: niilismo, onto-teo-logia e dessacralização do mundo; 6.5 – A confrontação com o Nietzsche de Heidegger; 6.6 – Duas vozes da hierofania no tempo do niilismo. O seguimento deste percurso preparará a possibilidade de uma confrontação dos resultados da primeira seção da presente investigação com o Nietzsche niilista da obra tardia de Heidegger. Deve-se observar, ainda, que toda exposição a seguir não terá pretensão de ser exaustiva. Como diversos tópicos e momentos desta investigação, a exposição deverá somente fornecer os elementos necessários para que nosso trajeto investigativo possa continuar a ser percorrido sem entraves, o que significa dizer que a abordagem a seguir selecionará os elementos que permitam dar cabo dos objetivos da presente investigação. Por outro lado, como fica claro no seu título, o plano de desenvolvimento do presente capítulo já assinala que não iremos somente descrever o

Nietzsche de Heidegger. Também iremos assinalar os desdobramentos da nossa confrontação com Heidegger, para a questão da relação entre hierofania e niilismo, tema central para o desenvolvimento da presente investigação.

6.1 **Heidegger e a confrontação histórica com a tradição: passo de volta e metafísica**

O modo como Heidegger aborda o pensamento nietzschiano após a viragem do seu pensamento é orientado por um modo peculiar de relacionar-se com a tradição filosófica ocidental. Além disso, sua interpretação da tradição inscreve-se em um projeto maior que determina toda sua obra tardia, a saber, o projeto de superação da metafísica, que se conjuga com a ideia de um pensamento *em transição* e *acerca da transição*[1342]. Isto de certo modo reconfigura a tarefa exigida em *Ser e tempo* por meio do conceito de *destruição*[1343]. No parágrafo 6 desta obra, Heidegger já assinalara o fato de todo pensamento ser de certo modo tradicional, pois o passado antecede o ser-aí e este jamais apropria-se criativamente de seu mundo fático, se não se articular existencialmente com seu passado essencial (*Gewesenheit*). Somente a partir da singularização, como anteriormente afirmado[1344], o ser-aí assume a sua historicidade, à medida que, projetado um sentido existencial a partir da negatividade constitutiva de seu poder-ser, vem à luz o sentido temporal de seu ser[1345], onde passado essencial, atualização (presente) e futuro aparecem como *ek-stases temporais*, isto é, co-implicados e co-pertencentes. No acontecimento da singularização, o ser-aí apropria-se do passado essencial que ele *é*. Isto possui uma implicação hermenêutica extremamente importante para a economia de *Ser e tempo*. Somente quando o ser-aí singulariza-se ele descerra a transparência de seu mundo fático, sem ser conduzido pela homogeneização ontológica que acomete a existência imprópria, onde todo ente tende a aparecer sob o modo

---

1342 Não é possível aqui se deter no problema da transição no pensamento tardio de Heidegger. Pode-se dizer, de modo sintético, que Heidegger orienta-se, a princípio, por duas ideias do que seja transição. A primeira, tematizada por Casanova (Cf. CASANOVA, 2009, III Parte), diz respeito ao fato de que a transição é o "lugar" do pensamento, uma vez que este deve guardar (cuidar) a instância ou a dimensão ontológica responsável pelas rearticulações históricas do mundo. Neste sentido, o pensamento perfaz-se sempre em sintonia plena com a dinâmica do acontecimento apropriativo. Isto possui consequências diversas, que aqui não podem ser explicitadas. Por outro lado, o pensamento transitório aparece como pensamento essencial, que relaciona-se antecipativamente com o "outro inicío" do pensamento e da história, cujos contornos não podem ser ditos já que não há nenhuma medida histórica para fundamentar este dizer. Entretanto, tal pensamento pode *supor*, através da ideia de consumação da metafísica e da assimilação do modo próprio de realização do acontecimento apropriativo, que o outro início determina-se inscrevendo a metafísica na sua raiz (o acontecimento apropriativo), sem obnubilar esta relação. Sobre este sentido do pensamento em transição, Cf. *Med.*, § 70, p. 192-193.

1343 Cf. SZ/ST, § 6.

1344 Cf. Capítulo IV, tópico 4.2.

1345 Cf. SZ/ST, § 65.

do ente presente à vista, o que obnubila a pluralidade de ontologias regionais e seus respectivos campos intencionais presentes em um determinado mundo fático. Ao mesmo tempo, esta transparência ontológica conquistada na singularização leva o ser-aí a apropriar-se dos mundos fáticos passados, liberando conceitos e pensamentos da tradição em seus respectivos campos de mostração. Assim, o pensamento se dá conta do "lugar" onde emerge algo como *ousía*, substância, sujeito etc., ou seja, dos conceitos decisivos para o ser-aí atual. A efetivação desta desconstrução, que desvela as "certidões de nascimento"[1346] dos conceitos da tradição, supõe uma lida reconstrutiva com os textos da tradição. Reconstruir diz respeito, aqui, à *remontagem* dos conceitos essenciais de um pensador[1347]. Os conceitos escolhidos são sempre aqueles que permitem vislumbrar as bases existenciais de onde provêm. Isto prepara o solo para que, posteriormente, Heidegger empreenda a *construção* (reconstrução) destes conceitos à luz da estrutura existencial do ser-aí. Assim acontece com conceitos como liberdade, verdade, decisão etc. A singularização permite ao ser-aí apropriar-se da tradição por meio da aparição transparente dos campos ontológico-existenciais que fundamentam seus conceitos. A partir disto, Heidegger reinscreve os conceitos da tradição em suas bases existenciais[1348]. Com a viragem, Heidegger reapropria-se de diversos elementos do procedimento destruidor da tradição, porém, sob bases renovadas. Como isto se efetiva? O conceito de *confrontação*, que nasce da lida de Heidegger com a tradição ocidental após viragem e que condiciona sua interpretação tardia de Nietzsche, fornece uma compreensão desta ruptura com o conceito de destruição presente e *Ser e tempo*, ao mesmo tempo que nos possibilita vislumbrar certa continuidade. O que significa confrontação pode ser inicialmente entendido na abertura da obra *Nietzsche I*, justamente onde Heidegger menciona o modo como deve abordar a obra nietzschiana:

> "Nietzsche" – o nome do pensador encontra-se como o título para *a coisa* de seu pensamento. A coisa, o caso litigioso, é em si mesma uma confrontação. Deixar o nosso pensamento se inserir na coisa mesma, prepará-lo para ela – isso forja o conteúdo da presente publicação[1349].

Como já afirmado ao longo desta segunda seção, Heidegger não se relaciona com os pensadores da tradição por meio da pergunta pela relação entre suas biografias e seus

---

1346 Idem.

1347 Em *Ser e tempo*, Heidegger realiza isto em diversos momentos. Entretanto, esta reconstrução está paradigmaticamente presente na reconstrução e destruição do conceito cartesiano de mundo, nos parágrafos 19-21.

1348 Os conhecidos *Seminários de Zollinkon* realizam esta reinscrição dos conceitos da tradição – sobretudo da psicologia, psiquiatria e psicanálise – nas bases existenciais do ser-aí. Deve-se, entretanto, ter em mente que, nesta obra, Heidegger apropria-se de diversos elementos e conceitos advindos da segunda fase de seu pensamento.

1349 N.I, "Prefácio", p. 3.

pensamentos. Aristóteles, Kant, Descartes, Hegel, Nietzsche etc. não são para Heidegger autores, no sentido usual do termo, que compreende a ideia do autor como causa eficiente da obra. Por isso, Heidegger não realiza nenhuma *filosofia das intenções* ou mesmo qualquer tipo de psicologismo com bases historiográficas. "Nietzsche" é o nome para a *coisa* do seu pensamento. Trata-se do elemento essencial (coisa) que condiciona e possibilita a pluralidade de elementos de seu pensamento. Para Heidegger, o que interessa em seu pensamento é o elemento fundamental que sustenta a pluralidade de conceitos, temas e aspectos que determinam sua obra. Este elemento aparece por meio da *confrontação*. O que Heidegger entende por confrontação não se refere a qualquer tipo de disputa onde o próprio Heidegger subjugaria o pensamento nietzschiano (e dos demais pensadores da tradição), derrotando-o por meio de um confronto lógico-argumentativo. Neste caso, Heidegger mostraria as insuficiências da argumentação nietzschiana e a superioridade de seus conceitos e temas. Com o termo confrontação, Heidegger entende inicialmente um modo de conquista da transparência do lugar de onde emerge o pensamento de um pensador da tradição. Em um segundo momento, nesta conquista, o próprio Heidegger apropria-se do lugar de onde irrompe seu pensamento. Não se trata, portanto, de aniquilação de diferenças, mas da aquisição do "espaço" mediante o qual as singularidades vêm à luz e Heidegger , no caso da citação acima, junto com Nietzsche aparecem em seus "elementos". Tais elementos nada mais são que os horizontes onde os pensamentos em questão se determinam. Neste sentido, vale mencionar o fato de que a palavra alemã *Auseinandersetzung*, que foi traduzida por *confrontação*, não possuir o significado de busca por aniquilação. Como lembrou Casanova, "ao pé da letra, *Auseinandersetzung* significa 'pôr-se à parte um do outro'"[1350]. Confrontação indica, inicialmente, um tipo específico de afastamento, onde aqueles que estão relacionados podem aparecer singularmente. Se inicialmente este é o significado de confrontação, ele não é o único. A confrontação não é somente um afastamento, mas uma relação de tensão, onde o ato de distanciar-se deixa aparecer, na diferenciação, a singularidade. O próprio de Heidegger e o próprio de Nietzsche aparecem, quando a relação confrontadora é empreendida e, distanciando-se, ambos se aproximam. Na confrontação, abre-se para o pensamento o campo de descerramento do modo próprio de determinação dos que estão relacionados, ao mesmo tempo que aparece tanto a proximidade quanto a diferença dos dois. É um jogo de conquista de si por meio da gênese das alteridades. A confrontação, como o *pólemos* heraclitiano, é o

---

[1350] CASANOVA, 2007, p. VI (In: N.I).

lugar de conquista do próprio de cada pensador relacionado. Justamente este tipo de relação exige a constituição de um campo interpretativo peculiar. Sem este, não há como assegurar que o confronto é o lugar de aparição do próprio e não o lugar de anulação das singularidades em jogo.

Para que a relação confrontadora possa se determinar, é necessário a realização de uma dupla desconstrução. Não se pode pensar que Heidegger conquista o espaço da confrontação a partir da suposição de uma lida objetiva com os textos dos pensadores da tradição. Toda tentativa de dizer a verdade "objetiva" de um texto, supondo que nele *hipostaticamente* esteja presente um conjunto de verdades, padece de uma grande ingenuidade hermenêutica. Já em *Ser e tempo*, no parágrafo 32, Heidegger afirma:

> A interpretação não é jamais uma apreensão, sem supostos, de algo dado. Quando essa concretização particular da interpretação que é a interpretação exata dos textos apela ao que "está ali", o que imediatamente está ali não é outra coisa senão a óbvia e indiscutida opinião prévia do intérprete, que subjaz necessariamente em toda interpretação como aquilo que com a interpretação mesma já está "posto", ou seja, previamente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia[1351].

Quando, portanto, interpretamos um texto, já nos movemos em uma série de *preconceitos* que sustentam nossa lida interpretativa. Todos sabem o que significa carro, quando lêem um texto sobre automobilismo. O problema é que, ao acreditarmos que o significado de "carro" pré-compreendido por nós é o mesmo presente em um texto, por exemplo, da Roma antiga, estamos somente projetando no texto o significado do termo em questão presente em nosso mundo fático. A suposição de que o texto carrega consigo uma *verdade hipostasiada* e que nós poderíamos acessar o que ela é "em si", em verdade, nada mais faz que ratificar o mundo fático do intérprete e obscurecer o horizonte hermenêutico que determina a obra em questão. Se não podemos apreender o "em si hipostasiado" de um texto, também não significa que todo processo interpretativo é, em última instância, subjetivo. A oposição sujeito/objeto não dá conta do que ocorre na interpretação textual. E isto pelo simples fato de que o intérprete é um ser-aí, o que significa que ele é ek-sistencialmente no seu mundo fático. Toda interpretação é sustentada, portanto, pelo mundo que a condiciona. Isto recai no problema da não absorção nos preconceitos do mundo fático do ser-aí, para que este possa adentrar no mundo que sustenta a obra de um pensador e relacionar seus conceitos e questões com este mesmo mundo. Ao entrar e tomar parte do mundo que sustenta um pensador da tradição, Heidegger está remetendo seu pensamento ao elemento que o

---

[1351] SZ/ST, § 32.

determina. Ao fazer isto, Heidegger não objetiva ser um mero comentador dos pensadores. A confrontação surge justamente da tentativa de Heidegger, através *deste* tipo de interpretação, deixar vir à luz o lugar de sua fala e a singularidade de seu pensamento. Ora, mas como é possível entrar no mundo que condiciona o pensamento de algum pensador da tradição? Uma passagem de *Meditação* ajuda-nos a responder esta questão:

> A confrontação histórica (ressonância e conexão de jogo) transpõe para aquelas posições fundamentais, nas quais e a partir das quais os pensadores não estão mais "de acordo", nas quais é vedada a "conformidade" no essencial, uma vez que nenhum acordo estabelecido no âmbito da opinião quanto ao mesmo consegue ainda portar uma verdade[1352].

A confrontação é uma confrontação *histórica*. Se a interpretação deve partir do texto em direção à abertura do ente na totalidade que o sustenta, este encaminhamento articula-se com a história das aberturas do ente na totalidade que possibilitam o pensamento de um pensador e que levam este a estar essencialmente determinado pela tradição. O pensamento de Aristóteles e o pensamento de Nietzsche estão, por exemplo, historicamente articulados, pois, de algum modo a tradição possibilita a gênese de diferenças de pensamento e fornece a medida de onde provém a unidade que relaciona estas diferenças. O que o texto está denominando de "ressonância" nada mais é que o fato de Heidegger pensar a história do Ocidente a partir da ideia de que seu início ressoa e perpassa todo seu desdobramento ulterior. Apesar desta questão não poder, neste momento, ser compreendida com maiores detalhes, importa mencionar o fato de a confrontação heideggeriana almejar identificar, primeiramente, as "posições fundamentais" dos pensadores. Como ainda veremos, as posições fundamentais identificam-se com os conceitos centrais de um pensador, que exprimem o modo singular de determinação do mundo histórico que o sustenta, ou seja, as posições fundamentais dizem conceitualmente a medida simples do seer, que determina um tempo histórico. Em um segundo momento, a confrontação deve relacionar estas posições fundamentais com a tradição que as determina. Isto pressupõe um diálogo com a história não marcado pela historiografia. O diálogo abre-se justamente à diferença ontológica e à história por ela fundada. Um pensamento que relaciona história e diferença ontológica realiza o que Heidegger chamou de *passo de volta*. No texto "A constituição onto-teo-lógica da metafísica", Heidegger afirma:

> A expressão "passo de volta" suscita múltiplas interpretações falsas. "Passo de volta" não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do

---

1352 *Med.*, § 15, p. 67.

> que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado, num confronto, em que vemos o todo desta história, e na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição. Falamos da *diferença* entre ser e ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença[1353].

O conceito de passo de volta registra o caráter do diálogo entre Heidegger e a tradição. Diferente de Hegel, para quem todo diálogo com a história da filosofia se determina pelo conceito de *suprassunção* (*Aufhebung*), que Heidegger entende como a "compreensão medidora no sentido da fundação absoluta"[1354], o diálogo heideggeriano com a tradição atém-se a uma instância esquecida pelo modo usual de se compreender a história da filosofia. Ela regride até o lugar de gênese dos mundos históricos que condicionam todo pensamento filosófico. Como vimos, todo mundo histórico é formado por um acontecimento apropriativo. Este fornece a medida simples a partir da qual todo pensamento é possível. Como o acontecimento apropriativo assinala a mútua requisição de seer e ser-aí por meio da qual um mundo se determina e como em todo descerramento de mundo o seer retrai-se no abismo de sua diferença, no acontecimento apropriativo se dá um modo determinado de configuração da diferença ontológica. Esta, como já afirmado, após a viragem, aparece duplamente no acontecimento apropriativo. Em um primeiro momento, a diferença entre seer e ente aparece na não identificação entre a clareira do seer (mundo) e os entes que nela se manifestam. Em um segundo sentido, a diferença ontológica aparece na retratação do seer no abismo de sua diferença. Neste sentido, o seer não é o mundo que ele mesmo funda, apesar de todo mundo histórico ser um envio de uma figura do seer. No passo de volta, o que está em jogo é a articulação deste acontecimento apropriativo (tipo de determinação da diferença ontológica) que o possibilitou e a articulação deste acontecimento apropriativo com a totalidade da história da qual ele participa (tradição). Isto indica que toda abertura histórica do ente na totalidade está articulada com outras aberturas históricas. Por isso, a história da filosofia identifica-se tanto com a pluralidade de acontecimentos apropriativos que sustentaram os conceitos e questões dos filósofos, quanto com a unidade desta pluralidade de envios históricos do seer. Consequentemente, Heidegger pensa que o elemento do pensamento, o acontecimento apropriativo, está sempre articulado com outros acontecimentos apropriativos.

1353 I.D, p. 78.

1354 Ibidem, p. 78.

Isto fica claro na conferência *"Tempo e Ser"*, onde Heidegger inscreve a co-pertença de seer e tempo no acontecimento apropriativo e mostra, deste modo, que toda essenciação do seer articula-se com o passado essencial (clareiras passadas) e com as determinações de mundo por vir. Neste sentido, toda essenciação do seer abre *um* determinado tempo, articulado com o passado e o futuro[1355]. Este *tempo* é a perduração de uma clareira do seer que fornece o espaço de mostração e determinação de tudo que é. A história das essenciações do seer que caracteriza o Ocidente, como dito na citação acima, é a história do esquecimento da diferença ontológica, o que equivale a dizer, em outras palavras, que é a história da obnubilação do próprio acontecimento apropriativo. Neste sentido, Heidegger identifica a história dos acontecimentos apropriativos com o conceito de história do seer e este com a ideia de que a metafísica determina o sentido histórico do Ocidente. Para entender esta articulação, deve-se, antes de tudo, perguntar pela caracterização heideggeriana da metafísica. Em um pequeno texto de *Meditação*, Heidegger afirma:

> Na metafísica, o ente torna-se questionável ao seu ser. Esse ser permanece tão inquestionável em sua essência, que o ser não pode ser nem mesmo denominado o inquestionado[1356].

Apesar de o conceito de metafísica não ser unívoco na obra heideggeriana, após a viragem, paulatinamente, ele passa ter dois significados fundamentais. Antes da viragem, na preleção "O que é metafísica?", de 1929, Heidegger conduz o conceito de metafísica à estrutura existencial ser-no-mundo. Suspenso no nada (poder-ser), o ser-aí, projetando seu campo de sentido, ultrapassa o ente em direção ao seu horizonte mundano de aparição. "O ultrapassamento do ente acontece na essência do ser-aí. Esse ultrapassamento, porém, é a própria metafísica (...). A metafísica é o acontecimento fundamental no ser-aí. Ela é o próprio ser-aí[1357]". Existir, neste sentido, é ser metafísico, porque o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, já sempre transcendeu todo e qualquer ente e destinou-se ao seu horizonte de aparição (mundo). Após a viragem, o sentido "existencial" do conceito de metafísica foi abandonado[1358]. Metafísica é, primeiramente, o pensamento que questiona o ser do ente, sem referir-se de modo algum ao seer enquanto tal. Deste questionamento, que perfaz-se à luz do esquecimento da diferença ontológica, irrompe a busca pelo fundamento dos entes, sem que a clareira do seer e a retração do seer no abismo de sua diferença sejam pensados. Por isso, em *O fim da*

1355 Cf. T.S, p. 24-26. e FIGAL, 2005, p. 314-325.

1356 *Med.*, § 97, p. 274.

1357 M.C, p. 132.

1358 Heidegger assinala a insuficiência do questionamento de "O que é metafísica?" em *Med.*, § 109.

filosofia e a tarefa do pensamento, Heidegger afirma que a metafísica "pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora[1359]". A metafísica, portanto, pensa o ser do ente, mas não o acontecimento do seer que se retrai a todo ente. Por isso, o fundamento que ela busca para pensar o suporte dos entes sempre é um outro ente ou um elemento ôntico qualquer. Ora, mas se todo pensamento é condicionado pela abertura histórica de um mundo e se todo mundo é *um* determinado acontecimento apropriativo, qual é a relação deste acontecimento com a metafísica? Em *Meditação*, Heidegger afirma: "o homem fundado na metafísica é o homem largado em meio ao acontecimento da desapropriação[1360]". Em última instância, a metafísica é um tipo específico de articulação do acontecimento apropriativo. Neste tipo, há a fundação de um mundo, que vela tanto a si mesmo como horizonte histórico de aparição dos entes quanto a retração do seer no abismo da diferença. A consequência inevitável deste acontecimento apropriativo desapropriado de si é a redução de tudo que é ao ente. Isto significa a absolutização do ente e o obscurecimento da historicidade de seus modos de descerramento. Por isso a afirmação de Casanova segundo a qual "metafísica é o acontecimento apropriativo da desapropriação do ser e de concessão de todo poder ao ente"[1361]. Uma vez que a história ocidental é determinada pela metafísica, ela nada mais é que as vicissitudes dos acontecimentos apropriativos desapropriados de si. Se Heidegger identifica esta história com a expressão "história do seer", é porque nesta "o ser mesmo como entidade se torna tributário da primazia do ente"[1362]. Por conseguinte, a unidade dos mundos históricos do Ocidente assenta-se na metafísica. Por outro lado, a pluralidade de configurações de acontecimentos apropriativos desapropriados de si funda a diversidade dos mundos históricos que compõem a história ocidental.

Porquanto o pensamento perfaz-se em meio à história do seer e porque esta articula mundos históricos diversos, é possível inserir-se no mundo que sustenta em determinado pensador e vislumbrar neste mundo o fundamento dos conceitos que ganham voz em determinada filosofia. Ora, mas se o ser-aí está de início e na maioria das vezes absorvido no

---

1359 FFTP, p. 65-66.

1360 *Med.*, § 103, p. 299.

1361 CASANOVA, 2009, p. 206.

1362 *Med.*, § 89, p. 256.

seu mundo histórico e se este, desde o início do Ocidente, caracteriza-se por olvidar a diferença ontológica, cabe perguntar como o ser-aí abre-se para a dinâmica dos acontecimentos apropriativos, já que esta tende a ser obscurecida pelo simples fato de ela já se enviar alienada de seu modo próprio de determinação. Dentre os vários conceitos usados por Heidegger para apresentar uma resolução a esta questão, deve-se assinalar somente um conceito pertinente na presente ocasião. Trata-se do conceito de *salto* (*Sprung*). Em "O princípio de identidade", Heidegger afirma:

> Não penetramos ainda no comum-*pertencer*. Como, porém, acontece tal entrada? Pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento que representa. Este distanciar-se se verifica com um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como *animal rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos. O salto distancia-se ao mesmo tempo do ser. Este, entretanto, é interpretado desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda.
> Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)? Sim, enquanto apenas representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois, somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se[1363].

Como fica evidente nesse texto, nós não podemos nos sintonizar com a dinâmica do acontecimento apropriativo, buscando algum caminho (método) que nos leve a ele, como se ele estivesse distanciado de nós. Antes, somos seres-aí porque pertencemos ao seer. Assim, já sempre somos em meio a um acontecimento apropriativo e em meio à sua articulação com os demais acontecimentos apropriativos que compõem a história ocidental. Se o acontecimento apropriativo não é nada que se nos contrapõe, só podemos nos abrir a ele sem mediações, mas abruptamente, deixando-nos ser apropriados pelo seer que já se enviou a nós. Esta supressão de mediações para se chegar ao acontecimento apropriativo e este subitamente ser apropriado pelo seer identifica-se com o salto. Este assinala a ruptura da ideia de representação subjetiva para que o seer se nos dê em seu acontecimento histórico, ao mesmo que registra a possibilidade de assumirmos a permeabilidade que nosso ser-aí sempre possui em relação ao acontecimento apropriativo. Com o salto, não mais nos alienamos em nossa relação com os entes em geral, mas tornamos livre o caráter histórico do mundo em que estamos e nos apropriamos do abismo da diferença que o funda. Por isso, todo salto deixa o ser-aí imergir no abismo (*Abgrund*). Ora, justamente este descerramento do caráter abissal do acontecimento histórico do mundo abre o ser-aí para a história da qual seu mundo histórico faz parte. Em outras palavras: o salto descerra para o ser-aí sua tradição, ao mesmo tempo que torna vigente a possibilidade de articulações históricas futuras. Na *Carta sobre a humanismo*, Heidegger,

---

[1363] I.D, p. 58-59.

reapropriando-se de alguns conceitos de Ser e *tempo*, identifica esta apropriação do ser-aí em relação com o acontecimento histórico do mundo que se determina no salto com o conceito de *propriedade*, opondo-se ao conceito de decadência como o estar absorvido na metafísica[1364]. Isto de certo modo é uma reapropriação da relação entre singularização e historicidade como presente em *Ser e tempo*. Como afirmado, a singularização, enquanto apropriação de si, leva o ser-aí, em *Ser e tempo*, a descerrar o seu passado e a tradição de que faz parte em seus campos próprios de estruturação. Com este desvelamento, o ser-aí pode fazer filosofia, apropriando-se criativamente da tradição que condiciona as possibilidades de seu pensamento. Com a experiência do salto, o ser-aí assume seu mundo e suas injunções históricas. Descerra-se para ele toda história do seer e os acontecimentos apropriativos que a determinam. Somente a partir desta transparência histórica, o ser-aí supera sua decadência (absorção no ser do ente) e conquista o próprio que é o seu. Com isso, o ser-aí pode conquistar o horizonte de determinação do pensamento de um autor, mesmo que este não o tenha exposto, como é o caso de Nietzsche. Pode-se entender agora como Heidegger supera a ingenuidade hermenêutica das leituras objetivistas ou subjetivistas das obras dos filósofos da tradição e como ele explica a possibilidade de uma lida confrontadora com os pensadores em geral.

Quando o ser-aí salta para o lugar de determinação do seu mundo histórico, em verdade, ele descerra o caráter histórico do seu mundo e a tensão entre mundo e terra, que sustenta todo e qualquer mundo. Isto equivale a dizer que o ser-aí deixa aparecer o âmbito de realização do acontecimento apropriativo, uma vez que descerra o abismo da diferença entre seer e ente que sustenta tanto a clareira do seer em cujos átrios ele está (mundo), quanto os entes que se manifestam em seu interior. Ora, como todo mundo histórico no Ocidente está essencialmente articulado com os acontecimentos apropriativos passados, o salto libera o campo de manifestação dos mundos históricos passados e o modo de articulação destes acontecimentos apropriativos. Por isso, a partir do salto, o ser-aí conquista a possibilidade de compreensão do modo de determinação de fenômenos pertencentes a mundos históricos passados. Isto fornece ao pensamento filosófico a possibilidade de compreender o pensamento de um filósofo. Seus conceitos exprimem a singularidade de seu mundo e se relaciona com a história da metafísica (ou do seer) da qual participa seu mundo. Nesta perscrutação em mundos históricos diversos, se determina a confrontação heideggeriana. Esta deixa aparecer o

---

[1364] Cf. M.C, p. 345-346.

elemento de um pensador, ou seja, o acontecimento apropriativo que o determina e o seu lugar na história do Ocidente. Ao mesmo tempo, Heidegger conquista o seu *próprio*. Este não somente se identifica com o mundo histórico que determina Heidegger. O elemento que determina seu pensamento é justamente a dinâmica do acontecimento apropriativo, que é por ele deduzida através de sua confrontação com a tradição[1365]. Trata-se de um tipo de pensamento não mais absorvido na metafísica, mas em sintonia com sua condição de possibilidade: o acontecimento apropriativo. A partir deste "lugar", Heidegger pode encontrar, nos textos dos pensadores da tradição, sinais do mundo que o sustenta, o que o faz dizer o "não dito" nas obras da tradição, mas que sustenta todos os seus dizeres[1366]. Isto pressupõe que o mundo formado pelo acontecimento apropriativo descerra uma medida simples (única) do seer. Ao mesmo tempo, esta medida simples não se reconfigura a todo momento; caso contrário, não haveria estabilidade alguma nas fundações históricas do mundo. É por isso que Heidegger identifica um acontecimento apropriativo com um "rasgo clareante"[1367]. Um mundo se descerra abruptamente (rasgo) e funda uma clareira estável onde os fenômenos se dão. Disto advém o caráter *raro* dos acontecimentos apropriativos[1368]. Um mundo é sempre formado abruptamente, fornecendo a medida vinculadora simples que condiciona uma miríade de fenômenos de um certo tempo. A esta medida vinculadora simples que possui estabilidade e que se sustenta no abismo da diferença ontológica Heidegger denomina *época*. Como ele descreve em "O dito de Anaximandro":

> Podemos chamar a este manter-se em si próprio que faz clarear – e que se detém em si próprio com a verdade do seu estar-a-ser a Epoché do seer. Esta palavra, retirada do vocabulário dos Estóicos, não designa aqui, como em Husserl, o método da suspensão dos atos téticos em que a consciência põe um objeto diante de si. A Época [*Epoché*] do seer pertence-lhe a si mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do seer.
> Da Época do seer, vem a essência epocal [*epochal*] do seu destino, no qual a autêntica história do mundo *é*. De cada vez que o seer se detém no seu destino, acontece apropriativamente, súbita e inesperadamente, mundo[1369].

A passagem acima começa afirmando que a *clareira* é uma "Epoché do seer". Como já foi dito, cada clareira é um mundo histórico, que identifica-se com o horizonte de descerramento de tudo que é. Este horizonte é chamado de clareira (*Lichtung*) porque, como a luz, deixa aparecer os fenômenos em geral. Entretanto, a clareira é uma imagem retirada da

---

1365 Cf. CASANOVA, 2009, p. 173-193

1366 Cf. *Med*., § 79, p. 241.

1367 Ibidem, § 69, p. 186.

1368 Cf. Idem.

1369 M.C., p. 391 (tradução modificada).

relação entre um clarão de luz e a obscuridade de uma floresta. Exatamente como ocorre com uma clareira na floresta, sua luz jamais faz desaparecer zonas de obscuridade na própria floresta. Com o descerramento do mundo, nunca há a supressão do abismo que o sustenta. Este abismo retira a pretensão de todo mundo absolutizar-se, porém, não desestabiliza o mundo, ao ponto de ele ter que mudar incessantemente. A clareira é um "manter-se em si próprio que faz clarear". Ela, em outras palavras, assenta-se em si mesma; ela *pousa* em si, ou seja, estabiliza-se historicamente. Sua estabilidade articula-se com sua unidade e unicidade constitutivas. A essenciação de uma clareira é sempre a determinação de *um* mundo. Ora, tal singularidade funda-se no abismo que irrompe da retração do seer. Justamente esta retração do seer identifica-se com o conceito heideggeriano de época. Todo mundo é uma época, porque, para que ele seja formado, é necessário que o seer, ao enviar-se, suspenda sua essenciação, ao retrair-se no abismo de sua diferença. Desta suspensão advêm a unidade e unicidade do mundo histórico e sua respectiva estabilidade. Se, como afirmado, o Ocidente é formado pela história do seer, e esta história identifica-se com a variação dos acontecimentos apropriativos desapropriados de si, a história do seer nada mais é que a história das *épocas* do seer e estas nada mais são que modos de essenciação da metafísica. Ao confrontar-se com a tradição, Heidegger, então, almeja esclarecer de qual época do seer um pensador é voz e qual é a relação desta época (e deste pensamento) com a história da metafísica.

A unidade do mundo epocal aparece nas palavras fundamentais dos pensadores. *Physis*, *ousía*, *Idea*, Deus, sujeito etc., passam a aparecer como expressões da unidade da medida histórica de uma época do seer[1370]. Se a confrontação deve relacionar o pensamento de um filósofo da tradição com a época do seer que o sustenta e se a simplicidade da medida de uma época expressa-se nas palavras fundamentais dos pensadores, então, a atenção de Heidegger se inclinará para estas palavras, o que significa afirmar que sua abordagem dos pensadores da tradição seleciona os conceitos que mais deixam vir à luz a medida simples de sua época. Após a aquisição destas palavras fundamentais, Heidegger relaciona o pensador em questão com a história do seer da qual faz parte. É isto acontece com a interpretação heideggeriana de Nietzsche após a viragem. Neste sentido, a questão de Heidegger é a seguinte: de qual mundo o pensamento de Nietzsche é voz? Esta questão desdobra-se em outras duas: quais os conceitos fundamentais de Nietzsche? E: como se caracteriza o mundo epocal que sustenta seu pensamento? Com este procedimento interpretativo (confrontação),

---

[1370] Cf. ID, p. 94 e *Med*., § 79. A questão da unicidade do seer aparece claramente em *Med*., § 12.

fica claro por que, inicialmente, foi afirmado que, após a viragem, Heidegger reapropria-se do conceito de *destruição* presente em *Ser e tempo*. Ao perguntar pela época do seer que sustenta Nietzsche (e outros pensadores), Heidegger busca a certidão de nascimento de seu pensamento. Como este pensamento é voz de um acontecimento apropriativo desapropriado de si, ele padece de certa alienação. Ao mesmo tempo, a descoberta desta alienação depende de uma reconstrução de seus conceitos fundamentais. Desta interpretação emerge a necessidade de se inscrever o pensamento na "lógica" do acontecimento apropriativo da qual todo pensamento provém. Com esta lida destruidora, do mesmo modo como aparece em *Ser e tempo*, abrem-se novas possibilidades para o pensamento. Para que se compreenda, portanto, a "destruição" heideggeriana de Nietzsche após a viragem, é necessário inicialmente perguntar pelos seus conceitos fundamentais. Somente assim pode-se entender por que Nietzsche é niilista e dessacralizador do mundo. Para que este entendimento se estabeleça, é necessário ainda perguntar pelo modo de ser do mundo epocal que sustenta os conceitos fundamentais de Nietzsche. Este percurso deve ser seguido nos próximos tópicos.

6.2 **As cinco palavras fundamentais de Nietzsche**

O último tópico assinalou os principais pressupostos hermenêuticos que orientam a lida de Heidegger com os autores da tradição. Trata-se, como vimos, de uma abordagem eminentemente ontológica. Heidegger pergunta pela época do seer que sustenta o pensamento de um filósofo da tradição, a partir das palavras (conceitos) fundamentais que determinam sua obra. Como a essenciação do seer que determina uma época histórica do Ocidente identifica-se com um acontecimento apropriativo desapropriado de si, Heidegger assinala que as palavras fundamentais de um pensador, em verdade, dão voz a um modo específico de determinação da metafísica, entendida como pensamento que pergunta pelo ser do ente sem colocar em jogo o ser enquanto tal (diferença ontológica). Neste sentido, a obra de um pensador aparece, para a abordagem heideggeriana, como expressão de um mundo histórico-metafísico determinado. Consequentemente, Heidegger interpreta a obra de um pensador alijando diversos aspectos da mesma. Importa a ele os conceitos relevantes para esclarecer a época do seer que a sustenta. Isto orienta a lida heideggeriana com os textos de Nietzsche, após a viragem. Como já afirmado, Nietzsche é, para Heidegger, voz da metafísica contemporânea (ou modernidade tardia). Para se compreender esta relação entre Nietzsche e o

mundo epocal atual, deve-se reconstruir o modo heideggeriano de compreensão das palavras fundamentais de Nietzsche. Estas se reduzem a cinco: *vontade de poder, eterno retorno do mesmo, niilismo, além-do-homem* e *justiça*. Esta escolha não é aleatória. Ela obedece ao modo mesmo de realização da metafísica. Uma passagem de *Nietzsche II* apresenta claramente o porquê desta escolha:

> A entidade (o que o ente é enquanto tal), a totalidade do ente (o fato de e o modo como o ente é na totalidade) e, em seguida, o modo essencial da verdade, a história da verdade, e, por fim, a humanidade transposta para a sua guarda circunscrevem o elemento quíntuplo, no qual se desdobra e se retoma sempre uma vez mais a essência una da metafísica.
>
> Como a verdade do ente que pertence ao ser, a metafísica nunca é em um primeiro momento um ponto de vista e um juízo de um homem, ela nunca é apenas o edifício doutrinário e a expressão de uma era (...)
>
> "A vontade de poder", "o niilismo", "o eterno retorno", "o além-do-homem" e a justiça são as cinco expressão fundamentais da metafísica de Nietzsche.
>
> "A vontade de poder" mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente. "Niilismo" é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. "Eterno retorno do mesmo" designa o modo como o ente na totalidade é, a *existentia* do ente. "O além-do-homem" aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. "Justiça" é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denomina ao mesmo tempo aquilo que as outras dizem. É somente quando o que é dito *por elas* também é a cada vez co-pensado que se exaure o poder nomeador de cada uma dessas expressões fundamentais.[1371]

A metafísica não é "expressão de uma era". Isto porque a metafísica é o modo de determinação das eras que compõem a história do Ocidente. Por isso, Nietzsche é a voz de uma determinada compreensão do ser do ente e não um indivíduo genial, que tornou-se famoso devido aos seus pensamentos exóticos. Como seu pensamento expressa um modo específico de determinação da pergunta metafísica pelo ser do ente, deve-se aqui, antes de tudo, perguntar pelas cinco palavras fundamentais de Nietzsche, antes mesmo de relacioná-las com a questão metafísica da pergunta pela entidade do ente, tarefa esta que será realizada posteriormente. No que concerne à pergunta pelas palavras fundamentais de Nietzsche, é mister que se inquira inicialmente o que Heidegger entende por niilismo em sua (de Nietzsche) obra. Isto se justifica pelo fato de o niilismo aparecer, segundo Heidegger, na obra de Nietzsche, como condição de possibilidade de inteligibilidade dos seus demais termos fundamentais. Como, então, Heidegger interpreta a compreensão nietzschiana de niilismo? Até onde este conceito abre as portas para a compreensão e articulação das demais palavras fundamentais da obra nietzschiana? Segundo Heidegger, a compreensão nietzschiana de niilismo deve ser apreendida por meio do acontecimento da morte de Deus. Na preleção "A

1371 N.II, p. 196-197

palavra de Nietzsche 'Deus morreu'", Heidegger chega a afirmar: "A meditação incide agora sobre a metafísica de Nietzsche. O seu pensar vê-se sob o signo do niilismo. Tal é o movimento histórico reconhecido por Nietzsche, que já domina através dos séculos precedentes e que determina o atual. Nietzsche resume a sua interpretação na breve frase:'Deus morreu.'"[1372] A partir, sobretudo, de uma interpretação do aforismo 125 de *A gaia ciência*, Heidegger esclarece o sentido áureo do acontecimento da morte de Deus. Não se trata de uma tese ateia, que tem como intuito primordial provar racionalmente a inexistência de Deus enquanto ente supremo criador dos demais entes. Antes, "o dito de Nietzsche menciona o destino de dois milênios da história ocidental."[1373] Qual, então, o sentido da expressão "Deus morreu"? Por que ela permite que se compreenda o niilismo? Nesta mesma preleção, Heidegger afirma:

> O dito "Deus morreu" significa: o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua filosofia própria como contra-movimento contra a metafísica, isto é, contra o platonismo (...)
>
> Se Deus morreu, enquanto fundamento suprassensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo suprassensível das ideias perdeu a sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então, nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual possa se orientar. Daí que na peça que foi lida esteja a pergunta: "Não erramos como através de um nada infinito?" O dito "Deus morreu" contem a verificação de que este nada se propaga. Nada significa aqui: ausência de um mundo suprassensível e vinculativo. O niilismo, "o mais inquietante de todos os hóspedes", está à porta.[1374]

Deus morreu porque o desdobramento da história do Ocidente corroeu os suportes metafísicos dos entes em geral. Trata-se da deterioração do poder de vinculação do platonismo no interior do pensamento e da existência do homem ocidental. Como afirmou Heidegger, Nietzsche compreende o platonismo como sinônimo de um pensamento que dicotomiza o mundo em duas regiões ontológicas distintas, a saber, o sensível e o suprassensível. A primeira identifica-se com o âmbito da geração e corrupção dos entes em geral. Já a segunda assinala o fundamento estável e imutável do devir. Sem esta dicotomia, a história do Ocidente não pode ser explicada. Como o platonismo se determina essencialmente por esta dicotomização do mundo e como ele se torna hegemônico na estruturação da história

---

1372 CF, p. 247.

1373 Idem.

1374 Ibidem, p. 251-252. Heidegger se refere nessa passagem ao aforismo 125 de *A gaia ciência*, quando fala do "nada infinito", e ao fragmento póstumo 2 [127] da KSA, datado entre o outono de 1885 e o outono de 1886, quando menciona o niilismo como o mais sinistro dos hóspedes.

do Ocidente, pode-se afirmar que Nietzsche, segundo a compreensão heideggeriana, compreende a história ocidental como a vicissitude do platonismo. Paulatinamente, o acesso ao suprassensível tornou-se inviável e este deixou de orientar a multiplicidade das experiências do homem ocidental. Com a supressão da normatividade do suprassensível, enquanto instância ontológica transcendente que funciona como fundamento dos fenômenos como um todo, irrompe no Ocidente abruptamente um certo esvaziamento dos princípios vinculadores estáveis que o conduziam. Esta nadificação nada mais é que o *niilismo*. Deve-se, neste sentido, observar que, na interpretação heideggeriana da morte de Deus nietzschiana, o que está em jogo é o seu elemento ontológico. Até quando Heidegger relaciona a morte de Deus presente no aforismo 125 de *A gaia ciência* com a morte do Deus cristão presente no aforismo 343 da mesma obra, o que importa a ele é assinalar a dissolução dos princípios ontológicos metafísicos nos átrios da tradição.[1375] A partir desta perspectiva, Heidegger interpreta este acontecimento a partir da ideia de *valor*, ideia esta que se relaciona com as configurações ontológicas do mundo e não com algum tipo de predileção subjetiva do homem, como ainda deve ser explicitada. Dito sucintamente, a morte de Deus só pode explicar a gênese do niilismo porque todo conhecimento humano não visa a uma imaculada apreensão dos contornos ontológicos dos entes. Antes, o conhecimento está diretamente ligado a um interesse vital fundamental, ou melhor, a uma determinada "carência prática."[1376] O que conhecemos legitima e justifica o modo de estruturação do nosso ser. Isto equivale a dizer que as instâncias suprassensíveis, que determinaram essencialmente o curso histórico do Ocidente, nada mais são que *sentidos* existenciais ou *valores* fundamentais do homem ocidental. Consequentemente, a corrosão do mundo suprassensível traz consigo um colapso nos valores estáveis, portanto, um colapso nos modos de conformação da existência do homem ocidental. Este esvaziamento dos valores estáveis (melhor dizendo: dos valores absolutos) nada mais engendra que o niilismo. Segundo a interpretação heideggeriana, este acontecimento implica um duplo desdobramento. O primeiro se refere à descoberta de que todos os conceitos metafísicos da tradição sempre foram valores, apesar de sua aparente objetividade, ou seja, de sua pretensão de descrever o que o mundo e os entes são "em si" mesmos. Consequentemente, com o niilismo, descerra-se o lugar de gênese dos valores em geral e também um critério de avaliação dos valores da tradição. Para a perspectiva deste

---

[1375] Cf. CF, p. 249-254.

[1376] N.I, p. 443. Grande parte dessas considerações heideggerianas acerca da relação entre morte de Deus e niilismo em Nietzsche identifica-se com a nossa. Cf. Capítulo I da presente investigação.

"lugar", que, como ainda será exposto, identifica-se com a vontade de poder, o modo mesmo de constituição destes valores não consente com o modo de ser de sua condição de possibilidade (vontade de poder). Disto se infere que o aspecto negativo do niilismo abre as portas para um aspecto positivo. Justamente este é o segundo desdobramento do niilismo. Neste, importa reposicionar a produção dos valores, fincando-os no modo próprio de ser da vontade de poder. Isto nada mais é que o projeto da transvaloração dos valores supremos da tradição. Para esta tarefa, o niilismo não é mais um acontecimento pontual na história ocidental. Ele é a própria "lógica" desta história, seu modo de estruturação. Como afirma Heidegger: "o niilismo não é nem apenas *uma* história, nem tampouco o traço *fundamental* da história ocidental. Ele é a normatividade desse acontecimento, ele é a sua 'lógica'"[1377] Por quê? Devido ao fato de o niilismo assinalar o tipo de valor que sempre determinou a história do Ocidental, a saber, valores que sempre se estruturaram em dissonância com o modo de ser da vontade de poder. Disto se infere que a "transvaloração precisa ser uma transvaloração incondicionada e precisa colocar todo ente em uma unidade originária. A unidade unificadora originariamente antecipativa constitui, contudo, a essência da totalidade."[1378] Somente com o operativo conceitual vontade de poder, então, Nietzsche, segundo Heidegger, consegue pensar a transvaloração dos valores supremos da tradição e superar o niilismo que os caracteriza. Deve-se, portanto, perguntar: como Heidegger compreende a vontade de poder nietzschiana? Qual sua relação com a produção de valores?

A lida heideggeriana com a obra nietzschiana, que se concentra em seus textos tardios, não desconsidera seus elementos historiográficos. No que se refere à vontade de poder, Heidegger assinala que este conceito foi primeiramente publicado em *Assim falou Zaratustra*. Para ele, sua dinâmica mais própria aparece sobretudo no capítulo "Da superação de si", pertencente à segunda parte do livro. Neste capítulo, Zaratustra afirma: "Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder."[1379] Heidegger não se atém ao fato de que, neste primeiro momento, Nietzsche relaciona vontade de poder e o modo de ser dos seres orgânicos. Ainda que não desconheça as leituras biologicistas de Nietzsche[1380], seu interesse recai sobre o problema ontológico da vontade de poder. Por isso o comentário de Heidegger a

---

1377 N. II, p. 211.

1378 Ibdem, p. 210.

1379 Za/ZA, II, "Da superação de si" (trad. MS)

1380 Cf. N. I, p. 402-410.

esta passagem de *Assim falou Zaratustra*: "A 'vida' é considerada por Nietzsche como uma outra palavra para dizer 'ser.'"[1381] Como, então, deve-se compreender a expressão vontade de poder? À primeira vista, poder-se-ia supor que vontade de poder é ânsia por poder, no sentido hodierno de controle sobre uma região de entes. Isto suporia que existiria uma relação de contraposição entre vontade e os entes ao seu redor. Por outro lado, poder-se-ia pensar também na existência de alguma instância substancial que suportaria o ato volitivo. Ora, se Heidegger conecta vontade de poder, morte de Deus e niilismo, estas suposições não podem ser aceitas, pois, com a morte de Deus, os suportes metafísicos não podem mais ser pensados como princípios estruturadores dos fenômenos em geral. Consequentemente, vontade e poder não podem ser termos que signifiquem fenômenos distintos. Por isso, vontade e poder se co-pertencem. Apesar de não significarem o mesmo, pertencem à mesma dinâmica. Nas palavras esclarecedoras de Heidegger:

> O poder, contudo, não é a meta *para a qual* a vontade quer se dirigir em primeiro lugar como algo que se encontra fora dela. A vontade não aspira ao poder, mas já se essencializa e só se essencializa na região essencial do poder. Não obstante, a vontade não é simplesmente poder e o poder não é simplesmente vontade. Ao contrario, o que vale é, antes: a essência do poder é *vontade de* poder e a essência da vontade é vontade *de poder*. É somente a partir desse saber acerca da essência que Nietzsche pode dizer ao invés de "vontade" também "poder" e ao invés de "poder" pura e simplesmente "vontade". Isso nunca significa, porém, a equiparação entre vontade e poder. Nietzsche também não acopla os dois, como se eles fossem um constructo anteriormente isolado que só é composto posteriormente. Ao contrario, a junção das palavras na expressão "vontade de poder" denomina precisamente a simplicidade inseparável de uma essência articulada e única: a essência do poder.[1382]

Vontade e poder se co-pertencem. Vontade se essencializa como poder e, vice-versa, poder se essencializa na vontade. Entretanto, vontade não é poder e poder não é vontade. Se vontade de poder refere-se, na compreensão heideggeriana, ao ser do ente, a relação de co-pertença de vontade e poder refere-se à superfície fenomênica, pois, porquanto a vontade de poder é um conceito que aquiesce à morte de Deus, ele não pode determinar-se para além da superfície dos fenômenos. Se a vontade de poder assinalasse uma região ontológica trans-fenomênica, ela não aquiesceria à morte de Deus. Porquanto a vontade de poder descreve o modo de estruturação dos fenômenos enquanto tais, a relação entre vontade e poder só pode ser caracterizada por meio dos elementos em jogo nesta superfície. Apesar de Heidegger não se interessar por descrever esta pluralidade de elementos, algumas vezes, ele deixa escapar

---

1381 N. II, p. 201.

1382 Ibidem, p. 202.

que a identifica com o conceito nietzschiano de *força*[1383] ou com a expressão "centros da vontade de poder."[1384] Parece que com estes termos Heidegger quer assinalar tanto um singular já determinado quanto a agonística existente entre as forças em conflito na composição de um ente. O que importa inicialmente para Heidegger no conceito de vontade de poder é sobretudo sua dinâmica autossuperadora. Por isso, ele ressalta primeiramente que, na vontade de poder, há uma relação essencial entre comando e valor. No capítulo mencionado de *Assim falou Zaratustra*, Heidegger destaca a continuação da passagem citada: "e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor."[1385] A vontade de poder possui um elemento de comando. Por ser comando, a vontade de poder não pode se identificar com a ideia de aspiração. Isto porque ela não tem metas exteriores a ela mesma a serem alcançadas, mas somente exerce o comando dos elementos que se lhe contrapõem. É preciso supor, então, como o fez Casanova[1386] em sua reconstrução da compreensão heideggeriana da vontade de poder, que Heidegger pensa o comando da vontade de poder à luz da ideia de embate entre as forças que compõem o tecido do mundo, pois este embate aparece de fato na obra tardia de Nietzsche. Neste sentido, a vontade de poder explicita o modo de ser das relações conflitivas entre as forças e a resultante deste embate: o ente em sua singularidade. Cada força aparece aí como princípio de configuração do real, uma vez que ela, a partir de um embate com forças congêneres, busca afirmar a si mesma, subjugando as demais forças e obrigando-as a seguir seu comando. Resulta deste embate um modo de configuração do singular. Este, para estabilizar-se, necessita continuar preservando a força preponderante no comando das demais forças. Para que isto se efetive, é necessário que o singular continuamente submeta novas forças ao seu comando. Este comando identifica-se com o seu poder. Pode-se, então, entender a estrutura volitiva desta dinâmica por meio da ideia de que o despontar do comando de uma força na configuração do singular possui o caráter de *ímpeto*, uma vez que, sem fundamentação para além de seu exercício de auto-imposição, a força que comanda a malha vital do singular possui em si mesma seu mecanismo de efetivação (auto-imposição). Como esta dinâmica volitiva determina-se por meio da subjugação das demais, ela exerce poder. A vontade, então, manifesta-se no exercício de poder. Sem termo, os

---

1383 Cf. N. I, p. 262-275. Trata-se de um texto onde Heidegger está caracterizando uma das vozes do eterno retorno na obra nietzschiano, a saber, aquela que relaciona infinitude do tempo e finitude das forças.

1384 CF, p. 266.

1385 Za/ZA, II, "Da superação de si" (trad. MS). Cf. CF, p. 269-270 e N. II, p. 201.

1386 Cf. CASANOVA, 2006, p. 141-145 e CASANOVA, 2009, p. 211-214.

embates entre os centros de vontade de poder sempiternamente retornam, exigindo a intensificação da capacidade de comando da vontade de poder hegemônica do ente. Assim, a vontade de poder dispõe cada vez mais do real para exercer seu comando. Como afirma Heidegger: "Comandar é o ser senhor próprio ao dispor das possibilidades, dos caminhos, dos modos e meios de exercer um efeito por meio da ação. Aquilo que é comandado no comando é a realização desta disposição."[1387] Ora, disto surge uma questão: a dinâmica da vontade de poder assinala a existência do devir como um componente essencial em sua estruturação. Por outro lado, é necessário pensar a existência de alguma estabilidade na própria vontade de poder, para que uma determinada configuração vital possa continuar exercendo seu comando. Heidegger pensa a resolução desta questão, primeiramente, a partir do conceito de *valor*. Com este conceito, Nietzsche estaria pensando alguma estabilidade para a vontade de poder em meio ao devir. Como Heidegger, então, o caracteriza?

Para Heidegger, a essência do conceito nietzschiano de valor encontra-se no seguinte fragmento póstumo: "O ponto de vista do 'valor' é o ponto de vista das *condições de conservação-elevação* com relação à complexa configuração de duração relativa da vida no interior do devir."[1388] Heidegger destaca o fato de um valor ser um ponto de vista, que enfoca algo que deve ser apropriado pela dinâmica de comando da vontade de poder. O enfoque da vontade de poder, por meio do valor, segundo Heidegger, é o devir. Em outras palavras: a vontade de poder deve apropriar-se do devir, para perpetuar seu poder de comando. Entretanto, Heidegger não pensa o devir como "fluir indeterminado de uma mudança desprovida de caráter de estados arbitrariamente presentes. O devir também não designa, porém, 'desenvolvimento em direção a uma meta.'"[1389] Antes disto, "Devir é superelevação potencializante dos respectivos estágios do poder."[1390] Esta conclusão surge justamente do fato de o fragmento póstumo acima mencionar que um valor é uma condição de conservação-elevação. Para Heidegger, isto significa que a vontade de poder instaura uma medida por meio da qual ela se conserva, à medida que se eleva. Esta elevação ou autossuperação nada mais é que o aumento de poder de comando da vontade de poder. A complexidade da vida identifica-se com a relação entre conservação e elevação da vontade de poder.[1391] Como a vontade de

---

1387 N. II, p. 201.

1388 NF/FP 11 [73] de novembro de 1887 a março de 1888. Cf. CF, p. 263.

1389 N. II, p. 203-204.

1390 Ibidem, p. 204.

1391 Cf. CF, p. 264-266.

poder, para se determinar, deve comandar a pluralidade de forças sob seu comando, ela só realiza a si mesma, se sua estabilidade aparecer mediante sua elevação, pois "Cada vida que se limita apenas à mera manutenção é já degenerescência."[1392] Como a vontade de poder não objetiva alcançar nenhuma meta, os valores que ela instaura asseguram que o real sempre estará disponível para que haja a perpetuação do jogo entre conservação e elevação dos entes. Valor, então, é a medita produzida pela vontade de poder para dispor de todo real como lugar de desdobramento de sua dinâmica autossuperadora. Ele estabiliza *relativamente* o real, para que aconteça a autossuperação da vontade de poder. Nas palavras de Heidegger: "A vontade de poder avalia na medida em que constitui a condição do aumento e fixa a condição de manutenção."[1393] Neste sentido, a vontade de poder estabiliza-se em meio ao devir manifesto em seu movimento de superpotencialização, porque ela produz a condição (medida) necessária para alavancar seu movimento autossuperador. Consequentemente, "ele [Nietzsche – nossa observação] a vê [a vida] na elevação para além de si. O valor, como condição da vida, precisa ser por isso, pensado como aquilo que suporta, requisita e desperta a elevação da vida."[1394] Heidegger acentua, assim, o caráter deveniente e auto-criativo da vontade de poder. O que importa para ele é que a vontade de poder, por meio dos valores que instaura, consegue determinar o ser dos entes estabilizando sua dinâmica em meio ao devir. Justamente isto perpetua a subjetividade moderna, segundo a interpretação heideggeriana de Nietzsche[1395].

Ao identificar vontade de poder e subjetividade, Heidegger não quer insinuar que Nietzsche pensa a vontade de poder a partir da ideia de substância. É mais que óbvio que não é possível pensar a vontade de poder por meio de quaisquer instâncias metafísicas, pois o conceito de vontade de poder, como já dito, descreve o modo de estruturação da superfície fenomênica, sem lançar mão de qualquer suporte meta-empírico. Conseguintemente, o que Heidegger entende por subjetividade, quando se refere à vontade de poder, não pode ser identificado com qualquer tipo de subjetividade nuclear. Para Heidegger, Nietzsche radicaliza um elemento essencial na compreensão moderna de subjetividade. Na reconstrução heideggeriana da subjetividade moderna [1396], verifica-se que o que unifica a pluralidade de compreensões da subjetividade na modernidade é o fato de que este conceito assinala a

---

1392 Ibidem, p. 265.

1393 Ibidem, p. 273.

1394 N.I, p. 380.

1395 Cf. CF, p. 275.

1396 Cf. N. II, p. 109-117 e 330-336.

redução do ser do ente àquele ente que posiciona cognoscitivamente os entes em geral, além de registrar a ruptura com uma certa experiência de apreensão dos entes em geral por meio daquele ente que pode conhecê-los intelectivamente. Diferentemente de outras épocas da história ocidental, a modernidade não concebe a possibilidade de o homem apreender o ser dos entes imediatamente, a partir de um processo de adequação de sua alma à essência destes mesmos entes (simples apreensão). A validade das proposições passa a assentar-se naquele ente que é a condição de possibilidade do conhecimento dos entes. Este ente privilegiado é o homem. Mais: é o homem, enquanto posicionado como lugar de determinação do ser de tudo que é. Se, outrora, antes da modernidade, todos os entes eram considerados portadores de um suporte ontológico sustentador de todos os seus acidentes e possibilitador do conhecimento racional por parte dos homens, com a modernidade, devido à sua desconfiança no modo de apreensão imediato do ser dos entes, o suporte ontológico destes e a condição de possibilidade do conhecimento dos mesmos estão afiançados em um único suporte ontológico, que paulatinamente se absolutiza: o homem. Este torna-se sujeito e tudo que ele posiciona, o ser dos entes, aparece como objeto. Para que o sujeito conheça o real, ele deve se assegurar de que ele é o lugar de determinação de tudo que é. Antes de conhecer um ente, o sujeito *reflexivamente* volta-se sobre si e certifica-se de que ele é o princípio de determinação do ser dos entes em geral. Este tipo de conhecimento é *re-presentativo* e não *apresentativo*[1397]. A *re*-presentação assinala a necessidade de o homem, antes de voltar-se para os entes, verter-se sobre si, para conquistar-se como fundamento da aparição dos entes em geral. Isto eleva o *eu* a princípio estruturador dos entes. Dito na interpretação heideggeriana do cogito cartesiano: "*cogito é cogito me cogitare*."[1398] Consequentemente,

> a consciência humana é essencialmente consciência de si. A consciência de mim mesmo não se acrescenta à consciência das coisas, como se ela fosse um observador dessa consciência , um observador dessa que passa ao lado da consciência das coisas. Essa consciência das coisas e dos objetos é essencial e, em seu fundamento, em primeiro lugar consciência de si. Além disso, é somente como uma tal consciência de si que a consciência dos ob-jetos é possível. Para o re-presentar caracterizado, o *si próprio* do homem é essencial como aquilo que reside na base. O si próprio é *sub-jectum.*[1399]

O cogito é *cogito me cogitare* porque, antes de pensar algo, o cogito deve pensar a si mesmo, instituindo-se como condição de pensabilidade do que quer que seja. Justamente esta reflexividade do sujeito moderno determina, segundo Heidegger, a vontade de poder.

1397 Cf. CASANOVA, 2009, p. 216-218.

1398 Ibidem, p. 115.

1399 N. II, p. 115.

Certamente, não há possibilidade de se pensar uma subjetividade egóica na dinâmica de realização da vontade de poder. Como já dito, a vontade de poder inviabiliza a presença de hipóstases metafísicas na constituição do mundo. Por outro lado, o conceito de vontade de poder não abarca somente o ser humano. Antes, a vontade de poder determina tudo que é. Todos os entes são estruturados pela sua dinâmica. Neste sentido, a vontade de poder é omniabarcante; nada foge à sua constituição. Entretanto, apesar disso não se coadunar com a ideia substancial de subjetividade nem com a redução deste conceito ao ser humano, é possível vislumbrar aí justamente a manutenção do *esquema* determinante da subjetividade moderna. Tudo que é e pode ser já é assegurado pela vontade de poder. Ela é o princípio de constituição das conformações entitativas e a condição de possibilidade de suas reconfigurações. Como a vontade de poder, na leitura heideggeriana, precisa se assegurar de que seu poder de comando há de se perpetuar indefinidamente, todo obstáculo que se lhe oponha deve ser subsumido pelo seu processo de autossuperação.[1400] A produção de valores, que nada mais são que as condições necessárias para a conservação e elevação do comando da própria vontade de poder, assegura à vontade de poder a possibilidade de requisitar o que quer que seja sob seu comando. Assim, antes de a vontade de poder comandar o que quer que seja, ela já quis antes de tudo a si mesma, enquanto princípio de requisição da totalidade do real[1401]. A vontade, assim, não é obstaculizada por nada fora de si mesma, que funcione como limite externo ao seu desdobramento. Não há mais objeto que se lhe oponha, assim como não há "coisa em si" que assinale a existência de algo enigmático para além da vontade de poder. Se nada limita o poder de realização da vontade de poder, somente os embates entre forças congêneres que favorecem a perpetuação de sua dinâmica, então, tem-se aqui uma *vontade incondicionada*, que a nada se submete, mas que sujeita tudo a si mesma. Esta reflexividade da vontade de poder, que engendra permanência em sua dinâmica e disseminação de seu poder de comando para todo o real, é explicitada, segundo Heidegger, pelo conceito de eterno retorno do mesmo. Como Heidegger compreende este conceito extremamente complexo na obra nietzschiana? Por que ele o relaciona com a vontade de poder?

No início de *Nietzsche I*, Heidegger diz: "O que é e como é a própria vontade de poder? Resposta: o eterno retorno do mesmo."[1402] Duas páginas à frente, ele afirma: "Quem

---

1400 Sobre a relação entre a subsunção, obstáculo e vontade de poder, Cf. N. II, p. 215-217.

1401 Cf. CASANOVA, 2009, p. 219-220.

1402 N.I, p. 19.

não consegue pensar o pensamento do eterno retorno como o que há de mais propriamente filosófico a ser pensado com a vontade de poder também não consegue conceber de maneira suficiente a conteúdo metafísico da doutrina da vontade de poder em toda a sua amplitude."[1403] Primeiramente, deve-se observar que a interpretação heideggeriana de Nietzsche após a viragem enfatiza a co-pertença de vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Esta unidade, como aparece na primeira citação, nasce do interior destes conceitos. O que é a vontade de poder e como ela se dá aparece claramente no eterno retorno do mesmo. Por outro lado, a segunda citação mostra que Heidegger se interessa por esta co-pertença por causa de sua compreensão de Nietzsche como pensador metafísico. Consequentemente, isto parece ser signo de uma efetiva arbitrariedade por parte de Heidegger.[1404] A articulação heideggeriana de vontade de poder e eterno retorno seria realizada somente em prol do "enquadramento" heideggeriano de Nietzsche como metafísico. Este enquadramento, de fato, ocorre. Entretanto, Heidegger preocupa-se em reconstruir o conceito de eterno retorno, assim como o conceito de vontade de poder, para assinalar que a obra nietzschiana impele à unidade destes conceitos. Como, então, Heidegger os entrelaça? Em que medida a obra nietzschiana possibilita pensar a relação necessária entre estes conceitos? Para responder estas questões, deve-se mencionar que Heidegger é ciente da dificuldade desta co-pertença. Em *Nietzsche I*, Heidegger cita o caso de Baeumler, que, na obra *Nietzsche: O filósofo e o político*, de 1931, chega a afirmar que a doutrina da vontade de poder não se coaduna com o pensamento do eterno retorno do mesmo. Como Baeumler opta pelo caráter deveniente do pensamento nietzschiano, ele rejeitará peremptoriamente o conceito de eterno retorno, em nome da vontade de poder. Para ele, Nietzsche seria o continuador do devir heraclitiano, o que não aparece no conceito de eterno retorno do mesmo.[1405] Por outro lado, Heidegger também cita a obra de Jaspers, de 1936, *Nietzsche: Introdução à compreensão de seu filosofar*, onde Jaspers afirma o caráter decisivo do eterno retorno, para a compreensão do pensamento nietzschiano. No entanto, Jaspers não conecta eterno retorno e vontade de poder, além de conceber o eterno retorno como um pensamento sem objetividade. Por isso, por mais decisivo que este pensamento seja para Nietzsche, não se pode levá-lo a sério.[1406] Heidegger, portanto, é consciente do problema da articulação entre vontade de poder e eterno retorno. Além disso,

---

1403 Ibidem, p. 21.

1404 Sobre a arbitrariedade da interpretação heideggeriana de Nietzsche em sua obra tardia, Cf. LOWITH, 2006, p. 257.

1405 Cf. N. I, p. 21-22.

1406 Cf. Ibidem, p. 23-24.

esta problemática é acirrada, quando se pensa que Nietzsche publicou poucos textos que tratam diretamente do eterno retorno e, quando o fez, não esclareceu plenemente o que entendia por este conceito. Heidegger assinalou esta dificuldade em seu *Nietzsche I* [1407] e, mesmo assim, após reconstruir diversas vozes deste conceito[1408], afirmou que este articula-se essencialmente com a vontade de poder e não pode ser pensado sem esta relação. Pode-se entender o pressuposto desta articulação a partir de uma rápida menção a uma passagem resultante da discussão de Heidegger sobre os capítulos "Da visão e do enigma" e "Da redenção", de *Assim falou Zaratustra*, presente em *Nietzsche I*. Nesta obra, Heidegger afirma:

> Com tudo isso, o que é dito sobre o modo correto de pensar o pensamento do eterno retorno? Diz-se algo essencial: o que diz respeito ao futuro é justamente uma questão de decisão, o anel não se fecha em um lugar qualquer no infinito, mas tem seu fechamento inquebrado no instante como o meio da contenda: o que retorna – quando retorna – é decidido pelo instante e pela força de dominação das coisas contraditórias que nele se chocam. Isso é o que há de mais pesado e o que há de próprio à doutrina do eterno retorno, que a eternidade esteja no instante, que o instante não seja o agora fugaz, que não seja um momento apenas escorregando e passando ao largo de um certo espectador, mas sim a colisão do futuro e passado. Nessa colisão, o instante vem até si mesmo. Ele determina tudo que retorna.[1409]

Ao relacionar "Da visão e do enigma" e "Do convalescente", Heidegger assinala que o eterno retorno inscreve a eternidade no instante e este, por sua vez, articula a totalidade dos direcionamentos da temporalidade (passado, presente e futuro) no seu interior. Tempo e eternidade, portanto, de algum modo, se articulam.[1410] Consequentemente, nesta abordagem, o instante é, nesta interpretação, o cerne do conceito de eterno retorno. Ele não articula a totalidade do tempo em detrimento do modo de articulação do mundo. Antes, o eterno retorno do mesmo refere-se ao ser do ente, o que equivale a dizer que ele relaciona-se com o modo de determinação do mundo enquanto vontade de poder. É o mundo que, na totalidade de suas configurações, se manifesta no interior do instante. Isto impele à necessidade de se decidir o que retorna no retorno. Em outras palavras, o instante exige a decisão como lugar onde se define o que retorna e como a totalidade do mundo se manifestará no devir. Tal decisão não diz respeito a qualquer tipo de voluntarismo humano, mas diz respeito à dinâmica da vontade de poder. Disto se depreende que o devir do mundo, no interior do instante, não desgasta a

---

1407 Cf. N. I, p. 200-208.

1408 Cf. Ibidem, p. 197-367.

1409 Ibidem, p. 241.

1410 Formalmente, muitas das considerações heideggerianas sobre o eterno retorno em *Assim falou Zaratustra* se identificam com as nossas. Entretanto, o lugar assumido pela sua abordagem deste conceito e sua articulação com a vontade de poder se diferem em muito em relação à nossa.

vontade de poder, pois esta congrega em si a totalidade de suas configurações passadas e decide a totalidade de suas determinações futuras. A vontade de poder conquista no eterno retorno consistência e o devir, enquanto superpotencialização da vontade de poder, conquista alguma sorte de estabilidade. No eterno retorno, toda a vontade de poder passada, tudo que está sendo e todas as suas configurações futuras, isto é, tudo o que o mundo foi, é e tudo que ele será estão assegurados, porque, no instante, nada no mundo escapa da dinâmica da vontade de poder. Por isso, Heidegger valoriza um fragmento póstumo de Nietzsche datado entre o final de 1886 e a primavera de 1887, na parte que diz: "Que *tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: ápice da consideração.*"[1411] Este fragmento é lido por Heidegger no sentido de que a vontade de poder, em meio ao horizonte no eterno retorno, não se esvai em meio ao devir. O eterno retorno do mesmo garante à vontade de poder a perpetuação de sua dinâmica e o caráter omniabarcante da mesma. A vontade de poder sempre engendrará valores para superpotencializar seu poder de determinação do mundo, porque, no instante, tudo que é, tudo que foi e tudo que será é decidido e a dinâmica autossuperadora da vontade de poder está salvaguardada, sem prever termo para a mesma. Todo obstáculo e todo devir jamais aniquilarão a vontade de poder, pois esta reenvia todo acontecimento a si mesma. Neste sentido, o eterno retorno não somente garante à vontade de poder seu alcance universal, mas também explicita o fato de a vontade de poder precisar retornar sobre si mesma, para se posicionar como princípio determinante de tudo que é, garantindo ao devir o caráter de ser, pois o devir possui agora, nesta dinâmica, consistência e estabilidade na perpetuação de seu processo autossuperador. Justamente isto caracteriza a ideia de *ser* no pensamento nietzschiano a saber, o elemento ontológico possuidor de consistência, estabilidade e constância.[1412] O "ápice da consideração" é conquistado quando o retorno assegura à vontade de poder a possibilidade de expandir sua dinâmica autossuperadora na totalidade do tempo e na inteireza do mundo, dotando o devir de estabilidade e consistência. Assim, a vontade de poder absolutiza sua dinâmica no modo de estruturação da totalidade do ente, produzindo sempre novos valores para que estes condicionem seu sempiterno movimento de autossuperação. Por isso a afirmação de Heidegger:

> Se o ente na totalidade é vontade de poder e, com isso, devir eterno, mas a vontade de poder exige a ausência de metas e exclui o progresso infinito em direção a uma meta em si; se o

---

1411 NF/FP 7 [54]

1412 Cf. N. II, p. 218.

> eterno devir da vontade de poder em suas figuras e em suas configurações de domínio possíveis é ao mesmo tempo limitado porque não pode ser infinitamente de maneira nova, então o ente enquanto vontade de poder na totalidade precisa deixar o mesmo retornar, e o retorno do mesmo precisa ser retorno eterno. Esse "curso circular" contém a "lei originária" do ente na totalidade, se o ente enquanto tal é vontade de poder.
>
> O eterno retorno do mesmo é o modo de o inconstante (aquilo que vem a ser) se tornar presente enquanto tal. No entanto, esse presentar-se se dá na mais elevada dotação de constância (em movimentos circulares), com a única determinação de assegurar a incessante possibilidade do potencializar-se. O retornar, chegar e partir do ente que é determinado como eterno retorno, tem por toda parte o caráter da vontade de poder. Por isso, a mesmidade do mesmo que retorna consiste primeiramente no fato de a cada vez em todo ente o potencializar-se do poder comandar e condicionar, em conseqüência desse comando, uma mesmidade da constituição ente. [1413]

Com o eterno retorno, a vontade de poder mostra-se claramente como subjetividade incondicionada. Nada mais escapa ao seu comando. Tudo que acontece é necessário, para que a vontade de poder se ultrapasse e se lance para a produção de mais uma configuração do ente. Se o poder de comando de uma vontade de poder não suportar a conflitividade do jogo de forças, então, é justo que ela sucumba, para que uma nova determinação do ente se instaure e a dinâmica da vontade de poder siga seu curso. Disto emerge um novo conceito de verdade, segundo a interpretação de Heidegger. Neste conceito, estaria em jogo uma modulação das ideias modernas de representação e certeza. Heidegger é ciente de que Nietzsche, a partir da ideia de valor, reinterpretou o conceito de verdade da tradição como um valor em dissonância com a dinâmica da vontade de poder.[1414] Neste sentido, uma vez que a verdade sempre se identificou com o mundo suprassensível e este sempre foi o portador de uma constância absoluta, ela sempre se situou para além do devir, ao mesmo tempo que sempre condicionou tipos vitais impotentes para ratificarem o caráter autossuperador da vontade de poder. Ao relacionar verdade, representação, certeza, justiça e vontade de poder, Heidegger está, certamente, explicitando algo que não está claro na obra nietzschiana, mas que se coaduna com sua compreensão da relação essencial entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Como vimos anteriormente, a representação não é, para Heidegger, uma mera criação mental de imagens dos entes em geral, por parte do homem. Antes, representar é reapresentar o ser do ente a partir de um prévio ato reflexivo do sujeito do conhecimento, que assegura-se de si como o lugar de determinação do ente a ser conhecido. Ao certificar-se a cada vez de que o sujeito cognoscente é o índice de fundamentação do ser do que se mostra, a verdade das proposições em geral recebe o caráter da *certeza*. Como afirmou Heidegger em "A palavra de

---

1413 Idem.

1414 Cf. CF, 276-277 e N. I, p. 414-425.

Nietzsche 'Deus morreu'": "É inerente à subjetividade, como primeira determinação essencial, que o sujeito representador se assegure de si mesmo, isto é, constantemente também do que por ele é representado enquanto tal. De acordo com tal garantia, a verdade do ente, enquanto certeza, tem o caráter de segurança (*certitudo*)."[1415] A certeza, portanto, é a essência da verdade na modernidade. Ela é uma modulação do conceito tradicional de verdade enquanto adequação ou correspondência entre intelecto e coisa. Tudo que é adéqua-se à auto-certificação do sujeito cognoscente, que antecipa o conhecimento e acompanha-lhe os passos. Assegurado desta dinâmica, o representar é correto. A proposição, agora, está *justificada*. Ela está plenamente de acordo com o modo de determinação da representação. Em outras palavras: "A verdade do ente no sentido da auto-certeza da subjetividade é, enquanto segurança (*certitudo*), no fundo, jus-tificar do re-presentar e do seu representado diante da clareira que lhe é própria." [1416] Disto se depreende que a verdade, na modernidade, tem o caráter da *justiça*. Se a vontade de poder reproduz a dinâmica auto-asseguradora da vontade de poder e, assim, assume sua estrutura representadora, ela será marcada pelo caráter da justiça. A vontade de poder, ao assegurar-se de si como índice de determinação de todas as configurações possíveis dos entes, está sempre certa de si como princípio de configuração da totalidade. Por isso, ela está sempre "justificada no instaurar dos valores."[1417] Tudo que é e pode ser está justificado na vontade de poder, que, engendrando valor, assegura-se de seu movimento autossuperador. Ao mesmo tempo, tudo que se efetiva está correto, pois merece se determinar deste modo, já que se efetivou sob a certificação da vontade de poder. Trata-se, então, de um conceito de justiça *cosmológico*, e não ético ou jurídico. "O que é justo permanece aquilo que é adequado ao que é de direito. Mas aquilo que é de direito determina-se a partir daquilo que é enquanto ente"[1418], ou seja, a partir da vontade de poder, pois esta é o ser do ente. Por isso, é sempre verdadeira a superpotencialização da vontade de poder e o devir que nela se manifesta. Por conseguinte, toda destruição que acompanha o devir e todo comando que determina o jogo agonístico das forças são verdadeiros, porque são justos.[1419] A vontade de poder, portanto, não permite pensar a verdade como adequação entre discurso e estado de fato dos entes, mas, permite pensar a verdade como adequação de todo ente à *justa*

1415 CF, p. 280-281.

1416 Ibidem, p. 281.

1417 Ibidem, p. 282.

1418 Ibidem, p. 284.

1419 Cf. N. II, p. 238-253.

medida de sua dinâmica de realização fornecida pela vontade de poder.

Por fim, Heidegger mostrou que o pensamento da subjetividade incondicionada da vontade de poder exige um novo modo de ser do ser humano. Este modo de ser não pode identificar-se com os modos de ser inerentes à tradição ocidental socrático-platônica. Isto porque tais tipos existenciais por ela fundados assentavam-se em configurações da vontade de poder alienadas de si mesmas, pois, elas pressupunham o suprassensível como supremo valor do mundo. Por isso, no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, Zaratustra afirma: "*Eu vos ensino o além-do-homem*. O homem é algo que deve ser superado."[1420] O além-do-homem surge para Zaratustra justamente porque ele aquiesce plenamente à morte de Deus.[1421] Além disso, Zaratustra é o mestre do eterno retorno e aquele que assumiu a vida como vontade de poder.[1422] Por isso, a palavra "homem", para ele, não significa meramente o ente que somos, um conceito que abarca uma miríade de entes racionais. "Homem" indica aquele que se estrutura sob o comando da tradição metafísica ocidental. Se Deus morreu e a vontade de poder se descerrou como ser de todo ente, é necessário que se supere o homem formado por esta tradição que sofreu sua dissolucão. Nas palavras de Zaratustra: "O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo (...) O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que se pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*."[1423] Em Nietzsche, portanto, o conceito de além-do-homem nasce articulado diretamente com o projeto de transvaloração dos valores. Deste modo, à medida que Nietzsche assume como tarefa refundamentar o mundo a partir da dinâmica mais própria da vontade de poder e de sua articulação com o eterno retorno do mesmo, é necessário repensar o tipo vital humano que se adéqua plenamente ao modo de valoração não niilista como na tradição. O "além" presente na expressão além-do-homem nada mais é que o "para além" do tipo de homem até o presente determinado pela tradição. Disto se infere que Nietzsche pensa esta expressão a partir de dois aspectos. O primeiro aspecto é claramente negativo. Negativamente, este conceito rejeita o tipo de configuração do vivente humano engendrado pela metafísica. O segundo diz respeito à sua faceta positiva. Esta se caracteriza pelo fato de o além-do-homem dizer um "sim" à dinâmica mesma da vontade de poder. Nas palavras de Heidegger:

1420 Za/ZA, Prólogo, 3. (trad. MS modificada)

1421 Cf. Ibidem, Prólogo, 2.

1422 Cf. Ibidem, III, "O convalescente".

1423 Ibidem, Prólogo, 4 (trad. MS)

> O "além" presente no nome "além-do-homem" contém uma negação e designa o escapar e ir "além" do homem até aqui. O "não" intrínseco a essa negação é incondicionado, na medida em que provém do "sim" próprio à vontade de poder e em que diz respeito pura e simplesmente a toda interpretação platônica, moral-cristã em todas as suas modulações abertas e veladas. A afirmação negadora decide, pensando metafisicamente, a história da humanidade em nome de uma nova história.[1424]

Em outras palavras: "O homem cuja essência é a essência que é querida a partir da vontade de poder é o além-do-homem. O querer desta essência que assim é querida tem de corresponder à vontade de poder enquanto ser do ente."[1425] Heidegger preocupa-se com o além-do-homem porque é necessário supor uma configuração do humanidade que dê voz à nova fundamentação do mundo que aparece com Nietzsche. Sem este conceito, não é possível pensar na concretização existencial da transvaloração dos valores. Disto se depreende a seguinte conclusão heideggeriana. O além-do-homem, enquanto tipo vital que se configura em consonância plena com a vontade de poder, aquiesce radicalmente a morte de Deus. Consequentemente, não se pode dizer que ele é o tipo vital que substitui o Deus que morreu. Se assim o fosse, o além-do-homem preservaria o "lugar" de Deus e é justamente isto que é superado com a transvaloração dos valores. Não há mais o lugar ocupado por Deus. Por isso, não há substitutos de Deus. Com a dissolução do suprassensível, não mais como pensar não perpetuação da região ontológica assumida por Deus. Por isso, o homem não pode assumir o âmbito de Deus, o que desconstroi qualquer possibilidade de engendramento de algum tipo de antropocentrismo. Se o além-do-homem conforma-se em plena sintonia com a vontade de poder e se esta é o ser de tudo que é, o além-do-homem é aquele que se articula com a dinâmica de realização do mundo. Ele é a voz "humana" da subjetividade incondicionada da vontade de poder, que não se enraíza no ente humano, mas na totalidade do real. Nas palavras de Heidegger:

> Poder-se-ia, pensando grosseiramente, opinar que o dito diz que o domínio sobre o ente passou de Deus ao homem ou, opinando de modo ainda mais grosseiro, que Nietzsche põe o homem no lugar de Deus. Aqueles que acham isso, pensam a essência de Deus de um modo pouco divino. O homem nunca se pode pôr no lugar de Deus, porque a essência do homem nunca atinge o âmbito essencial de Deus. Muito pelo contrário, de acordo com esta impossibilidade, pode acontecer algo muito mais inquietante, cuja essência quase ainda não começamos a pensar. O lugar que, pensado metafisicamente, é o próprio de Deus, é o sitio da atuação causante e da manutenção de ente como algo criado. Este sitio de Deus pode permanecer vazio. Em vez dele, pode abrir-se um outro sitio, isto é, um sitio metafisicamente correspondente que não seja idêntico nem ao âmbito essencial de Deus nem ao do homem, em relação ao qual, no entanto, o homem alcança uma referencia distinta. O além-do-homem não entra, e nunca entrará, no lugar de Deus, mas o lugar no qual o querer do além-do-homem

---

1424 N.II, p. 222.

1425 CF, p. 289. (trad. modificada)

> entra é um outro âmbito de uma outra fundamentação do ente no seu outro ser. Este outro ser do ente tornou-se entretanto – e isso assinala o começo da metafísica moderna – a subjetividade.[1426]

Com o além-do-homem, portanto, o círculo das cinco palavras fundamentais de Nietzsche está fechado. Pode-se dizer que Heidegger pensa a obra de Nietzsche de modo *sistemático*. Dito sinteticamente, Nietzsche parte do niilismo, que se descerra com a morte de Deus, uma vez que, com esta, o mundo metafísico perde força de persuasão e todo o mundo passa a encerrar-se em suas injunções fenomênicas. Por isso, o mundo aparece a partir do embate entre forças congêneres, formando singulares cujas conformações possuem duração relativa no interior do devir. Esta dinâmica constitui a vontade de poder, que institui valores para que se estabeleça sempre em meio à autossuperação de suas configurações. Como a vontade de poder, para assegurar-se de sua dinâmica, deve voltar-se sobre si antes mesmo de determinar o que quer que seja, ela repete a estrutura auto-posicionadora e auto-asseguradora da subjetividade moderna, porém, sem ser limitada por nada fora de si mesma, o que a transforma em subjetividade incondicionada. Este movimento autorreflexivo permite à vontade de poder disseminar-se sobre todo o mundo e sobre a totalidade do tempo. Por isso, o conceito de eterno retorno do mesmo aparece como horizonte da vontade de poder. Com ele, a vontade de poder integra todo passado, presente e futuro no instante e dispõe da totalidade do real, posicionando-o sob seu comando. Tudo que se dá no mundo é justificado pela vontade de poder. Por isso, a verdade do mundo identifica-se com a justa medida de tudo que é fornecido pela vontade de poder. O homem que se configura existencialmente na justeza da medida fornecida pela articulação entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo é o além-do-homem, o tipo vital humano não niilista, que concretizou em si a transvaloração dos valores metafísicos da tradição. Com esta articulação conceitual, Heidegger compreende a totalidade do projeto filosófico nietzschiano. É a partir desta caracterização que Heidegger perguntará pelo mundo epocal que condicionou Nietzsche e que ganhou voz em sua obra.

6.3 Nietzsche tecnocrata: a voz filosófica do niilismo e da dessacralização do mundo

Os cinco conceitos fundamentais de Nietzsche analisados no tópico anterior nos prepararam o solo para pensarmos o horizonte epocal do qual o próprio Nietzsche é voz. Como tivemos oportunidade de acompanhar, a abordagem heideggeriana da tradição, após a

---

[1426] Ibdem, p. 293 (trad. modificada)

viragem, efetiva-se inicialmente por meio da correlação entre os conceitos filosóficos de um pensador e o acontecimento apropriativo que lhes sustenta. Em outras palavras: importa a Heidegger explicitar o tipo de clareira do seer que sustenta os conceitos fundamentais de um pensador, partindo exatamente destes conceitos, porquanto são eles que acenam para o tipo de relação entre desvelamento e retração do seer que sustenta e possibilita o surgimento destes mesmos conceitos. Posteriormente, Heidegger relaciona a época do seer em jogo nos conceitos fundamentais de um pensador com a história do seer que compõe o Ocidente. Se, como já fora mencionado, a história do Ocidente identifica-se com a história da metafísica, já que ela sempre perguntou pelo ser do ente com vistas à entidade do ente e à diferença irredutível entre seer e ente, então, a abordagem hideggeriana dos pensadores da tradição, em última instância, almeja identificar qual o lugar de determinado pensador na história da metafísica. No que concerne ao pensamento de Nietzsche, Heidegger se interessa por saber como ele se inscreve na metafísica, ou melhor, qual metafísica sustenta Nietzsche. Esta metafísica Heidegger afirma ser em *Nietzsche II* "*metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de poder*."[1427] Esta definição foi anteriormente esclarecida. Ela significa, sobretudo, que, como o pensamento da vontade de poder em unidade com o eterno retorno, Nietzsche consegue pensar em um princípio ôntico que sempiternamente determina as múltiplas configurações entitativa, uma vez que ele, não sendo limitado por qualquer hipóstase ontológica, consegue assegurar-se de si, por meio do movimento autorreflexivo fornecido pelo eterno retorno, determinando tudo que é, foi e será. Isto caracteriza a subjetividade da vontade de poder, que, por não ser nuclear, não é condicionada por nada, senão por si mesma. Justamente isto a caracteriza como subjetividade incondicionada. Apesar desta caracterização do pensamento de Nietzsche possuir radicalidade hermenêutica, ela ainda não põe em jogo o tipo de mundo epocal que a condiciona, o que significa dizer que ela ainda não alcançou seu nível mais originário de questionamento. Que mundo é este? Como ele se caracteriza? Qual a sua relação com a dessacralização do mundo? A resposta a estas questões só pode ser vislumbrado por meio da elucidação da essência da técnica moderna, segundo Heidegger. Isto porque Heidegger, em sua obra tardia, entende Nietzsche como expressão filosófica da técnica. Porquanto esta se estabelece acirrando o esquecimento metafísico da diferença ontológica - ao transformá-lo, como ainda veremos, em abandono do seer -, ela eleva aos estertores o ocultamento da vigência da negatividade constitutiva do acontecimento

---

[1427] N. II, p. 149.

histórico de mundo, o que, como ainda deve ser exposto com mais detalhes, identifica-se com a fuga dos deuses no mundo moderno e contemporâneo. Porquanto o presente tópico objetiva caracterizar o pensamento nietzschiano como voz do niilismo e da dessacralização do mundo, deve-se perguntar inicialmente pelo modo como Heidegger compreende a essência da técnica moderna. Posteriormente, deve-se perguntar pela relação entre o pensamento nietzschiano e a técnica moderna, pelo modo de determinação do acontecimento apropriativo que sustenta a técnica e a obra nietzschiana e, por fim, pela relação entre o Nietzsche tecnocrata, niilismo e dessacralização do mundo. Para tanto, dividiremos este tópico em dois momentos, visando dar conta de todas as etapas do questionamento.

6.3.1 A técnica moderna e o pensamento nietzschiano

A explicitação da relação entre técnica moderna e o pensamento nietzschiano exige um esclarecimento prévio dos principais elementos da compreensão heideggeriana da técnica. Isto pode ser efetivado a partir da caracterização de alguns conceitos básicos da análise heideggeriana da técnica, quais sejam, fundo de reserva (disposição, *Bestand*), composição (*Gestell*) e maquinação (*Machenschaft*). Podemos entendê-los guiando-nos sobretudo pelo ensaio *A questão da técnica*, mas também levando em conta os ensaios *Meditação* e *Contribuições à filosofia* (Do acontecimento apropriativo). Porquanto o primeiro dentre estes escritos contém a abordagem mais detida acerca do tema da técnica moderna, deve-se tomá-lo como fio condutor de nossa investigação. Sabendo da complexidade de elementos em jogo na abordagem heideggeriana da técnica moderna, deve-se deixar claro que a presente abordagem desta temática não possui pretensão de exauri-la, o que equivale a dizer que elucidaremos somente o conteúdo que nos permita compreender a inscrição heideggeriana de Nietzsche no interior do niilismo, ao entendê-lo como voz da dessacralização do mundo. Cabe, então, antes de tudo, perguntar como Heidegger aproxima-se da técnica moderna. Em uma passagem do início de *A questão da técnica*, Heidegger afirma:

> Questionamos a *técnica* e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nosso ser-aí à essência da técnica. Caso correspondamos à essência, estaremos aptos a experimentar o técnico em sua delimitação.
>
> A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. Quando procuramos a essência da árvore, devemos estar atentos para perceber que o que domina toda árvore enquanto árvore não é propriamente uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores. Assim, pois,

a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico.[1428]

A pergunta heideggeriana pela técnica não se identifica com a pergunta pelos entes técnicos. Antes, sua pergunta relaciona-se com a *essência* da técnica. Poder-se-ia, então, supor que Heidegger estaria reinscrevendo um tipo de abordagem metafísica no que concerne à sua investigação da técnica. Tratar-se-ia da busca pela quididade da técnica, pois, na passagem acima, Heidegger compara sua investigação com a pergunta pela essência da árvore, que nada mais é que aquilo que torna toda árvore uma árvore. Ora, como se sabe, justamente isto caracteriza a quididade do ente. Entretanto, a necessidade de se buscar um campo de liberdade com a técnica diz respeito muito mais ao descerramento do horizonte de mostração da técnica. Como ainda veremos, este horizonte nada mais é que o mundo epocal desvelado pela técnica. Deste modo, se Heidegger está querendo se aproximar da técnica a partir da exigência de um tipo de "relação livre" com ela, é porque ele está abandonando as abordagens hodiernas da técnica, por mais óbvias que elas tenham se tornado. Neste sentido, Heidegger apressa-se em dizer que sua aproximação da técnica, que se move na abertura de um campo de liberdade para com ela, afasta de si duas compreensões correntes da técnica. Nas suas palavras: "Todos conhecem os dois enunciados que respondem à nossa questão. Um diz: técnica é um meio para fins. O outro diz: técnica é um fazer do homem. As duas determinações da técnica estão correlacionadas." [1429] Em verdade, são duas compreensões da técnica que podem ser classificadas como compreensão instrumental e compreensão antropológica. Segundo Heidegger, elas se co-pertencem, pois a técnica só pode ser considerada um instrumento que serve a determinados fins, se estes fins são instaurados pelo ente ao qual eles servem: o homem. Ao desvelar um campo hermenêutico necessário para instaurar uma relação livre com a técnica, Heidegger não tem a pretensão de dizer que estas compreensões hodiernas assinaladas não possuem pertinência. Antes, por paradoxal que possa parecer, Heidegger afirma que tais compreensões são *corretas*, mas não *verdadeiras*.[1430] Como afirmou Casanova, a compreensão instrumental e a antropológica da técnica são corretas porque elas traduzem um determinado horizonte interpretativo, que se descerrou no mundo moderno. Neste caso, elas exprimem aquilo que é pré-compreendido no mundo fático moderno, à luz da oposição sujeito/objeto. Entretanto, tal interpretação já se estabelece por meio de um

---

[1428] QT, p. 375-376. Salvo alguma exceção, utilizaremos a tradução de Marco Aurélio Werle. Essa passagem sofreu modificações.

[1429] Ibidem, p. 376.

[1430] Cf. Ibidem, p. 377.

significativo encurtamento interpretativo, já que ela se efetiva a partir do esquecimento da pergunta acerca da medida histórico-vinculativa que possibilita algo assim como a técnica.[1431] É neste sentido que Heidegger afirma que estas duas compreensões usuais da técnica não são *verdadeiras*, apesar de corretas. Como vimos anteriormente, para Heidegger, a verdade identifica-se, em sentido originário, com o desvelamento do horizonte histórico-mundano dentro do qual os entes se manifestam. A verdade não se reduz à adequação entre intelecto e coisa, mas ela é sobretudo o horizonte histórico-mundano possibilitador de toda e qualquer discursividade acerca dos entes em geral. Tal horizonte histórico, como visto, assenta-se na *verdade da essência*, ou seja, na época do seer ou clareira do seer que essencializa o mundo onde todos os entes ganham seu ser. Ao recolocar a pergunta pela técnica, Heidegger se interessa justamente pelo acontecimento histórico de mundo que a determina. Cabe, então, perguntar pela caracterização deste acontecimento. A via de aproximação heideggeriana se dá a partir do modo de aparição do ente que se desvela neste mundo histórico. Uma porta de entrada nesta questão encontra-se na seguinte passagem de *A questão da técnica*:

> O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando deixarmos repousar o olhar sobre este traço fundamental, mostrar-se-á a nós a novidade da técnica moderna.
>
> O desencobrimento que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra em uma pro-dução no sentido da poiesis. O desencobrimento imperante na técnica moderna é uma provocação que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la.
>
> Uma região da terra, em contrapartida, é provocada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não provoca o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semeadura às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento. Entretanto, também a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um tipo que *põe <stellt>* a natureza. Esta preparação põe a natureza no sentido da provocação. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição.[1432]

1431 Cf. CASANOVA, 2006, p.152-153.

1432 QT, p. 381-382. (trad. modificada)

A técnica moderna é um tipo de desencobrimento. Como vimos, desencobrimento, desvelamento e descerramento são expressões utilizadas por Heidegger que indicam o modo originário de acontecimento da verdade. A verdade descerra uma abertura do ente na totalidade. Neste sentido, a técnica também é um desencobrimento do ente na totalidade. O "também" refere-se, no texto, à ideia grega de *téchne*, cujos elementos não serão caracterizados aqui em seus pormenores. Dito sucintamente, a *téchne* grega é um tipo de habilidade que orienta a produção de um tipo de ente que não se produz a si mesmo.[1433] Tal produção nada mais é que um trazer à presença o que estava oculto, liberando o ente para estabelecer sua vigência. Justamente este trazer à presença o que era oculto é um modo de desvelamento. Neste sentido, a palavra grega *téchne*, usada pelos gregos para se referir tanto aos entes artesanais quanto às obras de arte, diz respeito à verdade em seu sentido originário. Adiantando o que ainda será explicitado, neste modo de desencobrimento do ente, a medida orientadora do processo pro-dutivo (poético, como sugere a citação acima) não é outra senão a *ideia* do ente a ser produzido. Aquele que age "tecnicamente", neste sentido, é conduzido por um elemento ontológico que não pode ser produzido, mas que é o pressuposto de toda produção.[1434] Este tipo de desencobrimento não se verifica na técnica moderna. Como assinala o texto acima, o desencobrimento do ente presente na técnica moderna é explicitado pelo conceito de *provocação*. Esta faz a natureza aparecer posicionando-a de tal modo que ela tenha que aceitar um desafio, a saber, "fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal." Consequentemente, o que aparece para o desencobrimento técnico como *natureza* nada tem a ver com a *physis* grega, ou seja, com o ente que, subsistindo por si mesmo, a si mesmo engendra, preservando em seu processo de desdobramento de si o jogo essencial entre manifestação e ocultamento de seu ser.[1435] Para a técnica moderna, a natureza é aquilo que poder fornecer energia. A técnica provoca o ente na totalidade, para que ele se mostre como um manancial de energia a ser explorada. Os exemplos acima de Heidegger são esclarecedores. A técnica moderna não se relaciona com um solo fértil como os antigos camponeses o faziam. Para estes, o solo possuía um mecanismo endógeno que deveria ser auscultado, para que se pudesse plantar e colher de acordo com a temporalidade inerente ao solo. Com a técnica moderna, o campo descerra-se para a indústria de alimentação motorizada

---

1433 Cf. Ibidem, p. 380-381. Cf. também, DUARTE, 2011, p. 125-128.

1434 Cf. Livro X de *A república*, de Platão, e a interpretação heideggeriana acerca da relação entre arte e verdade n'*A república* de Platão em N. I, p. 154-168.

1435 Sobre a questão da *physis* em Heidegger, Cf. DUARTE, 2011, p.125-128; CASANOVA, 2009, p. 194-206; ZARADER, 1998, p. 41-60.

provocativamente. A preparação do solo o posiciona de um modo diferenciado. O solo deve, a partir de fertilizantes e máquinas, dar frutos em um tempo que não é o seu. Suas energias são arrancadas, para que se acelere o resultado do plantio. Isto vale para a extração de minerais da terra, assim como para a relação provocadora com o ar. A técnica moderna arranca as energias dos entes que não se tornariam patentes do modo como ela as expõe, se a *physis* dos entes fosse respeitada em seu ritmo próprio de auto-exposição. Se a técnica posiciona a totalidade dos entes como manancial de energia a ser explorado, é porque eles se desvelam em um modo de ser específico. Que modo de ser é este? Heidegger responde esta questão por meio do conceito de *Bestand*, ou seja, fundo de reserva ou, nas traduções de Duarte, "estoque de reserva ou subsistência."[1436] Como Heidegger caracteriza este conceito?

> Mas que tipo de descobrimento é próprio do que vem à luz através do pôr provocador? Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um pôr e, na verdade, numa tal disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior. O que assim é invocado tem sua própria posição. Nomeamos essa posição de fundo de reserva. A palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente "previsão". A palavra "fundo de reserva" eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desencobrir explorador se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido do fundo de reserva não nos está mais colocado diante de nós como um objeto.[1437]

Para a técnica moderna, a natureza é um fundo de reserva disponível, para que nela se abata a provocação técnica, com o único fim de retirar suas energias. Poder-se-ia, então, supor que a exploração energética da natureza geraria a exaustão desta, impossibilitando-a de ser novamente explorada pela provocação tecnológica. Isto ratificaria uma miríade de catástrofes ecológicas engendradas pela tecnologia contemporânea. Pensa-se, atualmente, que o problema da ecologia está associado às limitações da natureza, que, relacionando-se com máquinas e outros instrumentos tecnológicos à serviço do ideal moderno do progresso, estaria sendo saqueada e exaurida. Ora, é justamente isto que não acontece na técnica moderna. Na citação acima, Heidegger afirma acerca do desencobrimento técnico: "Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um pôr e, na verdade, numa tal disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior." Isto indica que a técnica posiciona de tal modo a natureza que ela sempiternamente deve fornecer sua energia, sem chegar à exaustão. Em citação anterior, Heidegger diz: "O desencobrimento imperante na técnica moderna é uma provocação que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal." Isto mostra justamente que,

---

1436 DUARTE, 2011, p. 129.

1437 QT, p. 383. (trad. modificada)

para a técnica, a natureza deve fornecer incessantemente energia e esta deve ser extraída, processada, armazenada, reutilizada indefinidamente. O processo de exploração energética não prevê termo, pois deve ser sempre recomeçado. Nas palavras de Casanova: "a natureza já precisa estar de antemão de tal modo simplesmente dada que a técnica possa se abater sobre ela, assegurar seu poder por meio desse movimento mesmo e nunca alcançar em momento algum uma estação final."[1438] Por fundo de reserva, portanto, Heidegger compreende o modo de desvelamento da totalidade do ente como manancial de energia inexaurível a ser usado, processado e reutilizado incessantemente pela técnica. Como afirmado anteriormente, *Bestand* também pode ser traduzido por *subsistência*. Esta subsistência nada tem a ver com qualquer ideia de substancialidade. Antes, a subsistência deve ser pensada no sentido de que, para a técnica, a fonte energética que a totalidade do ente é subsiste como tal, a despeito de toda exploração técnica. Trata-se, então, de uma relação de disponibilização da totalidade do ente para que esta sirva de matéria-prima para um processo produtivo ininterrupto. A produtividade identifica-se com o lugar de determinação das configurações dos entes. Justamente isto caracteriza o conceito de *maquinação*. Este conceito conecta-se essencialmente com a ideia de *fundo de reserva*. O que, então, significa maquinação? Uma passagem de *Meditação* e outra de *Contribuições à filosofia* nos ajudam a responder esta questão:

> A *maquinação* é o erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito; e isto de tal modo, em verdade, que está previamente disposto o ininterrupto da contabilização incondicionada de tudo. (…) Agora, porém, a maquinação dispõe do ente enquanto tal no campo de jogo de uma *aniquilação* constante, um campo de jogo que aciona constantemente o ente.[1439]
>
> Maquinação é a dominação do fazer e do que é feito. Só que, nisto, não se tem que pensar na ação, o empreender humano e o seu empreendimento, senão ao contrário, em algo tal que só é possível em sua incondicionalidade e exclusividade sobre a base da maquinação.[1440]

A requisição técnica do ente como um todo o faz aparecer sob o modo de uma massa amorfa a serviço de um processo produtivo sem termo. Tudo que é e pode ser deriva do fazer técnico que transforma o fundo de reserva disponível em configurações entitativas. Isto equivale a dizer que todo ente resulta da maquinação. Este conceito se confunde com o modo de configuração da totalidade do ente no âmbito da requisição provocadora da técnica. Como já afirmado em citação anterior, para a técnica moderna, o ente não se apresenta como objeto

---

1438 CASANOVA, 2006, p. 155.

1439 *Med*. §9, p. 18.

1440 *Contribuições*, § 67, p. 100.

(*Gegestand*) que se contrapõe ao sujeito do conhecimento. Antes, a dicotomia sujeito/objeto não tem lugar em um mundo onde tudo *a priori* não possui determinação ontológica. Para que esta determinação se efetive, é necessário que se instaure um processo produtivo, que engendre alguma conformação entitativa. Este processo é determinado pela maquinação. Ela é o nome que define o tipo de *poíesis* determinante na era da técnica. Nesta era, o fazer produtivo se absolutiza, não havendo nada que o obstaculize. É neste sentido que Heidegger afirma ser a maquinação "o erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito." Todo ente é formado por um processo produtivo, sem que este seja limitado por qualquer instância externa a este mesmo processo. Isto indica uma transformação no modo como inicialmente a filosofia grega pensou a relação entre *téchne* e *poiesis*, entre o saber produtor e a produção propriamente dita.[1441] Como fica evidente no livro X de *A república* de Platão, toda produção orientava-se por algo não produzível. A *idea*, enquanto entidade do ente, aparecia como paradigma da produção do ente. O "técnico" era justamente aquele que sabia orientar-se pela *idea* do ente a ser produzido e conseguia, consequentemente, traduzí-la no ente técnico. Um artesão, por exemplo, para produzir uma mesa, deveria anteriormente ter acesso à ideia de mesa. Caso contrário, o ente a ser produzido não encontraria o princípio orientador da produção, tornando-se inviável seu surgimento. Exatamente como atesta Platão em *A república*:

> - Tomemos, pois, aquele que te aprouver desses grupos de objetos múltiplos. Por exemplo, há uma multidão de camas e mesas.
>
> - Como não?
>
> - Mas, para estes dois móveis, há apenas duas idéias, uma de cama e outra de mesa.
>
> - Sim.
>
> - Não costumamos também dizer que o fabricante dos dois móveis dirige seus olhares para a idéia, um a fim de fazer os leitos e, outro, as mesas de que nos servimos, e assim quanto aos demais objetos? Pois, a idéia mesma, nenhum operário a modela, não é?
>
> - Não, sem dúvida.[1442]

O diálogo acima assinala justamente que todo processo produtivo (poético) necessita de uma medida ontológica previamente determinada para orientar o técnico (ou artista). Na técnica moderna, isto se esvai. Como fundo de reserva, todo real nada é senão algo determinado por intermédio de um processo produtivo. Consequentemente, não há qualquer medida *a priori* que oriente o fazer produtivo. Por isso, o processo de produção

---

1441 Cf. N. I, p. 173-190 e CASANOVA, 2009, p. 221-226.

1442 *Rep*., livro X, 596 a-596 b.

passa a responsabilizar-se pela criação do ser dos entes em geral. Isto se identifica com a mencionada absolutização da produtividade. Dito de modo mais claro ainda: *tudo que é veio a ser, por meio de um processo produtivo que transforma a aformidade do fundo de reserva disponível em configurações entitativas*. Para caracterizar isto, Heidegger vale-se da palavra alemã *Machenschaft*. Como assinalou Casanova[1443], *Machenschaft* significa literalmente *fazeção*. A fazeção diz respeito ao fato de tudo que o ente é, na era da técnica, já sempre é determinado pelo fazer derivado de um processo produtivo. Neste sentido, o ser dos entes veio a ser maquinalmente, o que significa que o que ele é depende da duração de sua respectiva configuração. Ora, como a maquinação depende do fundo de reserva como sua matéria-prima e como o fundo de reserva não se exaure após cada processo produtivo, toda configuração entitativa adveio de um processo deveniente e está em devir. Isto porque, como afirmou Heidegger em passagem acima reproduzida, "a maquinação dispõe do ente enquanto tal no campo de jogo de uma *aniquilação* constante, um campo de jogo que aciona constantemente o ente." A absolutização da maquinação não permite que haja uma configuração da totalidade que sirva de ponto final ou de *télos* para a sua ação transformadora. Como vimos, isto caracteriza plenamente a essência da técnica. Esta dispõe de tudo como matéria-prima (fundo de reserva) para o desdobramento de um ininterrupto processo de produção dos entes em geral. Não se pode, portanto, pensar que a maquinação esteja condicionada por nada, seja uma instância ontológica externa ao fazer produtivo ou um ponto de chegada qualquer que coloque termo a este mesmo fazer.

Se fundo de reserva e maquinação são conceitos relativos ao modo de aparição do ente na totalidade para a técnica moderna, então, como se determina o desvelamento do horizonte mundano de abertura da totalidade do ente? Esta pergunta se faz necessária, uma vez que a totalidade do ente descerra-se sempre para um determinado mundo histórico. Ora, a maquinação e o fundo de reserva caracterizam justamente o modo de aparição da totalidade do ente na era da técnica, mas não respondem pelo acontecimento histórico de mundo ou pelo tipo de essenciação do seer que condiciona a aparição da totalidade do ente. A radicalidade do questionamento heideggeriano acerca da técnica manifesta-se por meio do deslocamento investigativo do modo como a totalidade do ente aparece para a técnica para o modo de descerramento do mundo que determina esta aparição do ente. Este modo de desvelamento do seer é explicitado por Heidegger por meio do conceito de *composição* (*Gestell*). Deve-se,

---

[1443] Cf. CASANOVA, 2009, p. 225.

então, perguntar por este conceito. O que Heidegger entende por composição? De que modo ela caracteriza o modo técnico de desvelamento da totalidade do ente? Duas passagens de *A questão da técnica* nos ajudam a responder estas questões:

> Denominamos agora aquela invocação provocadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto fundo de reserva de composição (Ge-stell).(...)[1444]
>
> Composição significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, provoca para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto composição. Composição significa o modo de desvelar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico. Ao que é técnico pertence, em contrapartida, tudo o que conhecemos como estruturas, camadas e suportes, e que são peças do que se denomina como sendo uma montagem. Esta, contudo, com todo o seu conjunto de peças, recai no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio da composição, mas nunca perfaz esta ou mesmo a efetua.
>
> A palavra "pôr" designa no titulo composição não somente a provocação. Mas ela deve imediatamente guardar a ressonância de um outro "pôr" da qual provém, a saber, guardar a ressonância daquele produzir e ex-pôr que, no sentido da poíesis, deixa vir à frente no descobrimento o que está presente. Este produzir que leva à frente, por exemplo, no erigir de uma estátua no âmbito do templo e o requerer provocador que agora foi pensado são, na verdade, fundamentalmente diferentes e na essência, no entanto, permanecem aparentados. Ambos são modos de desvelar, são modos da alétheia. Na composição acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desvela o real enquanto fundo de reserva. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer.[1445]

As passagens acima ratificam a afirmação segundo a qual a *composição* é o conceito central da compreensão heideggeriana da técnica, visto que ela explicita o modo de desvelamento do seer na era da técnica moderna. Ora, o problema, então, é saber o que Heidegger entende por composição. Inicialmente, a palavra alemã *Gestell* nos dá algumas indicações acerca deste conceito.[1446] O termo *Gestell* é composto pelo verbo alemão *stellen*, cujos significados primários são: colocar, pôr e posicionar.[1447] Ao mesmo tempo, este verbo é precedido na expressão pela partícula "Ge", que, quando posicionada antes de um verbo, indica justamente uma ação pretérita. Por isso, "Traduzida ao pé da letra, *Gestell* significa: o que foi posto, o que foi colocado, o que foi posicionado."[1448] A composição indica justamente um tipo peculiar de posicionamento da totalidade do ente sob o modo do fundo de reserva a ser apropriado pela produção maquinal dos entes. Por isso, as passagens acima falam de uma certa requisição do real. É a composição enquanto modo de desvelamento do seer na era da

---

1444 QT, p. 384. (trad. modificada)

1445 Ibidem, p. 385-386. (trad. modificada)

1446 Sobre o conceito de *Gestell* em Heidegger, Cf. ZIMMERMAN, p. 1990; LOPARIC, 2009; DUARTE, 2011 e CASANOVA, 2009.

1447 Cf. CASANOVA, 2006, p. 157.

1448 Ibidem, p. 157.

técnica que descerra a totalidade dos entes como manancial energético a ser possuído com a finalidade de fornecer a matéria-prima para a produção maquinal dos entes. A composição é, então, um modo de essenciação da verdade. Esta, como vimos, responde pelo desvelamento da totalidade do ente, identificando-se, em última instância, com a clareira do seer, isto é, com um mundo epocal específico, pois somente um determinado acontecimento do seer engendra uma determinada abertura do ente na totalidade. Neste sentido, a composição responde por um acontecimento histórico de mundo. Tal mundo se perfaz por meio da ação pretérita de um certo posicionamento. Ora, posicionar, como visto anteriormente, é a essência da subjetividade moderna. No caso da técnica, esta subjetividade não é condicionada por qualquer núcleo substancial ou por qualquer hipóstase ontológica. Isto porque o modo como a técnica requisita a totalidade do ente, descerrando-a como manancial energético para que sobre ela se abata a produtividade maquinal, estende-se por todos os cantos da real. Como tudo que é e poder ser depende desta requisição, somente no processo maquinal o ente se determina. Consequentemente, se a composição responde pela essenciação do seer responsável por toda maquinação, então, seu modo de posicionamento dos entes não é condicionado por nenhuma hipóstase metafísica. Em outras palavras: o posicionamento técnico não encontra resistência para se assegurar do modo de determinação de tudo que é produzido maquinalmente. Como, então, se determina o posicionamento inerente à composição? Certamente, ele nada tem a ver com aquele referente ao sujeito moderno do conhecimento, que necessita assegurar-se de si como instância ontológica responsável pela determinação de tudo que é. Antes, o próprio Heidegger afirma, em passagem acima reproduzida, que a composição é “aquela invocação provocadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto fundo de reserva”. É a composição, enquanto modo de descerramento do seer, que reúne o homem e o faz requerer a totalidade do ente como fundo de reserva. Consequentemente, não é o homem o lugar de determinação do caráter pretérito da composição. Antes, é o homem que é condicionado por este acontecimento. Trata-se, portanto, de um posicionamento pretérito referente ao próprio acontecimento histórico do mundo técnico. Este mundo se perfaz por meio de um posicionamento prévio de uma certa estrutura ontológica de requisição da totalidade do ente como fundo de reserva para a produção maquinal. A técnica, então, antes de produzir qualquer conformação entitativa, já posicionou a si mesma como lugar de determinação de todas as possíveis requisições da totalidade do ente enquanto fundo de reserva. Por isso, a técnica é a subjetividade do mundo

contemporâneo, porém, ela é uma subjetividade *sui generis*. Não sendo condicionada por qualquer instância ontológica *a priori* determinada, a subjetividade técnica é incondicionada e absoluta. Ela estende seu poder de requisição e produção a todos os matizes do real, determinando as múltiplas configurações entitativas. [1449] Como ela não determina o modo de aparição dos entes somente em um determinado momento, mas configura toda uma época, a composição necessita sempiternamente assegurar-se de si como instância responsável pelo modo de mostração da totalidade do ente. Justamente estas características levam a técnica a posicionar o homem não mais como sujeito, mas, sobretudo, como ente *sujeitado* ao seu modo de determinação. Nas palavras de Heidegger acima reproduzidas: "Composição significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, provoca para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto composição." Como, então, se pode compreender este deslocamento do "sujeito" para a "sujeição"? Um outra passagem de *A questão da técnica* nos auxilia a encontrar a resposta. Nela, Heidegger diz:

> Se agora ainda damos mais um passo para pensar o que é a composição enquanto tal, por onde nos conduzimos? A composição não é nada de técnico, nada de tipo maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desvela como fundo de reserva. Novamente questionamos: este desvelar acontece apropriativamente num além a todo fazer humano? Não. Mas também não acontece apropriativamente *no* homem e, decididamente, não *por* ele.
>
> A composição é o que recolhe daquele pôr que o põe homem para desvelar a realidade no modo do requerer enquanto fundo de reserva. O homem, enquanto alguém assim desafiado, está situado no âmbito essencial da composição. Ele não pode, de maneira alguma, apenas assumir posteriormente uma relação com ela. Por isso, a questão, colocada desta forma, de como devemos entrar numa relação com a essência da técnica sempre surgirá muito tarde. [1450]

O texto acima assinala diversos elementos anteriormente explicitados e acrescenta que a composição, por ser um tipo de acontecimento apropriativo, requisita o homem de um modo peculiar, para que ela desvele a totalidade do ente como fundo de reserva e possa apropriá-lo para a efetivação da produção maquinal das configurações dos entes. Isto indica, inicialmente, que o homem não é responsável pela produção do desvelamento do ente como fundo de reserva. Entretanto, ele é responsável por dar voz a este modo de essenciação do seer que se efetiva na técnica moderna. Neste modo de determinação do mundo, o homem se vê desafiado. Como afirma Heidegger acima: "O homem, enquanto alguém assim desafiado, está situado no âmbito essencial da composição." O desafio da técnica relaciona-se com o posicionamento do próprio homem no interior da composição. Neste caso, o homem já é

1449 Cf. CASANOVA, 2009, p. 231-233.

1450 QT, p. 387 (trad. modificada).

requerido pela técnica do mesmo modo como a composição requer a totalidade do ente, a saber, como fundo de reserva. Em outras palavras: a composição acontece apropriativamente por meio do homem, transformando o próprio homem em fundo de reserva ou matéria-prima a ser utilizada para a perpetuação do poder de estruturação compositiva do real. Este é o grande perigo assinalado por Heidegger em seu ensaio sobre a técnica, no que concerne à essência da própria técnica.[1451] A composição tende a absorver o homem na totalidade de seu modo de realização. O homem passa, então, a ser plenamente subjugado pela composição, afastando-se do caráter histórico do mundo epocal técnico que o orienta, o que equivale a dizer que o homem absolutiza o acontecimento apropriativo do mundo técnico, sem assumir e experimentar a diferença ontológica que determina este mundo. Consequentemente, o homem não se relaciona livremente com a técnica. Esta aparece obnubilada, já que oculta o caráter histórico que é o seu. Disto irrompe a grande ilusão do ser-aí na era da técnica. Porquanto no mundo da técnica todo ente nada mais é que a conseqüência de um processo produtivo, o ser-aí requerido pela composição não encontra nenhuma hipóstase ontológica que limite seu fazer técnico-conformativo. Tudo que o real é parece ser produto daquilo que o ser-aí efetiva com a totalidade do ente. Nada mais pode frear o caráter "poético" das ações humanas. Disto se depreende que o ser-aí, no mundo da técnica, parece assumir o lugar de centro do mundo. Tudo parece girar em torno dele e a totalidade das configurações entitativas parece encontrar nele sua razão de ser. Desprovido de esteios metaempíricos, o mundo da técnica parece sustentar-se no ser-aí. Este seria o fundamento absoluto de tudo que é. Seria isto, portanto, a absolutização do antropocentrismo, que marca toda marcha histórica da modernidade. Ora, é justamente esta compreensão que estamos chamando de ilusão presente ao mundo da técnica. Apesar de o ser-aí inerente ao mundo técnico acreditar ser ele o sujeito fundador dos entes em geral, é ele sujeitado pela composição, pois esta o transforma em fundo de reserva para que se perpetue o processo maquinal de conformação dos entes em geral. É por isso que Heidegger, no ensaio *A superação da metafísica*, chega a falar de "matéria-prima 'homem'", que beneficia "a produção técnica da possibilidade incondicionada de tudo fabricar."[1452] O ser-aí, no mundo da técnica, é sempre cativo da subjetividade incondicionada da composição, mesmo que, ilusoriamente, ele se considere como centro de determinação de tudo que é. Com estas informações, conquista-se o solo necessário para que se entenda por que Heidegger

---

1451 Cf. Ibidem, p. 389-390.

1452 EC, p. 83. Utilizamos aqui a tradução de Márcia Schuback. Cf. também CASANOVA, 2006, p. 158.

compreende, após a viragem, o pensamento em consonância com a técnica moderna. Cabe, então, perguntar agora, para encerrar o presente tópico da investigação, como Heidegger inscreve os conceitos fundamentais no interior do acontecimento técnico de mundo.

A composição responde, segundo o pensamento heideggeriano, pelo tipo de essenciação do seer que condiciona os múltiplos comportamentos do ser-aí contemporâneo. Isto significa dizer que a composição é o acontecimento apropriativo responsável pelo mundo atual. Tudo que o ser-aí é e pode ser é orientado pela técnica moderna. A composição, portanto, é o fundamento que "domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era."[1453] Ora, apesar de Heidegger assinalar que todos os fenômenos da era técnica estão orientados pela medida ontológica fornecida pela composição, há fenômenos privilegiados que dão voz a esta medida epocal. Exatamente isto se manifesta no pensamento nietzschiano, segundo a interpretação heideggeriana após a viragem. Seus conceitos fundamentais são expressões da medida técnica estruturadora do mundo contemporâneo. A relação entre Nietzsche e a técnica não está explícita na obra de Nietzsche e Heidegger assinala que isto mesmo não seria possível, pois Nietzsche não coloca em jogo a diferença ontológica que determina o mundo epocal que é o seu, o que equivale a dizer que ele pensa a totalidade do ente absorvido no mundo técnico que é o seu. Deve-se, então, a partir das considerações anteriores acerca dos conceitos fundamentais de Nietzsche e da técnica moderna, perguntar pelo modo como Heidegger os entrelaça.

Dentre os cinco conceitos fundamentais de Nietzsche, segundo a interpretação heideggeriana após a viragem, é evidente que os principais são a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo. Isto não somente pelo fato de algumas vezes Heidegger reduzir sua menção a Nietzsche ao citar somente estes dois conceitos[1454], mas, sobretudo, pelo fato de os demais conceitos nietzschianos valorizados por Heidegger (niilismo, justiça, além-do-homem) dependerem, segundo sua interpretação, totalmente destes dois conceitos. É justamente a partir deles que fica claro por que Heidegger interrelaciona Nietzsche e técnica moderna. Como vimos, Heidegger interpreta a vontade de poder a partir do acento no seu elemento autossuperador ou deveniente. Vontade de poder é sempre, para Heidegger, movimento de superpotencialização de sua dinâmica plasmadora das múltiplas configurações entitativas.

1453 CF, p. 97.

1454 Um exemplo disto encontra-se no ensaio *A essência do niilismo*. Cf. EN.

Como jogo agonístico das forças, a vontade de poder instaura uma configuração entitativa de duração relativa no interior do devir. Por isso, a vontade de poder necessita plasmar valores porquanto estes são condições vitais que fornecem uma medida por meio da qual o singular pode conservar-se através da elevação de si mesmo. Esta elevação identifica-se com a apropriação de novas forças na malha vital do singular. Isto equivale a dizer, segundo a terminologia heideggeriana anteriormente exposta, que a elevação acontece, quando a vontade de poder consegue posicionar o real sob o seu comando. Comandar é colocar o real a serviço da dinâmica autossuperadora da vontade de poder. Por meio dos valores, a vontade de poder requisita a totalidade do real, que se identifica com os demais centros da vontade de poder (forças), a manifestar-se como um campo disponível para que seu movimento autossuperador sempre se desdobre. Por isso, Heidegger afirma, em "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'", que a autossuperação da vontade de poder (ou seu aumento de poder) "nunca é possível onde não se tiver mantido um fundo de reserva (*Bestand*) enquanto algo assegurado."[1455] Em outras palavras: a agonística das forças é o fundo de reserva, isto é, um manancial inesgotável de matéria-prima para que a vontade de poder, por meio dos valores por ela engendrados, possa sempiternamente sobre este fundo se abater e perpetuar seu movimento autossuperador, superpotencializando seu poder de comando e de produção das diversas configurações entitativas. Já esta consideração assinala que Heidegger entende que a relação entre vontade de poder e valor nada mais é que a voz filosófica da relação essencial entre fundo de reserva e maquinação na técnica moderna. Como vimos, para a técnica moderna, a natureza é um fundo de reserva a ser continuamente provocado pela requisição técnica. A cada requisição, a técnica produz múltiplas configurações entitativas de duração relativa. Como não há hipóstases metafísicas que sustentam os entes, tudo que eles são e podem ser se reduz às produções maquinais da técnica. [1456] A maquinação refere-se, portanto, ao caráter produtivo da técnica em relação às múltiplas configurações dos entes. Somente porque a técnica descerra a totalidade do ente como fundo de reserva, ela pode sempiternamente produzir tudo o que o ente é e condicionar tudo o que ele pode ser. Se Nietzsche deu voz ao mundo técnico, seus conceitos de vontade de poder e valor são operativos em um mundo onde o ente desvela-se por meio do binômio fundo de reserva/maquinação. Por isso, Heidegger pôde aplicar à dinâmica autossuperadora da vontade de poder o conceito de fundo de reserva e pôde pensar a

---

1455 CF, p. 265 (trad. modificada)

1456 Sobre o poder de determinação da maquinação e sua relação com o pensamento de Nietzsche, Cf. N. II, p. 13.

produção de valores como criação de configurações de duração relativa dos entes em geral. Assim, a declaração nietzschiana da morte de Deus, enquanto supressão do mundo suprassensível na determinação do real, é a voz do pressuposto ontológico para a maquinação, pois esta, por responder pela factibilidade da totalidade do ente, não encontra nenhuma instância ontológica metafísica (suprassensível) que limite seu poder de determinação. Ora, mas o que o eterno retorno do mesmo tem a ver com a técnica? E como entender a relação entre composição e o pensamento nietzschiano?

Conforme vimos, o eterno retorno é o conceito nietzschiano que responde pela articulação entre vontade de poder e totalidade temporal. No instante, o que foi, o que é e o que será se articulam. Tal articulação não se refere-se ao tempo desvinculado do modo de ser do real. Antes, o eterno retorno articula a totalidade do mundo no instante. Neste sentido, o eterno retorno sintetiza a totalidade das configurações passadas, presentes e futuras da vontade de poder no instante. Consequentemente, ele é responsável por estender o poder de comando da vontade de poder por todos os matizes do real em todo seu arco temporal. A vontade de poder torna-se absoluta com o eterno retorno. Nada foge ao seu poder de determinação. Isto estabiliza a vontade de poder enquanto instância responsável por produzir o ser de todo e qualquer ente, ao mesmo tempo que fornece constância ao seu movimento autossuperador, uma vez que nada pode obstaculizar o desdobramento de sua dinâmica, pois não há nada no real que já não seja expressão da vontade de poder. Assim, o eterno retorno decide que o que retorna é a reconquista do movimento autossuperador da vontade de poder. Ao mesmo tempo, se, com o eterno retorno, a totalidade do que é, foi e será nada mais é que vontade de poder, no retorno do movimento autossuperador, nada se perde no devir, pois o devir não indica desgaste, algo que passa e se deteriora, desaparecendo no fluxo da passagem. Como o eterno retorno congrega a totalidade do tempo e a totalidade das configurações da vontade de poder, todo devir recupera o que passou, no que é, em direção ao que será. Isto assinala que, com o eterno retorno, a vontade de poder retorna sobre si e posiciona-se como lugar de determinação de todo real. No eterno retorno, em outras palavras, está em jogo a dinâmica de auto-asseguramento da vontade de poder. Como afirma o próprio Heidegger em *A essência do niilismo*: “Uma vez que a vontade quer a si mesma enquanto o comando, ela quer o mesmo em cada um de seus diversos objetos. À medida que ela quer a si mesma, ela sempre retorna a si, de cada vez, no mesmo.”[1457] Este retorno sobre si, que em alguns lugares

[1457] EN, p. 192.

Heidegger exprimirá no conceito de *vontade de vontade*,[1458] assegura à vontade de poder o caráter do subjetividade incondicionada. Tal subjetividade, como vimos, por não possuir suportes substanciais, é constituída pelo esquema auto-assegurador da subjetividade moderna: antes de querer o que quer que seja, a subjetividade precisa ter querido a si mesma como lugar de determinação de todo ente que por ela será posicionado. Com o eterno retorno, a vontade de poder conquista para si a estrutura reflexiva da subjetividade moderna. Antes de produzir, por meio dos valores, o ser do que quer que seja, a vontade de poder já se assegurou de si como instância responsável por determinar a totalidade do ente. Por isso, não importa tanto o que a vontade de poder posiciona, mas importa sobretudo o fato de que ela sempre requisitará tudo como fundo de reserva no qual maquinalmente ela se abaterá, porque ela anteriormente assegurou-se de si como lugar de posicionamento da totalidade. Como a vontade de poder, sustentada pelo eterno retorno, sempiternamente desdobra seu movimento autossuperador, não há muito valor no que é posicionado, pois o valor desta dinâmica recai no fato de a vontade de poder sempre lançar-se para além do que fora posicionado, para adquirir mais poder de comando da totalidade, ou seja, o valor está justamente na autossuperação ou no movimento projetivo da vontade de poder, garantido pelo eterno retorno do mesmo. Ora, esta dinâmica é operativa no interior da composição técnica.

A composição responde, em última instância, pelo modo de essenciação do seer na era tecnológica. É a composição, portanto, que desvela a totalidade dos entes como fundo de reserva para a produção maquinal. Por causa da composição, os entes são sempiternamente provocados e produzidos em suas configurações mais diversas. Isto significa dizer que a composição assegura que a totalidade do ente sempre será requisitado como fundo de reserva e sempre será produzida maquinalmente. Como vimos, a *Gestell* identifica-se com a subjetividade incondicionada que determina a era da técnica. Ela determina a totalidade do real a partir do asseguramento de um certo posicionamento prévio. A composição, antes de desvelar a totalidade do ente como fundo de reserva a serviço da produção maquinal, já posicionou a si mesma e já assegurou-se de si como instância responsável pelo posicionamento de tudo que é. Isto assinala um certo movimento autorreflexivo da composição e a autonomização do esquema posicionador da totalidade do ente. Consequentemente, não importa tanto o que a composição posiciona, ou seja, qual configuração entitativa ela engendrou, mas importa, sobretudo, que tudo que foi, é e será

[1458] Isto fica explícito, por exemplo, no ensaio “A superação da metafísica”. Cf. EC, p. 61-86.

posicionado está sempre condicionado pela composição. Por outro lado, a composição sempre se projeta para além de cada configuração posicionada, para conquistar mais poder, no que concerne aos posicionamentos entitativos seguintes.[1459] É justamente neste horizonte hermenêutico que se torna operativa a articulação nietzschiana entre vontade de poder e eterno retorno. Esta é voz do eterno retorno da composição sobre si mesmo e na sempiterna manutenção da requisição exploradora da totalidade da natureza como fundo de reserva a serviço da produtividade maquinal. A conexão entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, que não é evidente na obra de Nietzsche [1460], expressa tão-somente o retorno da composição sobre si e a autonomização da subjetividade incondicionada da técnica moderna. Isto significa que o pensamento nietzschiano explicita filosoficamente a dinâmica do mundo contemporâneo determinado pelo acontecimento apropriativo da técnica. Consequentemente, a interpretação heideggeriana de Nietzsche, após a viragem, o transforma em voz da tenocracia moderna. Em outras palavras: *o Nietzsche de Heidegger, após a viragem, é efevivamente um tecnocrata*. Justamente por isso, Heidegger o conceberá como niilista e como expressão de um mundo dessacralizado. Tais considerações devem orientar, no próxima tópico, a presente investigação.

6.4 O Nietzsche metafísico: niilismo, onto-teo-logia e dessacralização do mundo

As considerações precedentes prepararam o caminho para que possamos entender por que Heidegger considera Nietzsche a voz contemporânea do niilsimo e da dessacralização do mundo. Como visto no último tópico, as palavras fundamentais de Nietzsche expressam filosoficamente o horizonte epocal da técnica moderna, que responde pelo modo como o seer descerra a totalidade do ente na contemporaneidade. Justamente este desvelamento do seer, do qual Nietzsche é uma voz privilegiada, é niilista por excelência e, consequentemente, é expressão da dessacralização do mundo. Porquanto é nossa tarefa primária nesta seção da presente investigação a confrontação com a caracterização heideggeriana de Nietzsche como niilista e dessacralizador de mundo (após a viragem, é claro), deve-se, no presente tópico, a partir das considerações precedente e de outras que devem ainda ser explicitadas, expor

---

[1459] Este elemento inerente à composição fica claro em N.I, p. 13, onde Heidegger relaciona aumento de poder e maquinação, ambos conceitos condicionados pela composição.

[1460] Cf. EN, p. 192.

sinteticamente como Heidegger inscreve Nietzsche em um acontecimento niilista específico de mundo. Para isto, alguns novos elementos do pensamento tardio de Heidegger devem ser levados em conta. Heidegger não posiciona o pensamento nietzschiano no interior do niilismo aleatoriamente. Antes, tal inclusão pressupõe uma compreensão peculiar do termo niilismo, que se difere radicalmente dos modos como Nietzsche entende este termo em sua obra. Como ainda veremos, Heidegger compreende o niilismo como o modo de determinação do acontecimento histórico-metafísico de mundo que determina essencialmente o Ocidente. O Ocidente se perfaz por meio de um projeto histórico caracterizado pela metafísica. A variação de suas épocas históricas – ou melhor, historiais – é somente o desdobramentos de mundos metafísicos diversos responsáveis pela abertura do ente na totalidade. O niilismo caracteriza justamente o modo como a metafísica acontece apropriativamente desvelando a totalidade do ente. Da especificidade deste tipo de acontecimento histórico de mundo advém a dessacralização de mundo. Tal dessacralização confunde-se com o esquecimento da diferença ontológica e com a perversão de sua essência, pois a metafísica pensará a diferença entre ser e ente, mas tomando como medida o ente enquanto tal e não a diferença irredutível entre seer e ente. Neste sentido, a metafísica passa a pensar o ser do ente como fundamento último do ente e como elemento comum em determinados grupos de ente. Esta forma de pensamento da metafísica a caracteriza como essencialmente onto-teo-lógica. Entra em cena, portanto, a figura metafísica de Deus, como condição de pensabilidade dos entes em geral. Como este Deus emerge do esquecimento da diferença ontológica, ele é voz da dessacralização do mundo. Ao mesmo tempo, como este Deus determina toda metafísica e todos os mundos históricos da história do Ocidente, ele também está presente na era da técnica, concomitantemente, no pensamento de Nietzsche. Ora, isto perece contradizer radicalmente o pensamento do próprio Nietzsche, que, além de ter decretado a morte de Deus, desconstruiu a possibilidade de se pensar o mundo por meio de fundamentos últimos. Como, então, Heidegger pôde considerar Nietzsche ontoteólogo? A resposta se encontra na dicotomia *essentia/existentia*, que Heidegger passa a considerar essencial para se compreender o modo de ser da metafísica como tal. Ao inscrever o binômio vontade de poder/esterno retorno do mesmo na dicotomia *essentia/existentia*, Heidegger encontra uma justifica para considerar Nietzsche ontoteólogo. Ele é a voz de um Deus metafísico sem transcendência metafísica. Isto não somente inscreve o Deus metafísico no mundo da técnica, mas, sobretudo, considera que o Deus metafísico preserva-se intacto mesmo quando o pensamento não lança mão de

instâncias suprassensíveis, para pensar o modo de estruturação do mundo. O que aqui está sendo afirmado sucintamente deve ser a seguir desenvolvido, ainda que sem pretensões de esgotar toda sua complexidade. Isto impõe a delimitação de um percurso a ser seguido. Dividiremos, assim, o presente tópico em dois momentos, a saber: 6.4.1 – Nietzsche niilista: a expressão do abandono do seer no fim da metafísica; 6.4.2 – Nietzsche, onto-teo-logia e fuga dos deuses: a voz filosófica da dessacralização do mundo.

6.4.1 Nietzsche niilista: expressão do abandono do seer no fim da metafísica

O caráter niilista do pensamento de Nietzsche identifica-se plenamente com o sentido metafísico que lhe é determinante. Em outras palavras: Nietzsche é niilista porque é metafísico. O problema é justamente entender que tipo de niilismo é inerente ao seu pensamento, pois a metafísica que estrutura o pensamento nietzschiano possui uma especificidade dentro da história do Ocidente. Ela é expressão de um determinado acontecimento apropriativo. Como já dito, a metafísica é sempre um acontecimento apropriativo desapropriado de si ou, na expressão de Heidegger, "*O acontecimento da apropriação como acontecimento da desapropriação*."[1461] Tal desapropriação diz respeito ao obscurecimento da tensão entre terra e mundo, tensão este que salvaguarda o abismo da diferença do seer inerente à diferença ontológica. Nietzsche, portanto, é uma voz peculiar do acontecimento apropriativo desapropriado de si. Ela produziu seus conceitos em consonância plena com o obscurecimento da diferença ontológica. A peculiaridade de sua metafísica só pode, portanto, ser pensado se levarmos em conta as vicissitudes históricas da metafísica na história ocidental. Como vimos, tal tipo de interpretação, que remete o pensamento de um filósofo da tradição à história de onde ele provém, faz parte do *passo de volta* e da *confrontação*, que orientam a lida heideggeriana com a história do pensamento. Nesta lida com o pensamento nietzschiano, três conceitos aparecem como essenciais, quais sejam, acontecimento apropriativo, primeiro início e fim da metafísica. Para Heidegger, Nietzsche se insere na história do Ocidente porque, de um modo peculiar, leva adiante o tipo de acontecimento apropriativo que funda o primeiro início da história do Ocidente, consumando-o da época do fim da metafísica. Se Nietzsche é niilista porque é metafísico, então, para se compreender como ele se determina como niilista, é necessário caracterizar, ainda que

[1461] *Med.*, § 88, p. 257.

sucintamente, o que Heidegger entende por primeiro início e por fim da metafísica. A partir desta caracterização, teremos conquistado o solo necessário para que se entenda por que Nietzsche, segundo Heidegger, é niilista. Como, então, entender o primeiro início do pensamento ocidental?

Heidegger entende por primeiro início, sobretudo, o horizonte metafísico que se desvela com o pensamento pré-socrático, que determina o nascimento da filosofia enquanto metafísica[1462]. Dito de outro modo: o primeiro início diz respeito à ambiguidade do acontecimento apropriativo que funda a possibilidade do projeto histórico ocidental[1463]. Por um lado, ele pode ser tematizado por meio da menção ao conceito pré-socrático de *physis*; por outro, seu entendimento só se efetiva plenamente, se for mencionada a ruptura da tensão originária entre desvelamento e velamento no pensamento pós-socrático, ruptura esta já condicionada pelo pensamento pré-socrático. Como, então, Heidegger compreende o conceito grego de *physis*? Até onde ele condiciona o pensamento metafísico posterior? Em um texto presente em *Introdução à metafísica*, Heidegger diz:

> Pois *physis* significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo repousa. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. É a presença dominante, ainda não dominante ainda não dominada pelo pensamento. Nesse domínio, o presente se apresenta como ente. A vigência de um tal domínio só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: *aletheia* (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo como um mundo! Só através do mundo o ente se faz ente. [1464]

O texto acima deixa claro que Heidegger compreende a *physis* pré-socrática a partir de sua ligação essencial com o conceito também grego de *alétheia*. Neste sentido, *physis* indica um movimento de desencobrimento do ente. A *physis* indica a abertura do domínio dentro do qual o ente pode mostrar-se como tal. Como este domínio se desoculta, ele não está previamente dado. Antes, ele deve ganhar sua vigência por meio da superação de um ocultamento inicial no qual está encerrado. Como diz Heidegger: “A vigência de um tal domínio só se instaura a partir do ocultamento.” Como vimos, Heidegger não entende a verdade como simples adequação entre o discurso e o estado de fato dos entes ao redor do homem. A verdade é, originariamente, a condição de possibilidade de todo e qualquer discurso acerca dos entes em geral, pois ela se refere, sobretudo, ao descerramento do campo

---

1462 A identidade entre filosofia e metafísica na obra tardia de Heidegger, que no presente trabalho não poderá ser tematizada em seus pormenores, pode ser encontrada, dentre outros escritos, em FFTP.

1463 Cf. *Contribuições*, § 95.

1464 IM, p. 89 (trad. modificada)

fenomenológico de mostração da totalidade do ente. Neste sentido, a verdade só pode estar conectada com o conceito de mundo. Isto porque Heidegger compreende o mundo justamente como o horizonte de descerramento da totalidade do ente. Por isso a afirmação de Heidegger acima: "*aletheia* (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo como um mundo! Só através do mundo o ente se faz ente." A *physis* descreve o movimento de essenciação do mundo e o seu repousar em meio à sua aparição. Como afirmou Casanova: "Heidegger fala, assim, em verdade, sobre a *physis* como um emergir, mas liga simultaneamente esse emergir com um determinado autoestabelecimento, com a instauração de uma medida vinculadora em meio ao que emerge." [1465] Ao mesmo tempo, a *physis* salvaguarda o lugar de onde ela emergiu, a saber, o velamento (ocultamento). Ela preserva, portanto, em si mesma a tensão inerente ao acontecimento de mundo, que descerra o campo de manifestação do ente na totalidade. Neste sentido, como pertinentemente observou Zarader, há três determinações da *physis*, para Heidegger.[1466] Uma se refere ao desocultamento do ente. Neste caso, Heidegger assinala o fato de a *physis* deixar os entes aparecerem segundo um determinado modo. A segunda determinação da *physis* enfatiza justamente a vigência da ocultação no acontecimento do desvelamento. Neste caso, está em jogo para Heidegger, na *physis* pré-socrática, o fato de o acontecimento de mundo estar sendo pensado em unidade com a retração do seer no abismo de sua diferença. A *physis* salvaguarda a co-pertença de descerramento e retração no acontecimento de mundo. A terceira determinação refere-se ao enlaçamento entre as duas anteriores, o que significa que Heidegger pensa o desvelamento do ente a partir da unidade entre velamento e desvelamento do seer. Nas palavras de Zarader:

> Façamos um balanço. Estamos de posse de *duas* determinações da *physis*: uma segundo a qual ela é eclosão; a outra, segundo a qual ela é a relação da eclosão com a ocultação. Eis que, agora, Heidegger deixa entrever, como enigma supremo, o que é indispensável chamar uma nova determinação, segundo a qual a *physis* seria o laço entre as duas precedentes, ou seja, simultaneamente, o puro desvelamento (I determinação) e a relação desvelamento-velamento (II determinação). Ora a dificuldade provém de que Heidegger define a essência da *physis* como sendo constituída, ora pela *segunda determinação*, ora pela *laço entre a primeira e a segunda*.[1467]

Ora, o que está em jogo nessa caracterização heideggeriana da *physis*? Por que ela é importante para compreender a história do Ocidente? Ainda que os gregos não explicitem os

---

1465 CASANOVA, 2009, p. 189.

1466 Cf. ZARADER, 1998, p. 59.

1467 Idem. Nesta mesma página, a autora relaciona *physis* e seer.

elementos ontológicos vislumbrados por Heidegger no conceito de *physis*, pode-se dizer que o que interessa a Heidegger neste conceito é o fato dele deixar vir à luz os principais aspectos da dinâmica mesma de realização do acontecimento apropriativo. Na *physis*, o desvelamento do mundo (e do ente que nele se dá) assinala o processo de essenciação do seer e a vigência de sua retração em meio ao descerramento do mesmo mundo. Justamente isto se identifica quase que completamente com o acontecimento apropriativo. Como vimos, este conceito explicita o acontecimento histórico de mundo, a gênese do si mesmo do ser-aí, além da relação entre retração do seer em meio ao desvelamento do ente na totalidade. Embora Heidegger não enfatize a gênese do si mesmo do ser-aí em meio à dinâmica da *physis*, o que importa a ele é sobretudo assinalar que, inicialmente, o Ocidente não se determina pelo ocultamento da relação entre velamento e desvelamento do seer na formação histórica do mundo. Isto significa afirmar que, primeiramente, o Ocidente não é determinado pelo acontecimento apropriativo da desapropriação de si. A dinâmica do *Ereignis* estava de algum modo presente na *physis* pré-socrática. Por isso a afirmação de Casanova: " é importante frisar uma vez mais que Heidegger compreende o primeiro início como acontecimento apripriativo, isto é, como um acontecimento oriundo da tensão entre abertura do ente na totalidade e retração do ser no abismo de sua diferença." [1468] Mas, se, por um lado, o conceito de *physis* é importante para Heidegger para mostrar que a dinâmica do acontecimento apropriativo manteve sua tensão originária entre desvelamento e retração do seer no início da história ocidental, ele também deixa claro a condição de possibilidade da perda desta tensão no desenvolvimento ulterior dessa história. Em outras palavras: a dinâmica da *physis* deixa entrever o porquê do desenvolvimento da metafísica como marca essencial dos mundos epocais que compõem a história do Ocidente. Neste sentido, há uma ambiguidade na análise heideggeriana do conceito grego de *physis* e de todos os demais que integram o pensamento pré-socrático. Por um lado, ela deixa vir à luz a dinâmica do acontecimento apropriativo; por outro, ela também deixa vir à luz a condição de possibilidade do surgimento do acontecimento apropriativo desapropriado de si mesmo como acontecimento determinante dos mundos epocais do Ocidente. Como, então, a *physis* condiciona o modo de determinação do pensamento metafísico pós-socrático? Como este se caracteriza? Uma passagem da obra *Meditação* nos encaminha a resposta destas questões:

> *Physis* como presentação emergente deixa "ser" o ente como um tal. Ela cunha a partir de sua

[1468] CASANOVA, 2009, p. 188.

> essência o ente e o transforma no subsistentemente presente e, por isso então, experimentado a partir do acesso a ela (na pro-dução re-presentativa), no presente à vista, no que-se-encontra-diante, em si recolocado e colocado – *hypokeímenon*.
>
> *Physis* como presentação emergente traz a si mesma para o interior de sua abertura, aberta por ela mesma e dela distintiva. Assim, ela torna os entes – o ente a cada vez de tal e tal modo, que aparece lá e quando aparece – *diferenciáveis* entre si e, nesse caso, pura e simplesmente com respeito ao ser. Essa *deferenciação* tem imediatamente a cunhagem: ser – o pre-cedente em relação ao ente e, assim, o que é comum a todo ente (*koinón*) – *génos* em geral: enti*dade*.[1469]

O *physis* "deixa 'ser' o ente como tal." Como acontecimento da verdade, a *physis* deixa livre o campo de descerramento do ente na totalidade. No entanto, seu movimento de essenciação do seer acaba se estabilizando. Isto porque o acontecimento de mundo não possui um devir sem travas. Antes, ao se determinar historicamente um mundo, este mundo possui certa estabilidade, o que o leva a manter a aparição da totalidade do ente em uma determinada configuração. Isto abre a possibilidade de que possamos nos ater justamente não somente ao movimento de presentificação do ente, mas à presença mesma do ente já manifesto no interior do campo de manifestação da totalidade. O acento passa do movimento de essenciação do seer para o que se dá em meio ao campo por ela descerrado. Consequentemente, o jogo entre desvelamento e velamento é perdido de vista em nome da visualização do ser do ente enquanto tal. Ainda que o conceito de *physis* possa acentuar a clareira do seer, esta é concebida verbalmente, o que indica a vigência de um certo movimento de desocultamento do próprio seer. Com a ênfase cada vez maior no *que* aparece em detrimento do movimento de aparição da totalidade, a estabilidade do mundo perde sua referência ao elemento a ela refratário, que subtrai do mundo qualquer possibilidade de estabilidade absoluta. Ora, se o ente passa a ser concebido sem a clara remissão ao jogo ontológico entre desvelamento e velamento do seer, abre-se, então, o campo para o questionamento da estabilidade do ente sem referência à diferença ontológica. Isto porque a aparição do ente não apresenta volatilidade. Antes, todo devir assinala a permanência de algum elemento constantemente presente. Este elemento não mais possui ligação com o acontecimento do seer, mas refere-se ao ente enquanto tal. Justamente isto aparece na citação acima quando Heidegger afirma que a *physis* "cunha a partir de sua essência o ente e o transforma no subsistentemente presente e, por isso então, experimentado a partir do acesso a ela (na pro-dução re-presentativa), no presente à vista, no que-se-encontra-diante, em si recolocado e colocado – *hypokeímenon*." Esta questão só pode ser compreendida, se levarmos em consideração que a essência da *physis* pensada por

---

[1469] *Med*., § 107, p. 305.

Heidegger na gênese do ser simplesmente à vista identifica-se com o fato assinalado de que a *physis*, por causa de seu jogo entre velamento e desvelamento, abre o espaço para que se pense o campo de aparição do ente não mais remetendo a clareira do seer ao abismo da diferença. Assim, a constância do ente, que funda-se originariamente na estabilidade do mundo, passa a ser vislumbrada no interior do próprio ente. Elementos ônticos passam a responder pela aparição e pelo devir das injunções fenomênicas dos entes. Estes elementos passam a ser a *physis* dos entes, pois respondem pela sua emergência e estabilidade. Por ser responsável pela estabilidade e por sustentar o devir dos fenômenos ônticos em geral, esta *outra physis* passa a responder pelo fundamento dos entes e pela causa de sua perpetuação. É isto que a faz ser uma simples presença à vista ou o que há de "subsistentemente presente" no real. Cabe, aqui, perguntar, antes de continuar a investigação, pelo modo como Heidegger pensou o surgimento histórico desta instância subsistentemente presente no Ocidente. Como fica claro em sua obra tardia, é a partir de Platão e Aristóteles que Heidegger pensa a dissolução da unidade entre desvelamento e velamento inerente à *physis*, ao mesmo tempo que pensa o surgimento do pensamento metafísico que concebe a *physis* a partir da diferenciação entre uma instância ontológica subsistentemente presente e outra deveniente.[1470] Para os propósitos deste tópico, cabe sinteticamente apresentar somente o modo como Platão caracteriza a *physis* por meio do conceito de *idea*, segundo o entendimento heideggeriano. Neste sentido, cabe ressaltar antes de tudo, uma observação de Heidegger acerca da relação entre *physis* e *Ideia*, presente em *Introdução à metafísica*:

> De fato, não se poderá negar, que a interpretação do ser, como *idea* resulte e provenha da experiência fundamental do ser como *physis*. Trata-se, como dizemos, de uma consequência necessária da essenciação do seer, como *aparecer nascente*. Nisso não vai nada de afastamento e mesmo de decadência do princípio. Certamente que não!
>
> Se, porém, o que é uma conseqüência essencial, for elevado à condição de essenciação e passar, assim, a ocupar o lugar da essenciação, o que se há de pensar então? Então se instaura a decadência, que, por sua vez, frutificará conseqüências particulares. É o que aconteceu. O decisivo não é ter sido caracterizada a *physis* como *idea* mas a *idea* se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do seer.[1471]

Esse texto deixa claro uma ambiguidade fundamental que atravessa a caracterização heideggeriana da relação entre *physis* e *idea*. Primeiramente, Heidegger assinala o fato de a *idea* não ser a decadência da *physis*, mas a consumação de seu movimento essenciador. Pode-se entender isto a partir da consideração do fato de Heidegger entender a *idea* como "a

---

1470 Cf. CASANOVA, 2009, p. 198-206.

1471 IM, p. 202 (trad. modificada)

consistência da *physis*."[1472] A *physis* possui uma dimensão de consistência, uma vez que seu movimento de essenciação se encaminha em direção à estabilização da manifestação da totalidade do ente. Uma vez que o seer se desvela, um modo de descerramento da totalidade do ente se estabelece e ganha certa fixidez, no sentido de uma estabilidade historicamente determinada. Disto advém a constância do ente. A ideia inicialmente diz respeito a esta constância e estabilidade inerentes à *physis*. Por outro lado, o texto acima assinala uma certa decadência no modo mesmo de manifestação desta constância. Tal modificação assinala a desvinculação da constância em relação ao movimento de essenciação da *physis*, ou seja, Heidegger pensa, em um segundo momento, a *ideia* a partir da autonomização da constância do ente ante o processo de desvelamento do mundo. Justamente isto está claro na caracterização heideggeriana de Platão. Em Platão, a ideia passa a referir-se ao princípio ontológico constantemente presente, que fundamenta e causa a aparição dos fenômenos em geral. É neste sentido que a ideia passa a ser imposta como "a interpretação única e exclusiva do seer." O que Heidegger entende, neste sentido, por *idea* pode ser visto na seguinte passagem de *Introdução à metafísica*:

> A palavra *idea* significa o visto no visível, o viso que alguma coisa oferece. O que se oferece é o aspecto, *eidos*, do que vem ao encontro. O aspecto de uma coisa constitui aquilo em que ela, como dizemos, se nos apresenta, se nos pro-põe e, como tal, está diante de nós; é aquilo em que e como tal, ela está presente, o que significa aqui, para os gregos, aquilo em que e como tal, ela é. Tal ser é a consistência do que surgiu e brotou *a partir de si mesmo*; é a consistência da *physis*. Por outro lado, esse ser-presente do consistente é, ao mesmo tempo, considerado a partir do homem, o proscênio do que se apresenta a partir de si mesmo; é o perceptível. No aspecto, o presente, o ente, se faz presente em sua qualidade e modalidade. É percebido e assumido. Está na posse de um tomar. É o que se tem nessa posse. É a presença disponível do presente: *ousia* (...)
>
> Assim, a ideia constitui o ser do ente. *Idea* e *eidos* se empregam aqui num sentido mais amplo, não só para o que se vê com os olhos do corpo, mas para tudo que se pode perceber. O *que* um ente é reside em seu aspecto, o qual, por sua vez, apresenta (deixa *fazer-se presente*) esse "o que" é a quididade.[1473]

A *idea* responde pela visibilidade do ente. Ela é, portanto, o que permite *ver* algo como tal ou qual. Neste sentido, a *idea* tem o caráter de *eidos*, isto é, a *idea* é o aspecto do ente, não no sentido de ser um elemento contingente em sua estruturação. O aspecto não é, aqui, sinônimo de fisionomia, ou seja, não tem a ver com os contornos "externos" do entes. O aspecto é, como *idea*, o elemento que deixa aparecer o ente naquilo que ele é. Nas palavras de Heidegger: "O aspecto de uma coisa constitui aquilo em que ela, como dizemos, se nos

---

1472 Ibidem, p. 202.

1473 Ibidem, p. 201 (trad. modificada)

apresenta, se nos pro-põe e, como tal, está diante de nós; é aquilo em que e como tal, ela está presente, o que significa aqui, para os gregos, aquilo em que e como tal, ela é." Justamente o *eidos*, neste caso, "é a consistência da *physis*." Ele nasce da dinâmica da *physis*, do momento de sua estabilização. Entretanto, como anteriormente assinalado, a *idea* autonomiza-se desta dinâmica e torna-se a instância ontológica subsistentemente presente no ente. Esta instância responde pelo ser do ente, uma vez que é ela funda sua aparição e estrutura seus múltiplos elementos. Esta transformação na compreensão do modo de aparição do ente nasce do esquecimento da relação estrutural entre velamento e desvelamento no processo de determinação do campo de manifestação do ente na totalidade. É por isso que Heidegger, na passagem acima, identifica *ideia*, *eidos* e *ousia*. A *ousia*, como se sabe, aparece como palavra fundamental, sobretudo, no pensamento de Aristóteles. Heidegger a traduz por *Anwesen*, isto é, por *presença*. Tal presença não se reduz à simples aparição fortuita do ente, mas diz respeito ao elemento previamente determinado, que responde pela identidade do ente e, por isso, pode ser considerado como presentificador daquilo que o ente efetivamente é. Como sugere o texto acima, *idea*, *eidos* e *ousia* respondem pelo *que* do ente, ou seja, pela sua quididade. Como estes conceitos assinalam a quididade do ente, eles deixam transparecer uma nova diferença ontológica: aquela que distingue a presença constante e o âmbito dos fenômenos devenientes, que pode ser tipificada por meio dos binômios essência/aparência, substância/acidente, ser/devir, sensível/suprassensível, dentre outros. O real, em outras palavras, passa a ser pensado à luz de uma dimensão ontológica não deveniente e outra deveniente: a primeira assume o "lugar" do fundamento e a outra do fundamentado. Como presente em duas passagens da *Metafísica* de Aristóteles:

> Ora, se não existisse nada além das coisas individuais, não haveria nada de inteligível, mas tudo seria sensível, e não haveria ciência de nada, a menos que se sustentasse que a sensação é ciência. Além disso, não haveria nada de eterno e de imóvel (dado que todas as coisas sensíveis se corrompem e estão em movimento); mas se não existisse nada de eterno, também não poderia existir o devir. De fato, é necessário que o que advém seja algo, e é necessário que também seja algo aquilo do qual ele deriva, e que o último desses termos não seja gerado, dado não ser possível um processo ao infinito e dado ser impossível que algo se gere do não-ser.[1474]

> Se além das coisas sensíveis não existisse nada, nem sequer haveria um Princípio, nem ordem, nem geração, nem movimentos dos céus, mas deveria haver um princípio do princípio, como se vê nas doutrinas dos teólogos e de todos os físicos.[1475]

Esses textos de Aristóteles são paradigmáticos porque acenam para a necessidade de se

---

1474 *Met*., 999b 3 - 6

1475 Ibidem 1075 b 24 - 27.

supor um elemento ontológico responsável pela sustentação do ente em meio ao devir. Este elemento, como sabido, é a *ousia*. Ela é justamente a presença constante que subjaz ao ente e torna inteligível o devir de seus acidentes. Sem a presença constante deste elemento, não há como se desdobrar o devir dos fenômenos em geral. Ora, com a diferenciação ontológica entre *ousia* (*idea* ou *eidos*) e superfície fenomênica, se estabelece uma divisão entre ser e aparência. O ser do ente será identificado com a presença constante e todos os demais elementos ontológicos estarão submetidos ao poder de determinação ontológico da *ousia*. Agora, uma outra relação entre desvelamento e velamento se instaura. Na aparição do ente, o seu ser enquanto presença constante tende a encobrir-se; o que se mostra primeiramente é a aparência, ou seja, o conjunto de elementos ontológicos não essenciais do ente. Consequentemente, a assunção da *ideia* ou *ousia* como ser do ente obscurece a diferença ontológica propriamente dita. O seer não mais se determina como elemento refratário a toda essenciação de mundo. Antes, ele pode ser acessado por meio de um adentramento intelectivo no seio dos entes. Em outras palavras: o seer não mais se vela no abismo de sua diferença. Antes, o ser é o fundamento estável do ente. [1476] O que se vela é a *ousia* e o que se desvela é a aparência do ente. Com esta transformação da diferença ontológica, surge a metafísica enquanto pensamento que pergunta pelo ser do ente em detrimento do seer enquanto tal, ou seja, a metafísica pergunta pela entidade do ente e não pelo seer enquanto seer. Ao mesmo tempo, esta transformação assinala o primeiro início da filosofia. A história da filosofia passa a identificar-se com a história da metafísica. Cabe, então, perguntar: o que isto tem a ver com Nietzsche, se ele não pensou o real a partir da suposição de qualquer presença constante que se identifique com o suprassensível? Por outro lado, deve-se perguntar qual a relação entre metafísica e niilismo e como se pode pensar Nietzsche como niilista, se ele foi o pensador da transvaloração dos valores.

Como visto anteriormente, a metafísica não foi somente identificada com o pensamento que pergunta pela entidade do ente em detrimento do seer enquanto tal. Todo questionamento já é condicionado por um determinado mundo epocal, ou seja, todo questionamento se estabelece no interior de um determinado acontecimento apropriativo. Isto fez com que

---

[1476] No que concerne à perda da dinâmica da *physis* e à assunção da *idea* como fundamento do ente, Casanova afirma: "Ao invés do desvelamento do ente na totalidade em sintonia com o ocultamento da *physis* em si mesma, um ocultamento que suporta justamente a vigência do que a si mesmo engendra, nós temos agora uma apreensão do âmbito de desvelamento como o âmbito da mera aparência, assumida agora como o que propriamente não é, e uma determinação positiva do espaço de retração como o espaço de uma presença de ordem mais elevada, a presença do sumamente ente." CASANOVA, 2009, p. 205.

Heidegger reinscrevesse o conceito de metafísica no interior da dinâmica mesma do acontecimento apropriativo. Como a metafísica emerge da modificação do modo de ser da *physis* e como esta deixa vir à luz a co-pertença de desvelamento de mundo e retração do seer, a metafísica nada mais é que um tipo de acontecimento apropriativo que se determina obscurecendo a tensão originária entre mundo e terra ou entre desvelamento e velamento do seer, pois a dinâmica da *physis* identifica-se com a dinâmica do acontecimento apropriativo. A metafísica, portanto, como já afirmado, nada mais é que o acontecimento apropriativo da desapropriação de si. E o que isto tem a ver com Nietzsche? Nietzsche é a voz filosófica de um tipo específico de acontecimento apropriativo desapropriado de si. Esta especificidade se identifica com o fato de a metafísica de Nietzsche não ser mais a metafísica da presença, mas a *metafísica da ausência*. Como afirmou Casanova: "O que temos aqui não é mais a constituição de uma metafísica da presença, na qual o ser é sempre desconsiderado em sua diferença ontológica e assumido como uma presença de uma ordem mais elevada." O que acontece agora é outra experiência: "o fim da metafísica envolve a supressão de toda e qualquer presença do ser e a redução do todo do ente a um nada de presença."[1477] Este nada de presença não se refere ao fato de não haver mais ente algum na época do fim da metafísica. Antes, a *metafísica do nada* diz remete-se ao fato de que todo ente, para ser o que é, não é fundamentado por qualquer tipo de instância ontológica suprassensível. O "nada" aqui mencionado relaciona-se com a ausência de *ousiai* na estruturação dos entes. Com isso, ainda há o primado do ente sobre o ser, mesmo que este primado não encontre nenhum mundo substancial que sustente o devir dos fenômenos. Esta nadificação da substancialidade ratifica a nadificação do seer enquanto tal. Isto caracteriza o conceito heideggeriano de niilismo. Na sua definição:

> Para o nosso pensar, contudo, tornou-se pelo menos mais claro um traço da essência do niilismo. A essência do niilismo assenta na história segundo a qual, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, nada se passa com o próprio seer e a sua verdade, de tal modo que a verdade do ente enquanto tal vale para o seer, porque a verdade do seer fica de fora.[1478]

Niilismo é a "história segundo a qual, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, nada se passa com o próprio seer e a sua verdade, de tal modo que a verdade do ente enquanto tal vale para o seer, porque a verdade do seer fica de fora." Como esta história se identifica

---

1477 CASANOVA, 2009, p. 207.

1478 CF, p. 302 (trad. modificada)

com a metafísica, o niilismo, segundo Heidegger, é o modo de determinação da metafísica.[1479] Ora, o que caracteriza o niilismo e a metafísica não é a mera menção aos suportes substanciais dos entes em geral. Metafísica e niilismo nada mais são que a história do obscurecimento da verdade do seer. Como o seer só se dá na sua retração no abismo da diferença, a metafísica e o niilismo identificam-se com o obscurecimento da diferença ontológica ou com o obscurecimento da tensão entre mundo e terra, tensão esta que sustenta toda essenciação do seer. O niilismo e a metafísica nietzschiana só podem ser compreendidos, se os conceitos fundamentais de Nietzsche forem compreendidos como vozes do obscurecimento da verdade do seer. A articulação destes conceitos deixa vir à luz a metafísica da ausência (nada de substancialidade) inerente à época do fim da metafísica. Como, então, isto se determina? Como vimos, Heidegger compreende o pensamento nietzschiano, após a viragem, a partir da absolutização da vigência da vontade de poder, na produção das configurações de todos os entes. Para que a vontade de poder se posicionasse como princípio de estruturação dos entes, Nietzsche teve que assumir plenamente a crise dos suportes metaempíricos na fundamentação dos entes em geral. Isto equivale a dizer que Nietzsche só pensou a vontade de poder como ser do ente, porque assumiu o imperativo da morte de Deus, que se confunde com a dissolução do poder normatizador do mundo suprassensível na estruturação do mundo. Disto se infere que a vontade de poder não pode ser pensada como fundamento metafísico dos entes. Ela caracteriza a "lógica" da superfície fenomênica. Todo fenômeno nada mais é que um arranjo específico de centros de força de duração relativa no interior do devir. Todo ente, então, para ser o que é, deve empreender um combate perpétuo para conquistar o direito de comandar a estruturação das configurações dos entes. Para que isto se efetive, a vontade de poder produz valores que dispõem do real para que ele seja um campo de perpetuação do comando da vontade de poder. Assim, a vontade de poder, por meio dos valores produzidos, conquista-se sempre em meio ao movimento de autossuperação em "direção" à conquista de mais poder. Ao mesmo tempo, a vontade de poder, para assegurar-se plenamente de que ela determina tudo que é, estende-se para a totalidade do tempo, através do eterno retorno, que sintetiza, no instante, passado, presente e futuro. Consequentemente, o eterno retorno absolutiza a vontade de poder, que passa a retornar eternamente sobre si para assegurar-se de que ela é o princípio de determinação de tudo que foi, é e será. Nada, portanto, é obstáculo para a vontade de poder, porque tudo que acontece já se manifesta na dinâmica da vontade de

---

[1479] Cf. Ibidem, p. 302, onde Heidegger diz: "Contudo, na sua essência, a metafísica é niilismo."

poder. Por isso, a unidade entre vontade de poder e eterno retorno justifica todo real, em todas as suas configurações. Isto assinala que, com o eterno retorno, Nietzsche conquista constância para o devir da vontade de poder. O devir então ganha, em sentido nietzschiano, caráter de ser (permanência, estabilidade). A superpotencialização da vontade de poder não encontra travas e o devir, por paradoxal que seja, encontra estabilidade. Ao mesmo tempo, toda estabilidade das configurações dos entes, por possuir duração relativa, passa a ser um valor de segunda grandeza, pois toda vez que o ente se estabiliza, ele prepara o caminho para o desdobramento da autossuperação. Neste sentido, pode-se falar em dois tipos de estabilidade da vontade de poder, segundo a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Uma é referente ao próprio devir, enquanto Nietzsche pensa a estabilidade do movimento autossuperador da vontade de poder. A outra refere-se à estabilidade relativa das configurações dos entes em meio ao devir da vontade de poder. Ora, Heidegger percebe neste pensamento que a absolutização da vontade de poder efetiva-se em detrimento do acontecimento da verdade do seer. Neste pensamento, portanto, com o seer, nada há. Em outras palavras: Nietzsche é a voz do caráter niilista da metafísica da qual ele mesmo faz parte. Mas esta metafísica, como já dito, possui sua peculiaridade. Ela identifica-se com o que Heidegger chamou de fim da metafísica. Como se deve compreender esta metafísica?

A compreensão do fim da metafísica está diretamente ligada ao conceito de abandono do seer. Por sua vez, o abandono do seer acirra o esquecimento do seer, que caracteriza as primeiras configurações da metafísica no Ocidente. No que concerne ao esquecimento do seer, um texto de *Meditações* nos assinala suas principais características:

> Ele (o seer – nossa observação) parece ser mantido afastado precisamente em toda metafísica, pois *ela* (a metafísica) pergunta efetivamente acerca d*o ser* do ente, mas não pergunta sobre o ser e esquece, assentada no ente *em sua entidade*, justamente o ser e sua verdade. O que a metafísica coloca em questão (a entidade), é retido por ela na ausência de necessidade que não deixa vir à tona um questionamento do ser e de sua verdade. [1480]

Seria irresponsável afirmar que a metafísica se esquece do ser, sem levar em conta o fato de que ela sempre perguntou pelo ente e esta pergunta sempre se referiu de algum modo ao ser. A pergunta por excelência da metafísica grega, por exemplo, é “tì tó òn”: que é o ente? Neste sentido, os gregos se moveram pela pergunta pelo ser do ente, o que rejeita, à primeira vista, a afirmação segundo a qual a metafísica não põe a questão do ser. Entretanto, para Heidegger, a metafísica, ao perguntar pelo ser do ente, posiciona esta questão orientando-se

---

[1480] *Med*., § 102, p. 297.

pelo ente, em detrimento do seer em sua diferença irredutível em relação ao ente. Dito de outro modo, ratificando o que foi anteriormente dito: a metafísica pergunta pelo ser do ente ou pela entidade do ente e não pelo ser enquanto tal. Assim, "*ela* (a metafísica) pergunta efetivamente acerca d*o ser* do ente, mas não pergunta sobre o ser e esquece, assentada no ente *em sua entidade*, justamente o ser e sua verdade." Ao colocar esta questão, como visto anteriormente, a metafísica metamorfoseia o sentido da diferença ontológica. O ser passa a confundir-se com o núcleo subsistentemente presente na estruturação do ente. Ele se esconde no interior da sua superfície fenomênica. A diferença ontológica agora é entre ser e aparência e não mais entre seer e ente. Ora, se a metafísica posicionou deste modo a pergunta pelo ser do ente em seu início, no seu fim, a pergunta mesma pelo ser do ente é abandonada, pois a metafísica não mais pensa nenhum suporte substancial dos entes em geral. Isto significa dizer que, no fim da metafísica, há um efetivo abandono do seer. O que Heidegger entende por abandono do seer pode ser entendido a partir da refeência a uma passagem decisiva de *Contribuições à filosofia*:

> O abandono do ser é o fundamento e, portanto, também, a determinação essencial mais originária daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo. E pouco logrou ele, com suas forças, ao forçar o ser-aí ocidental a uma meditação acerca deste niilismo. Muito menos está a esperança de que esta época traga uma vontade para saber sobre o fundamento do niilismo. Ou deveria provir deste saber apenas a claridade sobre o "fato" do niilismo?
>
> O abandono do ser determina uma época singular na história da verdade do seer. É a época do seer, do largo período de tempo, em que a verdade se torna reticente de dar claridade ao seu ser mais próprio. O tempo do perigoso passar ao largo ante qualquer decisão essencial , o tempo da renúncia da luta por medidas. [1481]

Esse texto já abre o campo para uma reta compreensão do conceito de abandono do seer em Heidegger. Ele começa afirmando que o abandono do seer "é o fundamento e, portanto, também, a determinação essencial mais originária daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo." Como vimos, para Heidegger, o niilismo nietzschiano se caracteriza por afirmar a dissolução do poder vinculador dos valores metafísicos da tradição. O suprassensível, neste sentido, perde força de estruturação da cultura ocidental como um todo. O niilismo, deste modo, assinala a derrocada no modo mesmo a tradição ocidental pensou o ser do ente. Não é mais possível, portanto, pensar o real por meio de qualquer cisão metafísica, o que destroi a possibilidade da tradição reduzir a diferença ontológica ao binômio ser/aparência. Isto porque como o niilismo emergente da morte de Deus, não há como supor

---

[1481] *Contribuições*, p. 92-93.

instâncias ontológicas subsistentemente presentes na fundamentação dos entes. Tudo que é já está patente na superfície fenomênica. Se o início da metafísica esqueceu-se do seer porque pensou o ser do ente como simplesmente presente, agora, nem mesmo o ser do ente pode ser pensado, pois não há como pensá-lo, já que não há possibilidade em se supor a existência de hipóstases metafísicas como fundamento dos entes. Se o esquecimento inicial do ser por parte da metafísica ainda fazia alguma menção ao ser, agora, o seer e o ser do ente foram sumariamente eliminados do pensamento. Por isso, a afirmação de Heidegger: " O abandono do ser determina uma época singular na história da verdade do seer. É a época do seer, do largo período de tempo, em que a verdade se torna reticente de dar claridade ao seu ser mais próprio." O abandono do seer é uma época da história do seer, história esta que se identifica com a história do Ocidente, porque ele se estabelece na era da técnica e ganha voz especialmente na filosofia de Nietzsche.[1482] Ser, neste sentido, é sempre um momento fugaz das configurações de duração relativa dos entes. Em outras palavras: o ser é um momento do devir, pois ele identifica-se com a estabilidade de um arranjo da superfície fenomênica, que será desconstruído, para a superpotencialização da subjetividade incondicionada da vontade de poder/eterno retorno e da composição técnica. Assim, o seer, que acontece apropriativamente e se retrai no abismo da diferença, abandona o mundo técnico-nietzschiano e tudo que o real é passa a se reduzir às injunções dos entes. Como afirmou Heidegger: " O que é abandonado e por quem? O ente pelo seer, que pertence a ele e só a ele."[1483] Na essenciação técnica do seer, todo real identifica-se com as múltiplas configurações de duração relativa dos entes e o seer mesmo é abandonado pelo pensamento, porque ele mesmo abandonou o ser-aí em meio aos entes. Nesta época, a metafísica alcança o seu fim. Por quê? Qual é o fim da metafísica? A resposta a esta questão pode ser encontrada em duas passagens de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* acerca do fim da filosofia, que significa neste escrito o mesmo que metafísica:

> Que dizemos nós quando falamos do fim da filosofa? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cassação de um processo, quando não como ruína e impotência. Pelo contrário, quando falamos do fim queremos significar o acabamento da metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido de que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. (...)
>
> Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos estas possibilidades de maneira muito estreita enquanto apenas esperamos o desdobramento de

---

1482 Esta relação pode ser vislumbrada em toda segunda parte de *Contribuições*. Cf. *Contribuições*, p. 85-121.

1483 *Contribuições*, p. 90.

> novas filosofias do estilo até agora vigentes.[1484]
>
> O fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu.[1485]

O fim da filosofia identifica-se, segundo as passagens acima, com o fim da metafísica. O que Heidegger entende como "fim" nada tem a ver com as noções de término ou finalidade. A metafísica não chega ao fim porque ela não mais existirá ou então porque ela consumará a sua essência, não mais podendo desdobrar a si mesma. Fim é, para Heidegger, "acabamento, a concentração nas possibilidades supremas." As possibilidades supremas da metafísica são alcançadas por meio da técno-ciência.[1486] Como já assinalado, a técnica moderna, cuja essência determina a ciência, segundo a compreensão de Heidegger, posiciona os ente por meio da composição. Esta nada mais é que a subjetividade incondicionada que posiciona todo ente como fundo de reserva fornecedor de matéria-prima a serviço da maquinação produtora das múltiplas configurações dos entes. Ela se estende por todo Ocidente, determinando o modo como os povos relacionam-se com a totalidade dos entes. Ora, mas por que a tecno-ciência assinala o fim da metafísica? De acordo com o que tivemos a oportunidade de ver, a composição se perfaz a partir da redução de todo real à sua superfície fenomênica. Neste caso, a subjetividade incondicional da composição não abre espaço para que nada fuja de seu poder de estruturação do todo. Por isso mesmo, nenhum elemento ontológico é refratário à sua dinâmica. Consequentemente, o seer, refratário ao ente e desveledor do mundo onde todo ente se dá, é maximamente obscurecido e a metafísica, enquanto pensamento do ente como tal, reduz-se plenamente ao âmbito ôntico, sem vislumbrar nada que escape de suas injunções. Isto porque, como afirmou Heidegger: "A consumação da metafísica erige o ente no abandono do ser."[1487] A técno-ciência, então, enquanto consumadora da metafísica, abandona maximamente o seer. Ora, se Nietzsche é a voz filosófica do mundo da técnica, então, seu pensamento se determina no interior do fim da metafísica. Nele, a metafísica encontra o campo necessário para patentear suas possibilidades supremas, possibilidades estas que se identificam plenamente com o abandono do seer. Como

---

1484 FFTP, p. 66-67.

1485 Ibdem, p. 69.

1486 A compreensão heideggeriana da ciência não será aqui tematizada. Deve-se, no entanto, dizer que a ciência não é anterior à técnica, mas participa de sua essência, ainda que possua diferenças em relação à técnica. Neste sentido, a ciência é marcada essencialmente pela *objetidade* dos entes. A objetidade refere-se ao modo moderno de posicionamento dos entes, que necessita do asseguramento prévio do sujeito posicionador para se estabelecer. Cf. CF, "A época da imagem de mundo" e EC, "Ciência e pensamento do sentido."

1487 N. II, p. 363.

isto se determina, não é, agora, difícil de se entender.

A compreensão heideggeriana de Nietzsche, após a viragem, o inscreve no interior da essenciação técnica de mundo. Neste sentido, os conceitos fundamentais de Nietzsche são operativos dentro do horizonte técnico-epocal de descerramento dos entes. Como seus conceitos fundamentais referem-se, em última instância, à vontade de poder e esta estrutura a superfície ôntica como um todo, Nietzsche é a voz filosófica do abandono do ser porque com ele tudo o que o real é nada mais é que uma configuração de duração relativa no interior do devir. Enquanto superpotencialização da vontade de poder, o devir é soberano, pois ele inscreve o ser como valor de segunda grandeza, estabilizando a constância do devir sem referencia a qualquer elemento ontológico metaempírico. Por isso Heidegger afirma, em *Introdução à metafísica*, com o intuito de assinalar a experiência do ser no tempo da técno-ciência: "Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses 'conceitos supremos' como ser, 'a última fumaça da realidade evaporante'. Quem se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande erro!"[1488] A vaporização do ser em Nietzsche, na passagem citada por Heidegger de *O crepúsculo dos Ídolos*, refere-se ao mundo suprassensível e a todos os conceitos a ele vinculados. Nietzsche fala da evaporação do ser para destacar que o que é consistente ontologicamente é justamente o mundo fenomênico. Para ele, o mundo do "ser" é somente um momento do devir dos fenômenos. Como já dito, o ser indica a estabilidade relativa do ente no interior do devir da sua vontade de poder. Para o mundo técnico, "faz sentido" dizer que o ser é vapor e uma ilusão. A soberania do devir torna irrelevante toda estabilidade, pois o que permanece sempre é o devir enquanto superpotencialização da vontade de poder. Para esta última, todo real (jogo de forças) nada mais é que um fundo de reservas a ser requisitado para que haja produção incessante (maquinal) de configurações entitativas. Tudo que o real é nada mais é que o que é posicionado pela subjetividade absoluta da vontade de poder/eterno retorno. Ora, esta dinâmica eleva a metafísica às suas máximas possibilidades. Não mais remetida a nenhum elemento ontológico suprassensível, a vontade de poder abandona por completo a questão da diferença ontológica, mesmo a diferença ontológica provinda da metafísica em seu primeiro início. Consequentemente, Nietzsche acirra o niilismo ocidental, uma vez que, nele, com o seer mesmo nada há. Não há no pensamento nietzschiano, segundo a compreensão de Heidegger, nada que seja refratário ao "mundo dos entes". Se a metafísica e o niilismo se

---

[1488] IM, p. 63. A passagem de Nietzsche citada por Heidegger encontra-se em GD/CI, "A 'razão' na filosofia", §2.

caracterizam por deixar o seer em sua diferença em relação a todo ente de lado, com Nietzsche, tanto a primeira quanto o segundo são plenamente alijados, pois o ser nem mesmo é considerado como mundo suprassensível, o que seria ainda supor algum elemento refratário ao campo ôntico do real. Em Nietzsche, portanto, metafísica e niilismo chegam ao seu acabamento.

6.4.2 Nietzsche, onto-teo-logia e fuga dos deuses: a voz filosófica da dessacralização do mundo

O caminho percorrido até presente momento mostrou tão-somente que Nietzsche, por ser a voz filosófica do mundo da técnica, inscreveu-se no acabamento da metafísica e no niilismo comtemporâneos. Disto se infere que Nietzsche corroborou o abandono do seer, por alijar do seu pensamento até a compreensão metafísica da diferença ontológica, compreensão esta que entende o ser como presença constante e o ente imediatamente manifesto como aparência. Abandonando o ser como presença constante, Nietzsche afasta de seu pensamento maximamente a tensão entre mundo e terra, que se descerra em cada acontecimento apropriativo. Assim, a metafísica nietzschiana, por ser a voz filosófica da técnica, obscurece plenamente o acesso do pensamento ao seer. Ora, tais considerações, ainda que sumamente relevantes para os propósitos deste capítulo, ainda são insuficientes para caracterizar Nietzsche como voz filosófica da dessacralização do mundo. Para que isto se evidencie, faz-se mister considerar, ainda que sucintamente, alguns elementos da obra tardia heideggeriana referentes à metafísica. Estes elementos conectam diretamente metafísica e dessacralização do mundo. São eles: onto-teo-logia, dicotomia *essentia/existentia* e fuga dos deuses. Por onto-teo-logia, Heidegger compreende o caráter de toda e qualquer metafísica. Consequentemente, a metafísica nietzschiana é onto-teo-lógica, o que significa, como veremos, que Nietzsche de algum modo leva adiante o Deus da tradição metafísica. Como Nietzsche declara explicitamente a morte de Deus, sua onto-teo-logia não se identifica plenamente com a da tradição. Para que se pense esta inscrição heideggeriana de Nietzsche no interior da onto-teo-logia, é necessário considerar a dicotomia *essentia/existentia*, que estrutura toda metafísica. Por meio desta dicotomia, Heidegger deixa claro por que ele pensa Nietzsche como onto-teó-logo. Por fim, porquanto Nietzsche é a voz filosófica do mundo tardo-moderno, seu pensamento deflagra o que Heidegger, certamente influenciado por Heinrich Heine, entende

por “fuga dos deuses.” Deve-se a seguir desdobrar o percurso de pensamento sintetizado aqui. Neste sentido, cabe, primeiramente, perguntar: o que Heidegger entende por onto-teo-logia? Até onde este conceito fornece um elemento interpretativo essencial para se compreender o pensamento de Nietzsche? Um trecho do ensaio “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” ajuda-nos inicialmente a compreender o que Heidegger entende por onto-teo-logia:

> A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante do totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.[1489]

O fato de Heidegger acima caracterizar a metafísica como o pensamento que “pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral” não é novidade. Como vimos, a metafísica, em última instância, refere-se a um modo de determinação da dinâmica do acontecimento apropriativo. Este acontece desapropriado de si mesmo. Por isso, o pensamento metafísico remete-se ao ente sem relacioná-lo com a diferença ontológica que funda todo mundo histórico. Isto abre o campo para o pensamento investigar o ser do ente em detrimento do seer enquanto tal. Por este motivo, ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica, como vimos, inquire a entidade do ente, ou seja, aquilo que faz o ente ser tal qual ele é. Como o ser do ente identifica-se com um elemento simplesmente presente que sustenta o ente, o ser do ente sempre situa-se para além do ente particular, possuindo, portanto, alguma universalidade. Ainda que materialmente o ser do ente sustente *um* determinado ente, formalmente, o que há de presença constante no ente sustenta uma pluralidade de entes. Basta pensar, por exemplo, em conceitos como matéria e forma, que se manifestam de um modo particular em cada ente, no entanto, todo ente sublunar, no caso do aristotelismo-tomista, é determinado pela relação matéria/forma. Isto também se verifica com os conceitos de substância, idea, sujeito etc. Todo ente aparece a partir destas categorias e conceitos, ainda que sua concreção se particularize em cada ente. Neste sentido, a metafísica busca sempre explicitar os elementos gerais que estruturam a totalidade do ente. Como assinala Heidegger na passagem acima, estes elementos são indiferentes, pois eles caracterizam o que há de mais geral nos entes. Por outro lado, a metafísica inquire a “unidade fundante do totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo.”

[1489] ID, p. 86.

A pluralidade de entes possui elementos ontológicos comuns. Entretanto, os entes possuem uma unidade suprema, de onde provém o princípio último da totalidade. Os entes são apreendidos por meio de categorias universais. No entanto, a unidade suprema justificadora da totalidade dos entes não se encontra nas categorias que lhe são estruturais. Esta unidade nada mais é que o fundamento último do todo. Aliás, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger afirma: "A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora."[1490] Esta representação fundadora busca sempre o "fundamento supremo" como "fundamento último". Por isso, por mais que a metafísica possa entender as categorias como fundamentos dos entes, elas não podem ser consideradas fundamentos supremos. O fundamento supremo é sempre singularizado e hierarquicamente superior. Enquanto a metafísica inquire o mais geral nos entes, ela é ontológica; enquanto ela busca o fundamento supremo, ela é teológica. Para que ela possa ser onto-teo-lógica, antes de tudo, ela deve ser *lógica*. Mas, o que Heidegger entende por lógica? Será que ele a pensa como *órganon* da filosofia? Nas suas palavras:

> As silabas finais "-logia" diz, de maneira imprecisa e corrente, que se trata de uma ciência da alma, do vivo, do cosmos, das antiguidades. Mas, na "-logia" se oculta não apenas o lógico no sentido do conseqüente e em geral do que tem caráter enunciativo, que articula e dinamiza todo o saber das ciências, armazena-o e o comunica. A "-logia" é, cada vez, o todo de um complexo fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são "-logias" na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente. Prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conformes ao *lógos*, quer dizer, à lógica do *lógos*. De acordo com isto chamam-se mais exatamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara a metafísica é: Onto-teo-lógica.
>
> Compreendemos agora o nome "lógica" no sentido essencial, que também inclui a expressão usada por Hegel e somente assim o elucida, a saber, como o nome para aquele pensamento que, em toda parte, explora e funda o ente enquanto tal e no todo, a partir do ser como fundamento (*lógos*). O traço fundamental da metafísica designa-se onto-teo-lógica.[1491]

Por lógica, Heidegger não entende um conjunto de leis que definem *a priori* o modo de desenvolvimento do pensamento. A lógica não é, portanto, o *órganon* do pensamento. Isto implica, por sua vez, em desconsiderar a lógica como como "ciência" que investiga as relações entre enunciados antecedentes e consequentes. Antes disso, o *lógos* é responsável pela fundação de um determinado campo de objetos correlatos. No caso da biologia, seu *lógos* desvela como campo correlato o ente vivo, assim como a psicologia é responsável por

---

1490 FFTP, p. 66.

1491 ID, p. 87.

investigar o psiquismo. Neste sentido, o *lógos* funda um campo de aparição de determinados entes. Ele é, portanto, o elemento que unifica e reúne a aparição dos entes.[1492] No caso da ontologia e da teologia, estas não investigam um determinado grupamento de entes, como as ciência modernas o fazem. Antes, elas investigam o ser do ente como um todo. Como disse Heidegger: "A ontologia, porém, e a teologia são "-logias" na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo." Seu *lógos* acolhe e reúne a totalidade do ente segundo um determinado modo de descerramento. O real aparece já no interior de uma fundamentação última e geral do todo. O *lógos* não é, neste caso, primeiramente ontológico e, posteriormente, teológico. Ele já descerra e requisita a totalidade a aparecer sob o modo de um duplo direcionamento da mesma fundamentação do ente, a saber, o modo generalizador e o modo do fundamento supremo. A universalidade e a fundamentação última de um elemento único caracterização o modo de o *lógos* descerrar o ente como um todo. Como afirmou Heidegger decisivamente:

> Aqui nossa reflexão atinge um encadeamento surpreendente. Ser se manifesta como fenômeno com o cunho do *lógos* no sentido do fundamento, no sentido do deixar-estar-aí. O mesmo *lógos* é enquanto recolhimento do unificante, o *hén*. Este *hén*, entretanto, tem uma estrutura dupla: de um lado é o uno unificante no sentido do primeiro, em toda parte, e assim é o mais geral e ao mesmo tempo o uno unificante no sentido do supremo (Zeus). O *lógos* recolhe fundando tudo no universal e recolhe fundando tudo a partir do único. Observemos, apenas de passagem, que o mesmo *lógos* oculta em si, além disto, a origem essencial da marca distintiva da linguagem e que o *lógos* determina deste modo, em sentido mais amplo, os modos do dizer enquanto dizer lógico. [1493]

O *lógos* metafísico é essencialmente ambíguo. Por um lado, ele funda o ente por meio de algum elemento universal; por outro, o ente deve aparecer à luz de um fundamento supremo único. Esta dupla característica aquiesce ao fato de toda metafísica sempre buscar fundamentar o ente na totalidade. Neste sentido, a ontologia e a teologia determinam os dois modos de fundamentação dos entes por parte da metafísica. Como o fundamento supremo é o princípio derradeiro ou último que fundamenta o ente na totalidade, Deus se torna o objeto por excelência da metafísica. Por ser princípio supremo, Deus identifica-se com a causa última do todo. Concomitantemente, esta causa, por ser suprema, não possui nenhuma causa externa que a fundamente. Disto se infere que Deus nada mais é que o que os latinos denominaram de *causa sui*. Em outras palavras: Deus é o nome metafísico para a causa derradeira da totalidade, que, por não ser causada por nenhum elemento mais originário, é

[1492] O *lógos* entendido como elemento que acolhe e reúne a totalidade do ente é explicitado por Heidegger em EC, "Lógos (Heráclito, fragmento 50)."

[1493] ID, p. 96-97.

uma causa incausada. Justamente porque Deus é causa incausada, ele é causa de si ou *causa sui*. Por isso, afirmou Heidegger: "O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar com seu pensamento tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser (...)"[1494] Em outras palavras: Deus é o nome para o sentido último do ser do ente, segundo a metafísica. Ora, se a onto-teo-logia determina toda e qualquer metafísica e se Nietzsche é metafísico, segundo a interpretação de Heidegger, então, o pensamento nietzschiano reinscreve o Deus metafísico nos seus átrios. Mas, se Nietzsche declarou e levou adiante a morte de Deus, como se pode caracterizá-lo como onto-teó-logo?

Já em 1933, no polêmico "Discurso de reitorado", Heidegger afirmou que Nietzsche, ao proclamar a morte de Deus, estava "procurando apaixonadamente o Deus."[1495] Esta afirmação parece contraditória, pois o próprio Heidegger interpretou o pensamento nietzschiano a partir da morte de Deus, entendido como dissolução do mundo suprassensível na estruturação dos valores supremos da tradição. A questão é que o que Heidegger entende por Deus, no sentido da onto-teo-logia, não se reduz ao mundo suprassensível, ainda que, ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica muitas vezes tenha identificado o fundamento supremo do ente com o mundo suprassensível. Com Nietzsche, a metafísica suprimiu o mundo suprassensível, porém, preservou seu caráter onto-teo-lógico. A caracterização desta preservação foi efetivada por Heidegger através de uma reconsideração do modo determinação do pensamento metafísico, entendido como o pensamento que inquire a entidade do ente, sem levar em conta a diferença ontológica. A reinterpretação de Heidegger do caráter onto-teo-lógico da metafísica identifica a ontologia com a pergunta pela *essência* do ente e a teologia com a pergunta pela *existência*. Como disse Heidegger em *A essência do niilismo*:

> Mas, se a Metafísica enquanto tal não pensa o ser mesmo, e isso porque pensa o ser no sentido do ente enquanto tal, a ontologia e a teologia precisam ambas realmente deixar o ser mesmo impensado a partir de uma à outra. A ontologia toma a *essentia* do ente a partir da ontologia. A ontologia transpõe, seja conscientemente ou não, o ente em função de sua existência, isto é, enquanto o existente, para o interior do fundamento primeiro que a teologia representa. A essência ontoteológica da Metafísica pensa o ente em vista de *essentia* e *existentia*. [1496]

Se Nietzsche, como afirmou Heidegger em seu "Discurso de reitorado", procurara

---

1494 Ibidem, p. 88.

1495 DR, p. 97.

1496 EN, p. 237.

apaixonadamente o Deus, é porque buscava a *existência* como fundamento supremo do ente, pois, de acordo com o que está dito nessa citação acima, o Deus procurado pela teologia nada mais é que a existência que fundamenta o ente em seu ser. Ora, mas o que Heidegger entende por existência? Por que ela se diferencia da essência? Pode-se pensar, aqui, que Heidegger está reconsiderando o conceito de existência presente na primeira fase de seu pensamento, como em *Ser e tempo*. Como já assinalado, neste momento de sua obra, Heidegger entende por existência a essência de ser-aí, o ente que sempre somos.[1497] O ser-aí é existência porque ele sempre está (*sistere*) fora de si (*Ek*-). *Ek-sistente*, o ser-aí não é um ente possuidor de propriedades ontologicamente pré-determinadas. Antes, o que ele é já é sempre resultado de múltiplos comportamentos efetivados no interior de um horizonte ontológico que fornece uma pluralidade de significados doe entes que se manifestam em seu interior e uma miríade de sentidos em virtude dos quais se comporta o ser-aí. Assim, o ser-aí, estando fora de si, já é-no-mundo. A existência caracteriza justamente esta saída de si por parte do ser-aí e o fato dele ter de comportar-se de algum modo consigo, com os outros seres-aí e com os demais entes que manifestam-se no mundo, para ganhar alguma determinação de si mesmo. O caráter ek-sistencial do ser-aí é conseqüência do fato de o ser-aí ser sempre poder-ser, ou seja, o ser-aí é possuidor de uma indeterminação ontológica congênita, não possuindo qualquer propriedade ontológica que o defina *a priori*. Por isso, se ele fosse "puro" poder-ser, já seria "algo" definido. Sendo poder-ser, o ser-aí já deve estar lançado em um campo onde ele conquistará configurações ontológicas por meio do desdobramento de possibilidades de ser determinadas faticamente. Consequentemente, por ser poder-ser, o ser-aí já é sempre fora de si (existente) e encontra no mundo o campo de desdobramento de si através da assunção de possibilidades fáticas de ser. Se Heidegger estivesse estendendo *este* conceito de existência para os átrios de toda e qualquer metafísica, então, ele estaria de algum modo dizendo que todo e qualquer ente é poder-ser. Isto geraria diversos problemas, dentre os quais se destaca o fato de, agora, após a viragem, Heidegger pensar a essência como diferente da existência, o que em *Ser e tempo* não acontece. Isto geraria um contradição, porque Heidegger estaria pensando tudo como poder-ser, mas dotado de uma essência específica. Ora, é justamente isto que os conceitos de existência e essência não significam após a viragem, quando Heidegger caracteriza por intermédio deles a metafísica.[1498] O que Heidegger entende por existência e essência se refere

---

1497 Cf. SZ/ST, § 9.

1498 Deve-se observar que Heidegger continua usando o conceito de "existência" para indicar o caráter ontológico do ser-aí. Isto se manifesta, por exemplo, na *Carta sobre o humanismo* e em *Meditação*. Neste caso, a existência relaciona-se

ao modo como a tradição metafísica sempre os compreendeu. Por isso a grafia em latim: *existentia* e *essentia*. Entretanto, o que Heidegger entende por existência, neste contexto de seu pensamento, provém de um encurtamento significativo do modo como a tradição entendeu este conceito. Ora, que encurtamento é este? Por que Heidegger o realizou?

Segundo o relato historiográfico de Gilson, o problema do *ser* na metafísica ocidental, no sentido de *existentia*, foi preparado por Avicena e por Alfarabi, ainda que indiretamente tenha aparecido em Aristóteles e nos platônicos. "Sustentavam estes dois filósofos [Avicena e Alfarabi – nossa observação] a tese de que a existência é um complemento da substância que, por não estar incluso na sua essência, lhe sobrevém, por assim dizer, como um acidente. Somente Deus não recebe a existência como complemento de sua essência. Deus não *tem* sua própria existência, ele *é* sua própria existência."[1499] Entretanto, o ápice do desenvolvimento da noção metafísica de ser, como pensa Gilson, se deu com São Tomás de Aquino, pois, a partir de Aristóteles e também de elementos platônicos, ele justificou plenamente a noção de existência como ato de ser (*actus essendi*), o que implica diversos aspectos e desdobramentos, que não verificam antes de Tomás. Importa, aqui, assinalar os principais aspectos da noção de ato de ser em Tomás, para que entendamos a apropriação heideggeriana da ideia metafísica de existência. São Tomás não deduziu o conceito de existência, nem o encontrou por indução. Antes, este conceito tem o caráter de *princípio*, pois, mesmo que possa ser intuído, não pode ser demonstrado por meio de nenhuma instância metafísica anterior. Seguindo uma cosmovisão eminentemente cristã, o mundo, para Tomás, é estruturado hierarquicamente. Tal hierarquia é ordenada de acordo com os graus de perfeição dos entes. Estes graus são medidos pela proximidade ou distanciamento do ser de Deus. Disto se infere que São Tomás concebe os entes a partir de uma nítida diferenciação de seus modos de ser. No que concerne a esta divisão, São Tomás distingue, em um primeiro momento, os entes em "entes simples" e "entes compostos". Como ainda veremos, os entes simples se reduzem a um só: Deus. Já os entes compostos são todas as criaturas. Dentre os compostos, há os que não possuem matéria, como os anjos, e os entes sensíveis, como os seres humanos, animais e vegetais.[1500] Como

---

com o modo como o ser-aí se relaciona com o acontecimento epocal de mundo. Não estando cerrado em si mesmo, o ser-aí está aberto para as requisições da verdade do seer. Assim, ele é um ek-sistente, o ente que está fora de si, porque está aberto ao seer.

[1499] GILSON, 1962, p. 23. São Tomás indiretamente menciona esses filósofos na sua obra de juventude O ente e a essência. Cf. AQUINO, 1981, Cap. VI, p. 83.

[1500] Esta divisão hierárquica encontra-se paradigmaticamente em AQUINO, 1983, capítulo VI.

conhecemos antes de tudo as criaturas[1501] e só posteriormente, por meio de um processo indutivo, o criador, nosso intelecto apreende primeiramente o ser dos entes compostos. Mais ainda, nós captamos primeiramente o ser por intermédio dos entes sensíveis. Neste caso, percebemos que tais entes são compostos por matéria e forma, além de substância e acidentes. Estes entes possuem suas perfeições limitadas pelo tipo de composição que os caracteriza. Além disso, os elementos que os compõem se relacionam binariamente através dos conceitos de *ato* e *potência*. Conceitos aristotélicos por excelência, ato e potência se relacionam em cada camada do ente, vinculando causalmente todos os elementos que estruturam o ente sensível. O ato indica, neste caso, uma perfeição do ente. Já a potência caracteriza a capacidade de o ente receber novas perfeições. Disto se infere que todo ato é condição causal de possibilidade da aparição de uma potência e, ao mesmo tempo, todo ato é logicamente anterior à potência, pois somente se o ente já possui determinada perfeição, pode ele receber capacidade para outras perfeições. Assim, a forma, que engendra a identidade ontológica de um ente (*Forma dat esse*), é ato em relação à matéria. A matéria é capaz de receber a forma de algo. Consequentemente, o modo como a matéria se determina depende da forma. A forma, então, causa, enquanto ato, o modo de ser da matéria assinalada que compõe o indivíduo. Ora, da unidade entre forma e matéria advém a substância do ente sensível. Entretanto, este tipo de ente nada é, se não receber o ser (*esse*). Um ente nada é, se não tiver ser. Ser, então, indica o *ato supremo do ente*, pois, sem ele, nenhum ente é. Podemos até pensar em um ente, com determinada essência. No entanto, se este ente não possuir ser, ele não é. O ser, então, é o ato dos atos, pois ele, no ente, não é potência em relação a nenhum outro elemento ontológico. Por isso, São Tomás o chama de *ato de ser*, realçando o caráter de perfeição suprema do ente. Em *O ente e a essência*, ele afirma:

> Conforme o terceiro modo, há essência nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais também o ser é recebido e finito, porque recebem o ser de outro, e, além disso, a natureza ou quididade delas é recebida na matéria assinalada.[1502]

Os entes compostos, como deixa entrever essa citação, recebem o ser de outro. Isto significa primeiramente que o ato de ser não se identifica com o que o ente sensível é. Ora, o

---

[1501] É neste sentido que São Tomás, na *Suma contra os gentios*, assim como na *Suma Teológica*, diz que se deve falar da essência divina pela *via remotionis*. Nesta via, removemos do nosso intelecto tudo que não se refere a Deus por estar referido à criação. Como não conseguimos apreender o que Deus é por inteiro, já que ele excede todo o nosso entendimento, devemos falar dele por meio daquilo que ele não é. Isto porque nosso intelecto conhece primeiramente os entes sensíveis e só posteriormente, através de um processo indutivo, conhecemos o criador. Cf. AQUINO, 1990, I, cap. XIV, além de GILSON, 2002 b, p. 55-102.

[1502] AQUINO, 1983, Cap. VI, p. 86-87. Tal passagem refere-se ao terceiro modo, porque os demais são Deus e os anjos. Todos eles podem ser analisados quanto à sua essência, que é o que está em jogo neste capítulo da obra.

ser que é recebido conforma-se ao tipo de ente que os entes compostos sensíveis são. Se o ente é composto mas não é sensível, ou seja, se o ente é destituído de matéria, o ato de ser que o determina é diferente daquele recebido pelos entes sensíveis. Tem mais ser o ente que mais se aproxima do ser simples que é Deus. No caso dos entes compostos imateriais, os anjos, eles são finitos, justamente porque sua essência não se identifica com seu ato de ser, ou seja, o que um anjo é não é o mesmo que aquilo que o faz ser. A finitude indica, neste caso, que o ato de ser é delimitado pela essência do ente. Ora, a essência é formada, nos entes sensíveis, pela unidade de matéria e forma. A inteligibilidade do ente, apreendida pelo intelecto e afirmada pelo discurso, advém da *forma* do ente. Através de um *processo abstrativo*, o intelecto capta o que confere a identidade ontológica do ente e, universalizando-o, manifesta-o no conceito, abarcando inúmeros indivíduos de uma espécie.[1503] Esta identidade ontológica, fornecida pela forma substancial, primeiramente encontra-se no individuo e não pode ser predicada universalmente. Neste sentido, ela é *quididade*, o *quodquideratesse* (*tò ti en einai*). Somente por meio da abstração universalizadora, que pensa a forma como ato de uma *materia communis*, a forma substancial pode ser predicada universalmente. Esta inteligibilidade do ente, pensada antes de Tomás por uma pluralidade de filósofos, foi ampliada por meio da "metafísica do *esse*"[1504]. Ao posicionar o ser como ato dos atos entitativos, São Tomás conseguiu dar conta do problema dos entes finitos, problema este levantado primeiramente pelo cristianismo e assumido pela filosofia medieval. Como asseverou Vaz, é a partir da metafísica do ser que São Tomás promoverá a "terceira navegação" do filosofia, remetendo o ente finito ao infinito, ao estabelecer entre estes termos uma relação de mútua explicitação, tornando inteligível o ente finito pelo infinito, e vice-versa.[1505] Não são as essências, então, que fornecem a inteligibilidade máxima dos entes em geral. Antes, é o ato de ser que eleva o poder de apreensão do intelecto humano. Isto porque o ato de ser dos entes finitos acena para o ato puro de ser, que é Deus. Nesta relação de correspondência entre criador/criatura, o que cada ente é deixa aparecer sua dependência causal de um ser supremo que o ultrapassa ontologicamente. Em outras palavras: a metafísica do *esse* tomista relaciona essencialmente, no nível gnosiológico, ente relativo e ente absoluto. Como afirmou Vaz:

> O difícil problema da estrutura inteligível do ser finito, que deu origem na filosofia antiga aos grandes paradigmas platônico e aristotélico do *essência*, ao ser levado à sua última

---

1503 Cf. VAZ, 2002, cap. 11.

1504 Ibidem, p. 153.

1505 Cf. Ibidem, p. 153-155.

> radicalidade metafísica com a doutrina cristã da *criação* foi o caminho aberto a Tomás de Aquino. Ele o levou à intuição da inteligibilidade intrínseca e fundante do esse ou ato de existir como instância especulativa que permitia pensar o Absoluto *em si* e os seres relativos e finitos tanto na sua consistência própria quanto na sua total dependência do Absoluto. [1506]

Na relação com a essência, o ato de ser, por ser atualizador da essência, que aparece aí como potência, possui primazia. Por isso, no *De potentia*, Tomás afirma: "O que chamo de *ser* (esse) é o ato de todos os atos e, por isso mesmo, é a perfeição de todas as perfeições."[1507] Se todo ente possui ser e se sua perfeição se mede pelo grau de participação no ser, então, o ser pleno é o parâmetro que orienta a compreensão tomista dos entes em geral. Este ser é Deus e ele, por ser plenamente e puramente ser, não é distinto de sua essência. Tomás encontra na bíblia cristã a ratificação deste pensamento. Como já dito[1508], no episodio da sarça ardente, Deus se manifesta para Moisés e lhe revela seu nome: "EU SOU O QUE SOU" (Ex 3, 14). Para Tomás, este nome mostra que o que Deus é nada mais é que ato puro de ser.[1509] Sendo ser, Deus é simples, pois ele não pode ser seu ser, se sua essência for diferente de seu ato de ser. Isto porque os entes compostos *tem* ser, porque participam do ser, mas não *são* o ser. Por isso, tais entes são contingentes. Eles, por não serem necessariamente seu ser, poderiam e ainda podem não ser.[1510] Disto se infere a diferença entre criador e criatura. O primeiro *é* seu ser e o segundo *tem* seu ser, mas não se identifica com ele. Se Deus é aquele que é, ele não pode não ser, ele tem de ser essencialmente ser. Como diz Tomás, na *Suma contra os gentios*:

> Além disso, tudo aquilo que não pode ser senão pela concorrência de muitas coisas é composto. Mas nenhuma coisa, na qual uma é a essência e a outra é o ser, pode ser senão pela concorrência de muitas outras, e, no caso, de essência e ser. Disto resulta que é composta toda coisa na qual uma é a essência e outra, o ser. Ora, Deus não é composto, como foi acima demonstrado. Logo, o ser de Deus é a sua essência.
>
> Além disso, toda coisa é porque tem ser. Nenhuma coisa, cuja essência não é o seu ser, é pela sua essência, mas o é pela participação de outro, isto é, do ser. O que é por participação de outro não pode ser o primeiro ente, porque aquilo de que uma coisa participa para poder ser lhe é anterior. Ora, Deus é o primeiro ente, ao qual nada é anterior. Logo, a essência de Deus é o seu ser. [1511]

Ao dizer que Deus é ser, São Tomás não está querendo dizer, como o fez

---

1506 Ibidem, p. 154-155.

1507 AQUINO, 1952, q. 7, a. 2, 9m. Cf. também VAZ, 2002, p. 157.

1508 Cf. Capítulo I, tópico 1.2.

1509 Isto aparece, por exemplo, na *Suma contra os gentios*. Cf. AQUINO, 1990, I, Cap. XXII.

1510 Cf. VAZ, 2002, cap. 10.

1511 AQUINO, 1990, cap. XXII, 5-6.

Avicena[1512], que Deus não tem essência, já que esta não pode ser distinta de seu ser. Se assim o fizesse, estaria dizendo que Deus não é, pois a essência diz o que o ente é. Para Tomás, Deus é algo. No caso, ele é ser ou, em outras palavras, "Deus é seu próprio Ato de Ser."[1513] Por isso, não se pode finitizar o ser de Deus. Todo limite de um ente é imposto pela sua composição. Como toda composição do ente depende da distinção ser/essência, é esta que explica, em última instância, a finitude do ente. Deus é infinito justamente porque nele nenhuma perfeição possui limites, já que ele não é constituído por qualquer tipo de composição. Sendo ato puro de ser, Deus congrega em si todas as perfeições em um nível ilimitado, diferenciando-se das perfeições limitadas das criaturas. Como disse Tomás: "Em Deus, porém, o infinito só se entende negativamente, porquanto não há nenhum termo ou fim da sua perfeição, sendo ele, ao contrario, sumamente perfeito. Por isso, deve-se atribuir a Deus o infinito."[1514] Consequentemente, ser ato de ser é ser infinitamente perfeito. Disto se infere que toda criatura, por participar de algum modo do ser e das perfeições divinas, participa de modos diversos do próprio Deus. A composição das criaturas, assentada no binômio ser/essência, assinala um grau de participação no ser divino, pois, sendo ato de ser, Deus é doador de ser às essências que ele produz: eis a criação divina. De acordo com o tipo de essência dos entes, o ser doado por Deus se diferencia em sua intensidade. Tem mais ser os entes que possuem mais simplicidade em sua composição. Os anjos, por exemplo, cujas substâncias são formadas por forma sem matéria, possuem mais ser que o ser humano, que possue matéria. Isto assinala que o conceito tomista de ser possui *intensidade*. Ou seja, ser, para São Tomás, é um conceito intensivo, pois ele atualiza de modos distintos as diversas essências que compõem a criação. Por isso, o ato de ser, para o tomismo, não é meramente existir. Ser é sempre participar em algum grau da perfeição suprema. Os entes, portanto, não são estruturados pelo ato de ser univocamente. Os entes são, mas não são do mesmo modo. Assim, ato de ser é um conceito *analógico* nos entes criados. Justamente isto não é apropriado por Heidegger, ao dizer que toda metafísica é estruturada pelo binômio *existentia/essentia*. Existência, para ele, passa a ser um conceito desvinculado da ideia de intensidade. Antes, importa para ele o caráter *causal* da existência, ainda que ele mesmo não diga explicitamente isto. Ao mesmo tempo, Heidegger compreende a essência no sentido do mais feral no ente. Como ele mesmo diz em seu *Nietzsche II*:

1512 Cf. GILSON, 1962, p. 29-33.

1513 Ibidem, p. 32.

1514 AQUINO, 1990, cap. XLIII, 1.

> Desde tempos imemoriais, a metafísica faz uma diferença entre aquilo *que* um ente é e o *fato* de esse ente ser ou não ser. A linguagem escolar da metafísica conhece a distinção entre *essentia* e *existentia*. A *essentia* designa a *quiditas*, aquilo que a árvore, por exemplo, é enquanto árvore, enquanto planta, enquanto vivente, enquanto arvor*esco*, abstraindo-se do fato de se essa árvore "existe" ou de que aquela árvore "exista". O arvoresco é aqui determinado como *génos*, no sentido duplo de proveniência e gênero, isto é, como o *hén* em relação aos *pollá*. Trata-se do uno como o "de onde" e como o "comum" a muitos (*koinón*). A *essentia* denomina aquilo como o que algo assim como uma árvore existente pode ser, caso ela exista; aquilo que a possibilita enquanto tal: a possibilidade.
>
> O ser é distinto em o-que-é e o-fato-de-ser. Com essa distinção e com a sua preparação começa a história do ser enquanto metafísica. A metafísica acolhe a distinção no aparato da verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade. Assim, o começo da metafísica revela-se como um acontecimento apropriativo que consiste em uma decisão sobre o ser no sentido do vir à tona da distinção em o-que-ser e o-fato-de-ser.[1515]

O acontecimento apropriativo desapropriado de si, que toda metafísica é, decide o ser segundo o binômio existência e essência. Tudo que é estrutura-se por meio da dicotomia existência e essência. Isto já estende tal dicotomia, cuja origem e fundamentação são eminentemente medievais, para todo pensamento ocidental pós-socrático. Heidegger, neste sentido, não pensa na "metafísica do êxodo", quando pensa o problema da relação entre estes conceitos. Não importa para ele, então, a questão anteriormente assinalada do ato de ser. O que importa é que por essência Heidegger entende a identidade do ente que pode ser universalizada. Epocalmente, o ente mostra-se como sendo algo: ousia, idea, substância, sujeito etc. Entretanto, para que ele possa efetivar-se como tal, deve ser determinado pela existência. Esta, portanto, causa a efetividade e estabilidade de uma determinada essência. A metafísica, então, deixa o ente aparecer como algo (essência), a partir de um princípio que deixa ser o ente aparecer em seu modo de ser (existência). Em outras palavras: "O ser é distinto em o-que-é e o-fato-de-ser." A primazia, na relação entre existência e essência, pertence certamente à existência, pois é a partir dela que o que o ente é em uma determinada época ganha efetividade. Isto se assemelha à relação tomista entre ato de ser e essência. Entretanto, porquanto Heidegger não considera o ato de ser a partir de um aspecto intensivo, destituindo a ideia de ato puro de ser como parâmetro de inteligibilidade dos demais entes, que se enquadra para ele somente na metafísica medieval, sua ideia de existência deriva-se de um encurtamento da noção tomista de *esse*. A existência garante somente ao ente a permanência do modo de manifestação de uma essência. Assim, a existência garante a presentidade do ente. Por isso, como vimos anteriormente, Heidegger conectou a dicotomia *existentia/essentia* com a onto-teo-logia. A ontologia, buscando o que há de comum no ente, direciona-se à essência do ente. Já a teologia, por almejar elucidar o fundamento último do

---

[1515] N. II, p. 308.

ente, busca explicitar a existência, pois esta responde pelo princípio supremo do ente, uma vez que determina a efetividade do ente. Ora, conforme explicitado, Heidegger entende o conceito metafísico de Deus como sendo o princípio ontológico responsável pela presentitificação do ente enquanto simples presença. Deus não precisa ser aí ato puro de ser. Antes, Deus aparece como princípio ou causa explicativa última da aparição do ente. Neste sentido, Nietzsche foi voz do Deus metafísico do qual fala Heidegger. Ele reinscreve a dicotomia existência/essência nos átrios de seu pensamento. Por isso, ainda que ele tenha desconstruído a ideia de que o ser do ente é um elemento ontológico constantemente presente e metaempírico, o que se identificaria com a ideia metafísica de Deus após o primeiro início da metafísica ocidental, é a partir da ideia de *existência* que Heidegger percebe a presença de Deus no pensamento de Nietzsche. Como isto se dá? Em um texto de *A essência do niilismo* Heidegger diz:

> Também a metafísica nietzschiana é, enquanto ontologia, teologia, por mais que pareça estar distante da Metafísica escolar. A ontologia do ente enquanto tal pensa a *essentia* como vontade de poder. Essa ontologia pensa a *existentia* do ente enquanto tal na totalidade teologicamente enquanto o eterno retorno do mesmo. Essa teologia metafísica é, aliás, uma teologia negativa de caráter próprio. Sua negatividade mostra-se na sentença: Deus está morto. Esta não é a sentença do ateísmo, mas a sentença da ontoteologia da Metafísica na qual o próprio niilismo encontra o seu acabamento. [1516]

A onto-teo-logia se manifesta em Nietzsche por meio dos conceitos de vontade de poder e eterno retorno, que, respectivamente, assinalam a essência e existência do ente. Por isso, o eterno retorno reinscreve o conceito metafísico de Deus no pensamento nietzschiano. Isto porque o eterno retorno é a condição de possibilidade do desdobramento da vontade de poder. Por intermédio dele, todo ente pode ser requisitado como fundo de reserva disponível para que a vontade de poder possa confeccionar, através da produção de valores, as múltiplas configurações dos entes. Como vimos, o eterno retorno dissemina a vontade de poder para todo real, inscrevendo-a na totalidade do tempo e garantindo a ela perpetuar-se indefinidamente. Por causa do eterno retorno, a vontade de poder autonomiza-se e se transforma em subjetividade incondicionada. Assim, a vontade de poder encontra estabilidade em sua dinâmica autossuperadora. Sem o eterno retorno, a vontade de poder não se perpetuaria como índice de posicionamento dos entes em geral. O ente só pode ser vontade de poder, porque o eterno retorno assim o permite. Desta forma, se o ser dos entes é sempre um modo de determinação da vontade de poder (essência), o eterno retorno é o princípio ontológico possibilitador desta determinação (existência). Deus, então, aí se faz presente, uma

---

[1516] EN, p. 237.

vez que, no eterno retorno, o ente encontra seu fundamento último e único. Tal Deus não se assemelha com o Deus escolástico; não é *Sumum Esse Subsistens*, pois não possui subsistência para além do devir. Entretanto, ao presentificar o ente como vontade de poder, aparece como causa última de sua efetividade e da estabilidade de seu movimento autossuperador. Justamente este Deus é a voz máxima da dessacralização do mundo. Isto porque, como deve ser esclarecido a seguir, com tal Deus, acontece a fuga dos deuses. Cabe, então, perguntar, por fim: o que Heidegger entende por fuga dos deuses? Por que este conceito faz de Nietzsche a voz filosófica da dessacralização do mundo? Para dar conta destas questões, pode-se inicialmente questionar o que Heidegger entende por dessacralização de mundo. Tal conceito poder ser explicitado a partir da menção a dois textos presentes em *Nietzsche II* e *A essência do niilismo*:

> A permanência de fora do desvelamento do ser enquanto tal despede o desaparecimento de tudo aquilo que há de salutar no ente. Esse desaparecimento do que é salutar traz consigo e fecha o aberto do sagrado. O fechamento do sagrado lança em trevas toda a reluzência do divino. Essas trevas solidificam e encobrem a falta de Deus. [1517]

> A exclusão do desvelamento do ser enquanto tal deixa livre o desvanecimento de tudo o que possui um potencial salutar no ente enquanto tal. Esse desvanecimento do que possui um potencial salutar pega para si e fecha o aberto do sagrado. O fechamento do sagrado obscurece toda e qualquer iluminação do divino. Esse obscurecimento firma e encobre a falta de Deus.[1518]

As passagens acima possuem alguns elementos que devem aqui ser desconsiderados, para que nos concentremos na questão da dessacralização do mundo. Importa destacar a relação entre "permanência de fora do desvelamento do ser enquanto tal" ou "exclusão do desvelamento do ser enquanto tal" e o problema do obscurecimento do sagrado. Tal relação só pode ser efetivamente compreendida, caso levemos em conta o acontecimento do abandono do seer na modernidade tardia, pois é justamente esta época que sustenta o "fechamento do sagrado." Como visto no interior deste capítulo, é na época do abandono do seer que Nietzsche torna-se voz filosófica privilegiada para compreender o modo de determinação deste mundo epocal. Consequentemente, Nietzsche deixa repercutir a dessacralização inerente a este tempo. No que concerne a este fenômeno da dessacralização do mundo, os textos acima nos fornecem um indicador sumamente importante. O afastamento do sagrado se dá por causa da exclusão do desvelamento do ser. O que Heidegger entende aqui por desvelamento do ser nada mais é que o modo de estruturação do acontecimento apropriativo. Isto porque somente

---

1517 N. II, p. 302.

1518 EN, p. 283.

por meio de um acontecimento apropriativo o seer desvela uma figura histórica de sua verdade. A verdade, como vimos, confunde-se com o descerramento do mundo e determina o modo como o ente na totalidade aparece, além das múltiplas possibilidades de ser do ser-aí. Ora, como vimos, todo acontecimento apropriativo articula singularmente mundo e terra, isto é, desvelamento e retração do seer no abismo de sua diferença. Tal relação atravessa todo e qualquer ente que se mostra no mundo e acomete, portanto, o ser-aí como um tal. Na tensão entre mundo e terra, o sagrado se descerra. Ele assinala a experiência de negatividade que transpassa todos os entes e o modo de descerramento mesmo do seer. Um simples copo traz à tona a vigência do sagrado. Por mais que saibamos, por causa da facticidade que sustenta nosso lida cotidiana com um copo, o que ele seja, já que o utilizamos diversas vezes no dia-a-dia, não podemos dizer o que é, por exemplo, o seu vazio. Podemos quebrá-lo e dizer geometricamente que há algo não preenchido em um copo vazio; porém, o que é o vazio que faz o copo ser copo não sabemos dizer o que é. Nenhuma ciência, nenhum saber e nenhum conceito conseguem suprimir a negatividade que atravessa todo ente e toda clareira do seer. Este caráter omniabarcante da negatividade determina a terra e deixa vir a lume o sagrado nos átrios mesmo do mundo. Ora, ao afastar o desvelamento do seer, acontece o alijamento da tensão entre mundo e terra, o que afasta a possibilidade de se deixar vir à luz a negatividade ontológica inerente à terra de cada mundo. Assim, a partir do obscurecimento do seer, a "exclusão do desvelamento do ser enquanto tal deixa livre o desvanecimento de tudo o que possui um potencial salutar no ente enquanto tal." O ente perde sua referência ao acontecimento apropriativo que o funda. Disto decorre que o ente se autonomiza e a negatividade que o atravessa se oculta. Consequentemente, o sagrado não mais ganha voz onde o ente tornou-se absoluto. Como vimos, o Deus onto-teo-lógico, sobretudo aquele que se manifesta como causa incausada de toda cadeia causal (*Deus creator*), nada possui de sagrado, pois não emerge da negatividade da terra, mas da positividade da *existentia*. Por causa disso, tornam-se inteligíveis as seguintes palavras de Heidegger, em "A constituição onto-teo-lógica da metafísica": "o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele, do que a onto-teo-logia quereria reconhecer."[1519] Como ficou claro nas duas citações acima, o Deus divino é aquele que nasce do sagrado inerente a todo acontecimento de mundo. Como a a-teu é aquele que rejeita o Deus

[1519] ID, p. 99 (trad. modificada).

causa sui, ele de algum modo nega o Deus da onto-teo-logia e, por isso, aproxima-se do Deus que nasce da negatividade de toda terra.[1520] Com a modernidade tardia, determinada pela composição e pela maquinação, ou seja, pela redução de todo real à produção, por meio de uma subjetividade incondicionada, de configurações entitativas de duração relativa no interior do devir, tudo que é está reduzido ao plano ôntico, engendrando o abandono da tensão entre mundo e terra, concomitantemente, da relação com o sagrado que irrompe da negatividade que transpassa o mundo e os entes. Este fenômeno caracteriza a dessacralização do mundo contemporâneo, que atravessa todos os fenômenos do nosso tempo, inclusive as atuais religiões.[1521] Tal dessacralização não se confunde com aniquilação do sagrado. Por isso, Heidegger fala em fuga dos deuses.[1522] Por que Heidegger se preocupa em não aniquilar a presença do sagrado em um mundo dessacralizador?

Com a ideia de que "os deuses fugiram"[1523], Heidegger salvaguarda o sagrado de seu extermínio no mundo moderno e tardo-moderno. Ao dizer que os deuses fugiram, Heidegger retoma o tema de *Os deuses no exílio*, de Heinrich Heine, reinscrevendo-o na história da metafísica, diferentemente do modo como procede Heine. Entretanto, Heidegger apropria-se da ideia central da obra de Heine, a saber, a ideia de que os deuses não morreram, mas foram exilados, o que os leva a ainda existirem, porém, disfarçados. Em Heine, o exílio dos deuses se refere aos deuses greco-romanos. Eles tiveram que sobreviver em meio ao Deus cristão, que destruiu seu antigo lar, ao mesmo tempo que satanizou todo antigo Panteon. Uma passagem de *O exílio dos deuses* deixa claro a abordagem de Heine:

> Foi exatamente da mesma maneira que as divindades do paganismo tiveram de fugir e buscar a salvação sob disfarces de toda espécie e nos esconderijos mais obscuros quando o verdadeiro Deus apareceu com a cruz, e os iconoclastas fanáticos, a banda negra dos monges, demoliram os templos e lançaram o anátema contra os deuses proscritos. Grande número desses emigrados olímpicos, que já não tinham asilo nem ambrosia, precisaram então recorrera um honesto ofício terrestre para ter ao menos com que ganhar a vida. Alguns deles, cujos bens e bosques sagrados foram confiscados, se viram até mesmo forçados a trabalhar como simples diaristas entre nós, na Alemanha, e a beber cerveja em vez de néctar.[1524]

Com a disseminação do cristianismo, paulatinamente o espaço de circulação dos

---

1520 Ainda que a relação entre Deus, divino e sagrado não seja o foco da presente investigação, deve-se indicar o famoso conceito de "último Deus" presente em *Contribuições à filosofia*, que emerge diretamente articulado com o acontecimento apropriativo. Cf. *Contribuições*, cap. VII, p. 275-282.

1521 Sobre a relação entre dessacralização e religião, Cf. CF, p. 98.

1522 Cf. Idem.

1523 Idem.

1524 HEINE, 2009, p. 44.

cultos “pagãos” foi diminuído. Isto porque, como se sabe, a hegemonia cristã foi acompanhada por uma progressiva destruição das demais tradições religiosas que de algum modo circulavam livremente pela antiga Roma. Heine percebe, por meio da perpetuação de diversas lendas antigas preservadas em livros também antigos e em culturas populares, que os antigos deuses greco-romanos ainda continuam vivos. Entretanto, para que isto fosse possível, foi necessário que eles mesmos se travestissem. Apolo tornou-se auxiliar de criadores de gado na Baixa-Áustria. Porém, logo foi descoberto por um monge erudito, que o entregou à inquisição. Antes de seu suplício, Apolo pediu para tocar pela última vez sua lira e cantar uma música. Como aceitaram seu pedido, Apolo pôde mostrar seus dons e encantar as mulheres que o escutaram. Mesmo assim, tentaram matá-lo e chegaram mesmo a enterrá-lo. No entanto, como quiseram posteriormente cravar-lhe uma estaca porque achavam que ele poderia ser um vampiro, quando abriram o caixão, já havia desaparecido.[1525] De modo diferente aconteceu com Dionísio. Seu culto foi preservado escondido em um lugar distante, nas proximidades de um rio. Sátiros chegaram a se tornar freis católicos e mesmo com o hábito clerical, continuaram levando à frente as bacanais.[1526] Algo semelhante aconteceu com outros deuses. Por se travestirem, continuaram vivos e entre nós. Por isso, não foram mortos, por mais que tenham sido radicalmente satanizados. [1527] O que se dá com estes deuses é um abandono cada vez mais intenso. No poema “Os deuses da Grécia”, Heine chega a lamentar a covardia dos deuses vitoriosos (Deus cristão), que levou ao abandono dos deuses gregos: “ Quando vos vejo agora lá no alto/Deuses abandonados/Sombras mortas que vagueiam pela noite/ Fraqueza de nuvens, que o vento dissipa - /E se eu considero quão covardes e ventosos/São os deuses que vos derrotaram (...) Ah! Então me capta um escuro rancor (...)”[1528] Com os deuses “pagãos”, a existência estava de algum modo justificada e poderia haver alegria no homem. Se Heine toma partido dos deuses greco-romanos, é porque o Deus cristão vitorioso de algum modo manchou a existência, afastando as alegrias possíveis na Terra. Nas suas palavras:

> Tratava-se antes de defender a essência do helenismo, sua maneira de pensar e sentir, toda a vida da sociedade helênica, e de se opor, com força, à propagação das ideias e sentimentos sociais importados da Judeia. A verdadeira questão consistia em saber se o mundo grego deveria pertencer a partir de então ao judaísmo espiritualista pregado por aqueles nazarenos melancólicos que baniram da vida todas as alegrias humanas para relegá-las aos espaços celestes, - ou se deveria permanecer sob a alegre potência d espírito grego, que erigira o culto

---

1525 Cf. Ibidem, p. 44-45.

1526 Cf. Ibidem, p. 45-52.

1527 Sobre esta satanização, Cf. Ibidem, p. 27-29.

1528 Ibidem, p. 17.

do belo e fizera desabrochar todas as magnificências da terra![1529]

A fuga dos deuses em Heidegger, de certo modo, consente com o exílio dos deuses de Heine. Heidegger não nomeia os deuses. Mas, pelo que foi dito anteriormente, os deuses de Heidegger se identificam, em última instância com o caráter sagrado da negatividade que pervade a totalidade e o acontecimento apropriativo enquanto tal. Como esta negatividade é vidente em todo e qualquer ente e em todo e qualquer mundo, já que todo mundo se determina a partir da tensão entre mundo e terra, não há como aniquilar a presença dos deuses, pois não há como destruir a presença do sagrado de qualquer mundo que seja. O que acontece é que há diferentes modos de o ser-aí ser permeável à manifestação do sagrado, por causa do modo a tensão mundo/terra se determina em um determinado mundo. No mundo técnico, o ser-aí está lançado e absorvido na lida produtivista com os entes em geral. Por isso, o sagrado é obscurecido, mas nunca anulado. Em outras palavras: no mundo técnico, os deuses fugiram, mas não morreram; estão no exílio, mas não foram assassinados. Se Heine toma partido dos deuses greco-romanos e se posiciona contra o Deus cristão, Heidegger não faz o mesmo. Porém, assume os deuses que "habitam" a negatividade presente em todo e qualquer acontecimento de mundo e em todo e qualquer ente e desconstroi os deuses da onto-teo-logia, inclusive o *Sumum Esse Subsistens* da metafísica cristã. Se Heine mostrou que há mais sacralidade nos deuses "pagãos" porque eles promovem de algum modo a existência, Heidegger mostra que há pouca sacralidade nos deuses da onto-teo-logia, pois eles são vozes da dassacralização metafísica do mundo. Consequentemente, Heidegger enxerga em Nietzsche, o filósofo da consumação da metafísica e a principal voz filosófica do mundo da técnica, o pensador da dessacralização do mundo. Reinscrevendo o Deus metafísico na filosofia por intermédio do conceito de eterno retorno, Nietzsche abandona o seer em seu acontecimento e, reduzindo todo real à superfície fenomênica, absorve-se por completo nas suas injunções ônticas. Nenhuma negatividade do acontecimento de mundo tem vez neste pensamento, o que acirra sua dessacralização. Por isso, Nietzsche, por ser metafísico e tecnocrata, é dessacralizador de mundo. Seu Deus, ainda metafísico e sem qualquer transcendência, não possui qualquer sacralidade. Entretanto, para Heidegger, mesmo que Nietzsche tenha declarado a morte de Deus e mesmo que ele tenha pensado onto-teo-logicamente, o sagrado não foi aniquilado.

[1529] Ibidem, p. 28.

6.5 **A confrontação com o Nietzsche de Heidegger**

As considerações anteriores tinham como propósito principal preparar o solo adequado para a realização da confrontação com o Nietzsche do Heidegger tardio. Tal confrontação não se identifica com a *Auseinandersetzung* heideggeriana. Como vimos, este conceito relaciona o pensamento de um autor da tradição com a época do seer que o sustenta e com a histórica da metafísica da qual faz parte. Para que a confrontação heideggeriana se efetive, é necessário levar em conta diversos conceitos inerentes ao arcabouço do pensamento heideggeriano. O que devemos realizar neste momento da investigação nada mais é que a verificação das considerações anteriores acerca de Nietzsche, considerações estas apresentadas na primeira seção da presente investigação. Isto porque, como foi dito,[1530] em última instância Nietzsche reinscreve o conceito de verdade na dinâmica da vontade de poder. Neste sentido, o critério da verdade está na elevação de poder. Por isso, quando se trata de uma interpretação filosófica, a verdade aparece quando tal interpretação suporta interpretações adversas, ao mesmo tempo que se eleva por meio deste embate. No caso do percurso por nós empreendido ao longo da primeira seção, a interpretação que nos é mais adversa é certamente a que Heidegger empreende, após a viragem, do pensamento de Nietzsche. A razão disto não é difícil de ser compreendida, caso nos lembremos dos aspectos gerais da nossa interpretação da obra nietzschiana e da interpretação heideggeriana desta mesma obra. Para nós, o acontecimento da morte de Deus descerra o espaço hermenêutico para uma reinterpretação do mundo, que leve em conta a supressão das hipóstases ontológicas, que pretendiam servir de suporte metafísico dos fenômenos em geral. Com a morte de Deus, o mundo aparece por meio de um sempiterno jogo agonístico de múltiplas relações. Tais relações, chamadas força, possuem como modo de ser a vontade de poder, uma vez que o que elas são aparece nas relações com as demais forças congêneres. O que cada força é aparece na capacidade de resistir e afirmar-se perante as demais forças. Como cada força almeja subjugar as demais para impor a si mesma como princípio interpretativo condutor da malha vital do ente, ela nada mais quer que configurar o mundo segundo sua perspectiva. Deste jogo irrompe a singularidade do ente, que, para ser preservada, necessitará empreender um movimento autossuperador, que possui como sentido a capacidade de integrar novas e antigas forças na composição de sua malha vital, sem perder a capacidade de direcionar esta pluralidade de princípios interpretativos segundo a força

---

[1530] Cf. Capítulo IV, tópico 4.1.

hegemônica que estrutura e posiciona as demais. Como a dinâmica da vontade de poder não não possui *a priori* nenhum *télos* que a determine, não é necessário que todo singular se articule sob o modo próprio de ser autossuperador da vontade de poder. Disto se infere que a vontade de poder não precisa ser necessariamente de acordo com seu modo de ser mais próprio. Entretanto, quando ela se articula ascendentemente, ela conquista o etern retorno como seu horizonte mais próprio de determinação. Neste caso, o devir que acontece por meio de seu movimento autossuperador possui a eternidade como horizonte. Justamente aí aparece o sagrado. Este inscreve densidade ontológica em meio à dinamicidade da vontade de poder e em meio a um mundo destituído de suportes ontológicos metafísicos. Nietzsche nomeia esta experiência do sagrado com o termo Dionísio. Este é o nome do Deus que nasce da conquista de densidade ontológica em um mundo sem metafísica. Consequentemente, o niilismo que se descerra com a morte de Deus e que depois será reavaliada com o conceito de vontade de poder por intermédio da psicofisiologia, não é obstáculo para a hierofania. Antes, a dissolução da metafísica é o pressuposto necessário para que o mundo desvele seu caráter relacional e a lógica da vontade de poder venha a lume, lógica esta que deixa aparecer o eterno retorno como horizonte mais próprio de desdobramento dos singulares, lugar onde se dá o sagrado como o Deus Dionísio. Justamente isto será peremptoriamente negado por Heidegger na obra de Nietzsche.

Como visto ao longo deste capítulo, após a viragem, Heidegger interpreta os filósofos da tradição através de conceitos ontológicos próprios de seu pensamento. Em um determinado momento de sua obra, Heidegger pensa todo e qualquer fenômeno como voz de uma determinada medida ontológica fornecida por um determinado envio histórico provindo do próprio seer. Em outras palavras: todo pensamento é condicionado por um determinado acontecimento apropriativo e este delimita o espaço ontológico necessário para que toda filosofia aconteça. Todos os conceitos e questões presentes na obra de um filósofo derivam de um determinado acontecimento epocal do seer. Como a história da filosofia confunde-se com a história da metafísica e como esta história é estruturada por inúmeros acontecimentos apropriativos desapropriados de si, os filósofos da tradição nada mais são que vozes do caráter alienado dos acontecimentos apropriativos que sustentam seus pensamentos. Tal alienação refere-se, em última instância, ao fato de tais acontecimentos apropriativos obscurecerem a copertença de mundo e terra em todo descerramento da clareira do seer. Assim, o caráter histórico do mundo é perdido e a remissão ao seer também. Por não

preservar a tensão entre mundo e terra, o pensamento que daí advém atém-se ao ente em deterimento do seer. Isto acontece com Nietzsche de modo acirrado. Nietzsche é a voz de um mundo epocal onde a diferença ontológica foi plenamente abandonada e o ente assume as rédeas de todo pensamento possível. Tudo neste mundo resume-se às injunções ônticas de duração relativa no interior do devir. Ao mesmo tempo, não há suportes metaempíricos dos entes. Consequentemente, toda configuração entitativa é produzida pela superfície dos fenômenos em geral. Trata-se, então, de uma época onde o seer é abandonado e o ente ditatorialmente normatiza o pensamento. Heidegger entende ser esta época do seer a época da técnica. Nesta, o seer se essencia como composição, ou seja, o seer aparece como subjetividade incondicionada que posiciona a totalidade do ente como fundo de reserva a serviço da produção maquinal de todas as suas configurações de duração relativa. Como esta produtividade não possui termo, ela sempiternamente se abate sobre o fundo de reserva e reconfigura a cada vez a totalidade dos entes. Ora, neste mundo, a tensão entre mundo e terra é abandonada, o que equivale a dizer que a negatividade que atravessa todos os entes é também abandonada. Por isso, o sagrado é obstruído, pois, só há sagrado onde a negatividade vige em consonância com a clareira do seer que sustenta os entes em geral. Tal negatividade nada mais é que o caráter refratário do seer, que fornece a tudo e todos a vigência de um mistério, pois, a negatividade não permite que o ser dos entes possa ser reduzido ao pensamento objetificador. O que os entes são e o que o mundo é nunca se identifica com o que conceitualmente deles afirmamos ou negamos. Assim, com a redução do real a funda de reserva, à maquinação e à composição, a técnica não somente abandona o seer, como abandona o sagrado. Isto acirra o niilismo inerente a toda metafísica, niilismo este que se identifica com a redução do real ao plano ôntico. Justamente isto ganha voz na filosofia de Nietzsche.

Para inscrever Nietzsche na história do Ocidente, realizando o programa do passo de volta e a *Auseinandersetzung*, Heidegger reduz seu pensamento a cinco conceitos fundamentais, cujos contornos principais não serão aqui retomados, visto já terem sido expostos neste capítulo. Destes conceitos, os principais são vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Apesar de Heidegger não realizar uma abordagem homogênea destes conceitos em sua obra tardia, importa o fato de todas as sua aproximações estarem a serviço da história da metafísica, enquanto condição de inteligibilidade do pensamento nietzschiano. Por isso, por vias por vezes transversas, Heidegger quer assinalar que estes dois conceitos de Nietzsche são

vozes do abandono do ser inerente à época da técnica. Vontade de poder e eterno retorno nascem então de uma redução do real a fundo de reserva a ser requisitado para fornecer sempiternamente matéria-prima para a produção maquinal do ser dos entes em geral. Assim, a vontade de poder nasce da redução do mundo à sua superfície fenomênica, uma vez que este conceito nada mais faz que reinterpretar o mundo a partir da supressão entre sensível e suprassensível, que acontece com a morte de Deus. Vontade de poder é o conceito que responde pelas múltiplas configurações dos entes em um mundo sem princípios metafísicos. Ele produz o ser dos entes requisitando-os como fundo de reserva, para que, por meio de um conflito entre vontade de poder adversas, institua-se configurações de duração relativa no interior do devir. Para tanto, a vontade de poder produz valores mediante os quais ela se apropriará de novas forças para empreender seu movimento autossuperador. Este movimento se identifica com o devir, que nada tem a ver com a simples mudança de estados contingentes dos entes, mas com a superpotencialização da vontade de poder em seu caráter de princípio de requisição dos entes em geral. Ora, se a vontade de poder empreende um movimento autossuperador, que fornece ao mundo o caráter do devir, então, parece que ela alcançará, em algum momento, algum termo. Justamente isto é negado por Nietzsche, segundo a interpretação de Heidegger. A vontade de poder é absoluta, porque ela eternamente retorna sobre si e consegue requisitar o real como fundo de reserva, para que ela dissemine nele seu poder de configuração de tudo que é e pode ser. É, portanto, o eterno retorno que inscreve na vontade de poder seu caráter de princípio absoluto de determinação do real. Porque eternamente retorna sobre si, a vontade de poder se assegura de si como subjetividade não nuclear absoluta. Por isso, não importam as configurações dos entes que ela produz. Ao posicionar uma determinada configuração entitativa, a vontade de poder, por intermédio do eterno retorno, já se projetou para além desta configuração e lançou-se em direção de seu movimento autossuperador. Por isso, a vontade de poder amalgamada com o eterno retorno já assegurou constância ao próprio devir. Este jamais aniquila sua essência, pois quanto mais devir, mais a vontade de poder estende aos entes seu poder de comando. O devir, então, não dissolve o ser do ente, mas, pelo contrário, é o lugar onde este ser maquinalmente é a cada vez produzido. Ora, este pensamento, por reduzir todo real às sua injunções fenomênicas, se perfaz em plena sintonia com o abandono do seer e com o obscurecimento do sagrado. Em Nietzsche, segundo Heidegger, o sagrado é abandonado, porque tal pensamento se identifica com a essência onto-teo-lógica da metafísica, que sempre pensa o ente a partir de um

fundamento único e último. Apesar de Nietzsche não pensar qualquer fundamento absoluto único para o real, ele ainda reinscreve o caráter onto-teo-lógico da metafísica em seu pensamento. Isto porque Heidegger, ao caracterizar a onto-teo-logia, identifica ontologia e teologia respectivamente com os termos do binômio ontológico essência e existência. Se o Deus da onto-teo-logia se identifica com a ideia de existência, então, no conceito de eterno retorno, Nietzsche assegura para seu pensamento uma nova figura da existência. O eterno retorno é existência porque ele sustenta a possibilidade da vontade de poder determinar a cada vez o ser dos entes em geral. Isto porque o eterno retorno garante à vontade de poder a constância de seu exercício de produção dos entes. Consequentemente, sem o eterno retorno a vontade de poder não seria o que ela é. Ora, como a vontade de poder responde pelo modo de ser dos entes, ela identifica-se com o conceito de essência. Por isso, ela é um conceito ontológico. Por sua vez, enquanto fundamento último e único dos ente – uma vez que sustenta o modo de estruturação de sua essência (vontade de poder) – o eterno retorno é um conceito teológico. Em outras palavras: o eterno retorno, na interpretação heideggeriana, é o nome do Deus metafísico preservado por Nietzsche em seu sistema de pensamento. Assim, Nietzsche não somente é a voz da dessacralização técnica do mundo contemporâneo, como é ainda a voz de um Deus metafísico, cuja divindade é nula, porque destituído de sacralidade. Tal interpretação é o extremo oposto da nossa. Nela, Nietzsche não somente anuncia o niilismo como modo de determinação da história do Ocidente, como corrobora e acirra este mesmo niilismo. Nela, Nietzsche não somente apropria-se da derrocada do suprassensível para repensar o modo de ser do mundo, como seu pensamento se perfaz em sintonia plena com a metafísica.

A confrontação com a interpretação heideggeriana tardia da obra de Nietzsche poderia ser realizada de diversos modos. Talvez o mais contundente seria aquele que desconstroi os suportes heideggerianos de interpretação da tradição. Neste caso, poder-se-ia, como o fez Derrida, assinalar o fato de o modo de Heidegger interpretar a tradição estar marcado não somente por um reducionismo sem sentido, mas sobretudo por um pressuposto ainda metafísico, a saber, a ideia totalizante de época do seer.[1531] Entretanto, isto desconsideraria a "materialidade" da interpretação heideggeriana de Nietzsche e não desconstruiria internamente sua abordagem. O que está em jogo aqui não é se Heidegger estava certo ou

[1531] Cf. as nossas considerações sobre a relação entre Derrida e a interpretação heideggeriana de Nietzsche no tópico 4.2 do capítulo IV.

errado em considerar Nietzsche à luz da época técnica do seer, mas se o modo como se apropriou do que considerou seus conceitos principais possibilita o desenvolvimento de suas interpretações ulteriores. Neste sentido, a confrontação com Heidegger deve se ater ao modo como ele entende os conceitos nietzschianos. Somente por causa desta interpretação Heidegger pôde inscrever Nietzsche nos átrios da técnica moderna. Ora, como vimos, o eixo da interpretação heideggeriana de Nietzsche está nos conceitos de vontade de poder e eterno retorno. Por isso, nos contentaremos aqui em confrontar Heidegger por intermédio do modo como ele se apropria destes conceitos, pois, os demais conceitos considerados por Heidegger dependem justamente da vontade de poder e do eterno retorno. Qual o problema com esta interpretação de Heidegger? Uma consideração de Müller-Lauter acerca da vontade de poder parece nos indicar uma resposta:

> (...) A vontade de poder é, na verdade, a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (conforme ao poder). Contudo, não se pode reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante: essa qualidade existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas. Deu outro modo, ela não poderia ser vontade de poder, pois não haveria mais nenhuma contraposição que permitiria a supremacia. Falar da qualidade como se ela existisse "em si", "antes" das particularizações quantitativas, significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como se fosse uma metafísica, contra a qual ele decididamente se opôs. A interpretação da vontade de poder de Heidegger pode servir de exemplo para esse caso. Ele expõe que, segundo Nietzsche, a vida não teria apenas "o ímpeto da autoconservação", no sentido do darwinismo, ela seria "autoafirmação". Mas vida só poderia *afirmar* a si mesma ao *sobrepujar-se* continuamente. O "caráter de intensificação da vontade" que ali se mostra lhe permitiria escalar de grau de poder em grau de poder. Ela ultrapassaria e ira além "de si mesma". Por fim, "vontade de poder" quer dizer para Heidegger: "o legitimar-se do poder para o próprio sobrepujamento. Segundo essa interpretação, a vontade de poder não se dirigiria a outros *quanta* de poder, a outras vontades de poder, mas, em sua unicidade, se "desdobra em si mesma". Bastando-se a si mesma, mover-se-ia no âmbito de sua própria essência. Em sua interpretação, Heidegger afirma a qualidade para si, ao passo que, seguindo Nietzsche, ela é dada apenas nos *quanta*. Por isso, a chamada "autoafirmação" nada mais é para Heidegger que "afirmação originária da essência". Em todo querer-além-de-si" da vontade de poder, trata-se, na interpretação dele, de um "chegar-a-si-mesmo", de encontrar-se e afirmar-se na simplicidade acabada da essência".
>
> Com isso, Heidegger faz da vontade de poder um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo por fim à sua própria origem.[1532]

Essa extensa passagem de Müller-Lauter já coloca algumas questões acerca da interpretação heideggeriana de Nietzsche, que nos encaminham a resposta ao problema anteriormente posicionado sobre a questão da interpretação heideggeriana de Nietzsche. Heidegger abandona por completo o horizonte da agonística das forças como centro de sua interpretação da vontade de poder. O acento de Heidegger não é na pluralidade das forças, mas na autossuperação da vontade de poder, ainda que se possa encontrar em sua obra a menção à pluralidades das vontades de poder. Importa a Heidegger entender como Nietzsche

---

1532 MÜLLER-LAUTER, 2011. p. 70 (trad. modificada).

poderia ser a voz filosófica da subjetividade incondicionada da vontade de poder. Para tanto, a vontade de poder deveria autonomizar sua dinâmica posicionadora e de algum modo estar "para além" das próprias configurações dos entes em geral. Este "para além" nada tem a ver com alguma localização suprassensível da vontade de poder. Não é possível pensar isto, pelo fato de Heidegger assinalar que o conceito de vontade de poder nasce da própria morte de Deus, entendida como a supressão do mundo suprassensível. O "para além" refere-se ao fato de a dinâmica da vontade de poder não estar circunscrita às injunções fenomênicas dos entes. Antes, a vontade de poder volta-se reflexivamente sobre si e abate-se sobre os entes somente para potencializar seu poder de estruturação da totalidade. Por isso, Müller-Lauter afirma que "Heidegger faz da vontade de poder um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo por fim à sua própria origem." De algum modo, Heidegger contradiz o fato de ele mesmo pensar a vontade de poder à luz da morte de Deus. Pois, ele pensa, em última instância, a essência da vontade de poder "para além" das configurações particulares dos entes. Esta interpretação certamente não possui correspondência com a lógica relacional inerente à vontade de poder. O que a vontade de poder é não é um princípio que se autonomiza ante as configurações particulares dos entes. A vontade de poder aparece na singularidade do jogo agonístico das forças. Ela sempre diz respeito ao modo como forças singulares produzem entes também singulares. Por isso, a autossuperação pensada por Heidegger e acentuada por ele em sua compreensão da vontade de poder não pode se referir ao modo próprio de realização deste mesmo jogo de forças. Heidegger pensa a autossuperação da vontade de poder como sentido último da própria vontade de poder. Nela, a vontade de poder se asseguraria de si como princípio de configuração dos entes, pois a autossuperação seria o índice onde a vontade de poder potencializaria a si mesma como instância única de produção dos modos de aparição dos entes. Assim, o acento heideggeriano na vontade de poder se reduz ao *devir*. A vontade de poder é enquanto devém. A instabilidade das configurações singulares dos entes seria o elemento fundamental para que a vontade de poder se conquistasse como essência dos entes. Neste devir, a vontade de poder retornaria a si mesma e seria marcada com o caráter do eterno retorno do mesmo. Müller-Lauter de algum modo vislumbra uma impertinência nesta interpretação, porém, também ele a denuncia em nome do jogo agonístico das forças, voltando a acentuar, de um novo modo, o devir da vontade de poder.

Como visto anteriormente,[1533] Müller-Lauter reconstroi o conceito de vontade de poder, acentuando que vontade de poder não é um princípio uno e único, que fundamenta o múltiplo e, assim, situa-se para além dos singulares. *A* vontade de poder só pode ser pensada no singular, se ela for compreendida como simples arranjo de forças, que formam uma unidade de duração relativa. O acento de Müller-Lauter se dá na identidade entre vontade de poder e força.[1534] Cada força é *uma* vontade de poder, que se relaciona com as demais agonisticamente, formando constelações relativas. O mundo, portanto, é formado pelo embate entre vontades de poder distintas. Qualquer constelação singular de forças está sempre em trânsito, desconstruindo-se, em prol de novas articulações entre as vontades de poder. Para Müller-Lauter, o que importa é realçar o caráter plural e deveniente da vontade de poder, suprimindo qualquer ideia de fundamento último como causa primeira do jogo de forças. Trata-se da tentativa de implodir toda dicotomia metafísica entre uno e múltiplo no cerne da vontade de poder. Por isso, a vontade de poder inscreve o devir no cerne do mundo. Nas palavras de Müller-Lauter:

> Não se pode, pois, atribuir à vontade de poder de Nietzsche uma substancialidade (no sentido leibniziano). "Em determinadas diferenças de forças", a "luta dos átomos" faz com que "dois átomos se tornem um". (...) Aquele que é poderoso por si mesmo [Müller-Lauter se refere ao ente – nossa observação], pois, é aquele que se transforma sem cessar, aumento ou diminuindo o poder. O discurso nietzschiano da vontade de poder não parte de unidades fixas. O ponto filosoficamente último com que ele se depara nunca é um dado (em termos quantitativos) fáctico: cada *quantum* de vontade de poder pode apenas aumentar, mas sempre decrescer; não apenas incorporar novos *quanta*, mas também desmoronar sem cessar.[1535]

O problema da interpretação de Müller-Lauter é o acento na relação entre pluralidade e devir das vontades de poder. Isto mostra que de algum modo o que importa para ele é a autossuperação, no sentido da reconfiguração do jogo conflitivo entre as forças.[1536] Assim, ele acaba concordando com Heidegger, no que concerne ao foco privilegiado de sua abordagem da vontade de poder, ainda que os dois percorram caminhos diversos. Mesmo não considerando a vontade de poder como subjetividade incondicionada e sem mencionar o jogo conflitivo das forças como fundo de reserva para a sempiterna requisição do comando da vontade de poder, Müller-Lauter acaba absolutizando o devir no conceito de vontade de poder, o que inviabiliza pensar em qualquer densidade ontológica como critério para se encontrar a presença do sagrado em meio à caracterização do mundo proposta por Nietzsche.

1533 Cf. capítulo II, tópico 2.3.3

1534 Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997.

1535 MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 72.

1536 Cf. Ibidem, p. 73.

Neste sentido, apesar de Müller-Lauter acenar para alguns elementos impertinentes na caracterização heideggeriana da vontade de poder, ele mesmo não propõe uma linha de fuga que supere os desdobramentos da interpretação heideggeriana de Nietzsche. Neste sentido, mesmo que se pense a vontade de poder de acordo com Müller-Lauter, pode-se enquadrá-la na dinâmica da composição técnica, já que, nesta, o acento está no caráter de fluxo do real e na perpetuação de sua instabilidade. Esta instabilidade ontológica e esta afirmação do fluxo das forças Müller-Lauter não supera. Como, então, pensar a vontade de poder fora do horizonte de compreensão heideggeriano?

Como estabelecemos anteriormente,[1537] o conceito de vontade de poder caracteriza sobretudo dois aspectos do jogo agonístico e relacional das forças. O primeiro diz respeito ao modo de ser da força. Como mostrou com razão Müller-Lauter,[1538] o conceito de vontade de poder descreve o modo de realização de cada força. Por outro lado, a vontade de poder caracteriza o princípio de singularização que emerge do embate entre as forças. Como vimos, da agonística das forças nasce um vetor que hierarquiza a pluralidade de forças que compõem o ente e engendra o singular. Este, para perpetuar-se sendo quem é, deve integrar novas e velhas forças sob o comando da força hegemônica, que se identifica com o *afeto do comando*. Isto caracteriza a autossuperação do singular. Nela, o acento não está no devir. O acento está na expansão do poder de realização do singular, que consegue inscrever mais forças em sua malha vital, sem perder seu princípio de unificação ou coesão. Assim, quanto mais devir, mais ser o singular conquista. A ênfase, então, está no acréscimo de ser, que se confunde com o aumento de força do afeto do comando que estrutura o singular. Assim, ser e devir se copertencem no movimento ascendente da vontade de poder. Quando esta dinâmica se instaura, o horizonte do singular passa a ser determinado pelo eterno retorno do mesmo. O eterno retorno, neste caso, inscreve a eternidade como horizonte do tempo. Tal eternidade qualifica o instante, onde a totalidade do tempo se encontra em unidade. A cada mudança de instante, todo o tempo é reconquistado e nada se esvai definitivamente. Como o tempo não é aí um acidente, ele caracteriza o próprio mundo enquanto vontade de poder. Por isso, no instante, toda vontade de poder passada, presente e futura encontra-se sintetizada, o que significa dizer que o devir temporal, por estar articulado no instante, recupera tudo que foi, no que está sendo, em prol do que virá. A totalidade, então, encontra-se conjugada no eterno

---

1537 Cf. capítulo II.

1538 MÜLLER-LAUTER, 1997.

retorno, o que desconstroi a ideia de que o devir assinala um desgaste ontológico no real. Se todo real está concentrado no instante, então, o real contém densidade ontológica. Mais: *se o eterno retorno aparece para o singular que se determina à luz do caráter ascendente da vontade de poder (a mais elevada vontade de poder), então, como neste tipo de articulação da vontade de poder o devir engendra mais ser, no eterno retorno não somente não há perda ontológica, como há plenificação ontológica, pois, nele, o devir rearticula a totalidade do mundo posicionando-a em um sentido ascendente, onde toda transformação do singular gera mais densidade ontológica para o mesmo*. Por isso, dissemos que a articulação entre vontade de poder e eterno retorno (em seu sentido temporal) inscreve o sagrado nos átrios do mundo. Para a mais elevada vontade de poder, a eternidade não é o tempo em que nada muda, porque tudo já está ontologicamente determinado. Antes, a eternidade é justamente a experiência de densidade ontológica, que se constitui no movimento ascendente da vontade de poder. A cada instante, a mais elevada vontade de poder reconquista de um novo modo a plenitude ontológica que determina o percurso existencial do singular, pois tudo que é, foi e será encontra-se nos átrios de cada novo instante. Esta estruturação ontológica presentifica o sagrado no mundo.

O acento nessa interpretação da vontade de poder, que abre as portas para se considerar o caráter temporal do eterno retorno, está na relação entre devir e singularidade. O sentido "originário" da vontade de poder está na capacidade de transformar o devir em índice de conquista de densidade de ser. Isto só acontece por meio do fortalecimento do afeto do comando. Com o devir da vontade de poder, o afeto do comando conquista mais força na estruturação do ente. Consequentemente, se é o afeto do comando que define a singularidade do ente, na vontade de poder, o devir está posicionado a serviço da singularização. Quanto mais devir, mais singular se torna aquele que se determina à luz da mais elevada vontade de poder. Por isso, o devir não é o eixo em torno do qual gira o conceito de vontade de poder, mas a singularização do ente. É nela que se presentifica o sagrado enquanto densidade ontológica inerente ao singular que é estruturado pelo modo de ser próprio da vontade de poder. Somente este acento dá conta dos desafios advindos da morte de Deus. A supressão do mundo suprassensível na estruturação do homem ocidental descerra o desafio de se pensar em algum tipo de estabilidade relativa no interior do devir que aparece agora como elemento essencial na estruturação dos entes em geral. Nietzsche não assume o devir como resposta para a morte de Deus. O devir para ele é um desafio, já que não há existência possível de

qualquer singular que seja, se tudo a cada momento muda radicalmente. Se assim o fosse, não haveria como pensar em qualquer configuração entitativa. A vontade de poder é a resposta para os impasses engendrados pela morte de Deus, porque, em sua determinação mais plena, o devir é somente um meio para o ente conquistar mais densidade de ser em meio ao seu movimento de singularização. Como fica patente através destas considerações, a vontade de poder não enfatiza o plural, nem o devir, mas posiciona o plural e o devir a serviço da singularização.

Com essas considerações, fica claro a insuficiência da abordagem heideggeriana de Nietzsche e, consequentemente, a incapacidade desta abordagem desconstruir os resultados da presente investigação apresentados em sua primeira seção, pois nossa abordagem, assim como a de Heidegger, depende totalmente do modo como compreendemos a vontade de poder. Ao mostrarmos que os problemas da morte de Deus e do niilismo em Nietzsche não se restringem aos seus aspectos negativos, intentamos mostrar que tais questões descerram um horizonte positivo de interpretação do real. Tal horizonte deixa aparecer a vontade de poder como modo de ser do mundo e o eterno retorno como seu horizonte de desdobramento mais próprio. Assim, o sagrado é reinscrito no mundo e o niilismo é superado com esta conquista de densidade ontológica. Ao omitir a relação entre singularidade e vontade de poder, Heidegger coloca o devir (autossuperação) como elemento supremo da vontade de poder. Assim, Nietzsche, no fundo, aparece como apologeta do devir sem travas ou da constância e consistência do devir. Tal abordagem carece de um olhar pleno para o sentido ascendente da vontade de poder, que engendra dilatação vital no singular. Por isso, Heidegger desconsidera o método genealógico e sua utilização combativa na obra de Nietzsche. Como vimos, este método pressupõe o reconhecimento de valores viabilizadores da singularização do ente em consonância com a dinâmica autossuperadora da vontade de poder. Ao mesmo tempo, o uso desconstrutivo deste método por Nietzsche está a serviço da produção de novos modos de singularização do vivente humano e de sua formações gregárias. A singularidade é aí também o centro da práxis interpretativa de Nietzsche. Para isso, Heidegger não teve olhos. Por isso, sua abordagem de Nietzsche é reducionista e insuficiente. Ela não possui força suficiente para colocar em xeque os resultados anteriores desta investigação. Consequentemente, nossas considerações ao somente não são abaladas com sua confrontação com a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Antes, ela mostra sua maior complexidade e força. Se Heidegger inscreveu Nietzsche no mundo técnico, segundo nossa abordagem, seu grande equívoco foi o

de não tê-lo compreendido como um pensador dissonante[1539] e resistente ao horizonte epocal contemporâneo, como o fez com a obra de Hölderlin, por exemplo. Pois Nietzsche não é o pensador do devir sem travas, mas o pensador do devir a serviço da singularização dos entes em geral, sobretudo o vivente humano. Isto é uma resistência ao niilismo tecnocrático[1540], e não a sua consumação.

Se a verdade de uma interpretação, segundo Nietzsche, só pode ser atestado por meio de um confronto com uma interpretação antagônica possuidora de força, nossa confrontação com a interpretação de Heidegger, que é aquela que mais se opõe à nossa, foi um espaço de verificação da verdade de nossas posições. Conforme o que foi acima dito, a interpretação heideggeriana não somente não inviabiliza a nossa, como não se sustenta perante as considerações da primeira seção desta investigação. Se isto assinala o caráter de verdade desta pesquisa, não quer dizer que a abordagem de Heidegger seja inteiramente desqualificada. Há algo que Heidegger deixa indiretamente aparecer em sua crítica de Nietzsche: este não assinala o sagrado no acontecimento de mundo, mas somente o sagrado no processo de conformação existencial do singular. Para Heidegger, o sagrado determina todo e qualquer mundo, porque ele se identifica com a negatividade inscrita no real por meio da diferença ontológica. Esta compreensão do sagrado não tem espaço na lógica da vontade de poder, pois esta determina a superfície fenomênica, não deixando qualquer espaço para se pensar a negatividade no cerne do real, como o fez Heidegger sobretudo através dos conceitos de acontecimento apropriativo, terra e diferença ontológica. Isto mostra certa insuficiência em Nietzsche, caso levemos em conta que o que está efetivamente em jogo em nossa investigação é o problema da hierofania em um mundo destituído de hipóstases metafísicas. Entretanto, como vimos, isto não significa que Nietzsche não tenha caracterizado nenhuma hierofania. Por outro lado, Heidegger não pensou qualquer experiência do sagrado em meio à dinâmica existencial do ser-aí. Deste modo, Nietzsche apresenta uma hierofania impensada em Heidegger e este uma outra hierofania não pensada por Nietzsche. Ora, se o problema da hierofania em um mundo sem hipóstases orienta a presente investigação, o confronto entre Nietzsche e Heidegger descerra uma dupla possibilidade de se pensar o hierofania em nosso mundo atual. Deve-se, então, no último tópico deste trabalho, perguntar pela copertença destas duas compreensões da hierofania em nosso mundo.

1539 O conceito de dissonância encontra-se em *Contribuições*.

1540 Cf. CASANOVA, 2006.

6.6 **Duas vozes da hierofania no tempo do niilismo**

A confrontação com Heidegger não somente assinalou a verdade de nossa investigação acerca da relação entre niilismo e hierofonia na obra de Nietzsche. Ela também mostrou a limitação das caracterizações das hierofanias de Nietzsche e de Heidegger. Porquanto a abordagem heideggeriana da relação entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo é signo de um certo reducionismo interpretativo, nossa abordagem de tais conceitos apresenta-se como mais conivente com os múltiplos elementos pertencentes a tais conceitos presentes na obra nietzschiana. A confrontação anterior registrou justamente a maior complexidade e radicalidade de nossa abordagem. Desconstruindo, portanto, a compreensão heideggeriana de vontade de poder e eterno retorno, o edifício construído pela nossa interpretação da obra nietzschiana pôde se manter íntegro, o que equivale a dizer que a articulação entre vontade de poder, eterno retorno, niilismo e hierofania preserva-se intacta. Deste modo, Nietzsche conseguiu inscrever a hierofania na filosofia, por meio do processo de singularização do ente. Este processo identifica-se com a determinação da mais elevada vontade de poder. Para o ente que se articula segundo este tipo de vontade de poder, o sagrado aparece como a densidade ontológica vigente em seu processo existencial. Em outras palavras: o sagrado aparece como o horizonte existencial que determina o singular que se perfaz segundo a mais elevada vontade de poder. Para Nietzsche, segundo vimos no decorrer desta investigação, Dionísio é o nome do Deus que diviniza a existência deste singular mencionado. Dionísio é, então, o nome do acontecimento hierofânico enquanto tal. Esta caracterização da hierofania apresenta o sagrado em um mundo destituído de hipóstases metafísicas e responde plenamente os desafios do niilismo que descerra por meio da morte de Deus, mas que caracteriza psicofisiologicamente a história do Ocidente. Se esta consideração de Nietzsche acerca da relação entre niilismo e hierofania responde ao modo como o próprio Nietzsche posiciona este problema, não quer dizer que ela seja a única resposta, tampouco a mais completa.

O problema levantado na introdução acerca da relação entre niilismo e hierofania foi posicionado a partir de uma leitura peculiar da morte de Deus enquanto crise das hipóstases

metafísicas e das metanarrativas que tradicionalmente tiveram a pretensão de descrevê-las.[1541] Justamente aí apareceu o horizonte orientador da presente investigação. Isto assinala que o fato de termos escolhido Nietzsche e, a partir de uma experiência confrontadora, Heidegger para iluminar a presente pesquisa não é o mais relevante na caracterização da relação entre niilismo e hierofania. Nietzsche e Heidegger aparecem como pensadores paradigmáticos para se pensar tal questão, uma vez que seus pensamentos se determinam à luz da assunção explícita do problema da crise das hipóstases metafísicas e das metanarrativas que pretendiam descrever o modo de ser de tais hipóstases. Por isso, se o presente trabalho acentuou o pensamento de Nietzsche e, através da tarefa da confrontação dos resultados da primeira seção da investigação com a interpretação heideggeriana de Nietzsche, o de Heidegger, era somente para pensar de modo mais radical o problema da hierofania na época da patenteação do niilismo e da crise dos pressupostos da tradição. Tendo em vista isto, é necessário rediscutir a investigação até aqui desenvolvida a partir do tema ao qual ela está congenitamente ligada. Neste sentido, a resposta nietzschiana para o problema da relação entre niilismo e hierofania padece de uma flagrante limitação. A hierofania manifesta-se aí somente *para* um determinado processo existencial. Somente aquele ente que se determina a partir da mais elevada vontade de poder experimenta o sagrado como determinação ontológica do seu modo de ser. Se a história ocidental é determinada por pressupostos psicofisiológicos decadentes, então, não foi a mais elevada vontade de poder que determinou o homem ocidental. Consequentemente, nesta história, o sagrado foi cada vez mais alijado. Em Nietzsche, história e hierofania não se identificam. A hierofania, neste sentido, é uma questão que poder-se-ia chamar de *existencial*. Qual a relação desta experiência da hierofania com o modo de determinação da totalidade? Segundo nossas considerações anteriores, não há como correlacionar hierofania e totalidade do mundo em Nietzsche, uma vez que o conceito de mundo refere-se à vontade de poder e não a uma ideia de totalidade que abarque o ente na totalidade.[1542] Mundo é sempre *um* mundo, ou seja, o mundo de cada força e o mundo de duração relativa que determina o singular. Em Nietzsche, pode-se afirmar o embate entre mundos, mas não a existência de uma unidade ontológica chamada “mundo”. Por isso, não há como inscrever o sagrado no modo de determinação dos mundos histórico, pois estes, se é que existem, são formados por mundos hegemônicos que submetem mundos mais fracos. Assim,

---

1541 Cf. Introdução, tópico 2.

1542 Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997.

não há em Nietzsche uma dinâmica de constituição dos acontecimentos históricos de mundo, que inscreveria neste mesmo acontecimento o problema da hierofania. Isto assinala uma limitação no pensamento nietzschiano. Com a supressão das hipóstases metafísicas, Nietzsche não conseguiu conceber o sagrado nos interstícios da estruturação do mundo enquanto tal, pois não há, para ele, este *enquanto tal* no que concerne ao mundo.

A inscrição da hierofania nos átrios do mundo aparece claramente na obra tardia de Heidegger. Não é o ser-aí que conquista existencialmente o sagrado como caráter ontológico de seu modo de ser. Antes, é a dinâmica trans-histórica do acontecimento apropriativo, que deixa aparecer a contenda entre mundo, terra, ser-aí e deuses, e, assim, insere o acontecimento do sagrado no interior de toda época que determina a história do Ocidente. Isto porque o sagrado aparece identificado com o elemento de negatividade que atravessa todo e qualquer ente e toda e qualquer fundação histórica de mundo. Como vimos, todo mundo tem a sua *terra*. Esta assinala o caráter refratário do seer que funda cada mundo e que vige em cada ente nele presente. Por isso, por mais que o ser-aí tente descrever objetivamente os entes e o real como tal, ele jamais esgotará o seer. A terra, portanto, confere ao mundo e aos entes uma certa negatividade, que torna tudo refratário ao poder de apreensão da razão. Da contenta entre mundo e terra aparece o espaço de surgimento do sagrado e do ser-aí. O sagrado nasce da tensão entre os dois elementos (mundo e terra) que fornecem a medida histórica de uma época. Toda e qualquer clareira histórica do seer e todo e qualquer ente trazem à vigência o sagrado, ainda que haja certas relações históricas entre mundo e terra que obscureçam o acesso do ser-aí ao sagrado. Consequentemente, todo acontecimento apropriativo descerra o campo de mostração do sagrado. Neste sentido, a única exigência que se faz ao ser-aí é apropriar-se do caráter histórico do acontecimento apropriativo que determina seu espaço de realização existencial. O ser-aí deve deixar aparecer livremente a tensão entre mundo e terra que sustenta seus comportamentos, para que o sagrado que se descerrou nesta mesma tensão possa se dar a ele. Entretanto, isto não quer dizer que o sagrado, para ser o que ele é, dependa do processo existencial do ser-aí. Ao essenciar-se um mundo epocal, o sagrado já se descerrou, mesmo que, por causa do modo de determinação da tensão entre mundo e terra, o sagrado, semelhantemente ao exílio dos deuses de Heine, se refugie e o ser-aí dele não se aproprie. É o que acontece, por exemplo, com o mundo da técnica.

Se Heidegger inscreve o sagrado no acontecimento histórico de mundo, não quer dizer

que sua abordagem da hierofania não possua certos limites. Heidegger não menciona a relação existente entre singularidade existencial e hierofania. Isto porque, em Heidegger, o sagrado não é uma questão que se reduza ao nível da existência singular do ser-aí. Por isso, afirmamos na introdução que Heidegger só considera o sagrado a partir do horizonte hermenêutico aberto com a viragem de seu pensamento.[1543] Em *Introdução à fenomenologia da religião*, obra que investiga explicitamente um tema que tradicionalmente se relaciona com o sagrado, Heidegger em nenhum momento descreve fenomenologicamente o sagrado e pouco fala o termo "Deus". A relação entre sagrado e existência do ser-aí não é sequer uma só vez aí tematizada. Aliás, como mostrado em nossa introdução, a investigação fenomenológica que Heidegger empreende acerca da experiência cristã da vida fática tem como propósito último acenar para o modo de constituição próprio da vida fática do ser-aí, o que mostra que o modo de ser do cristão primitivo aparece como modo de ser paradigmático para se esclarecer como a vida fática enquanto tal se determina. As estruturas da vida fática do ser-aí ganham transparência na vida fática cristã apresentada pelo epistolário paulino. Assim, pode-se dizer que a vida fática cristã possui um privilégio metodológico para Heidegger, uma vez que ela permite a ele conquistar um horizonte hermenêutico adequado para a descrição do modo de ser próprio da vida fática enquanto tal. Por isso, Heidegger não relaciona existência, singularidade e sagrado. Não é, portanto, a existencialidade do ser-aí, segundo Heidegger, o lugar para se descrever o acontecimento da hierofania. Isto fica claro em *Ser e tempo*, onde o sagrado não tem nenhuma relação com a estrutura existencial do ser-aí. Ora, ao transpor a questão da hierofania para o acontecimento epocal de mundo, Heidegger perde de vista a relação entre existência singular e sagrado. Isto não permite pensar como a existência do ser-aí que experimenta o sagrado se determina. Consequentemente, Heidegger fecha o espaço para se compreender as articulações existenciárias de uma Santa Tereza D'Ávila, um São João da Cruz, um Lutero ou um monge budista, por exemplo. Assim, a hierofania é dessingularizada, o que obscurece a compreensão da peculiaridade desta experiência na existência de cada ser-aí, como se pode verificar nas diversas tradições religiosas.

O que importa realçar aqui não são as limitações das compreensões nietzschiana e heideggeriana do sagrado. Deve-se destacar que os dois reinscrevem o tema da hietrofania na filosofia, quando esta não mais concebe a possibilidade de o pensamento acessar hipóstases ontológicas e engendrar metanarrativas metafísicas. Além disso, deve-se ressaltar que suas

---

[1543] Cf. Introdução, tópicos 3.1 e 3.2.

compreensões não se excluem, se vistas através do tema contemporâneo mais amplo da relação entre niilismo e hierofania. Com a morte de Deus e com o descerramento do niilismo que sempre estruturara a história ocidental, a hierofania tornou-se um desafio. Como pensar o sagrado em um tempo histórico onde não há possibilidade de se acessar hipóstases metafísicas? Nietzsche e Heidegger fornecem repostas que se conjugam, pois são complementares. Nietzsche mostra que ainda é possível pensar o acontecimento do sagrado existencialmente. Isto abre portas para se compreender inúmeras experiências hierofânicas que se expressam tanto em linguagem religiosa, quanto fora desta linguagem. Isto porque Nietzsche nos permite compreender o sagrado como experiência de plena densidade ontológica, que faz da eternidade o horizonte de desdobramento do modo de ser mais pleno da existência, modo de ser este onde o ente (no casa o homem) conquista sua singularidade. Tal compreensão, que torna o sagrado móvel, não se reduz às práticas religiosas, mas é passível de ser experienciado de diversos modos. Consequentemente, Nietzsche propõe uma hierofania trans-religiosa. Por outro lado, sem lançar mão de qualquer hipóstase metafísica, Heidegger inscreve o sagrado, como já dito, no acontecimento histórico de mundo. Isto dissemina o sagrado pelos interstícios dos entes em geral e nas “bases” estruturadoras do mundo. Neste sentido, o sagrado aparece para todo ser-aí, religioso ou não, que torne-se permeável para o próprio modo de ser do mundo e para deixar os entes aparecerem sem sua subsunção pelo pensamento racional objetivante (pensamento calculador). A história, portanto, rearticula diversos mundos epocais, que não suprimem de seus átrios a vigência do sagrado. Tudo e todos estão “plenos” da negatividade que torna vigente o sagrado no real. Se Nietzsche reposiciona o sagrado por meio de uma experiência existencial, Heidegger o faz por meio da descrição dos acontecimentos históricos de mundo e da negatividade que transpassa todos os entes. Tais estratégias são complementares, se as analisarmos através do acontecimento da dissolução das hipóstases metafísicas que se dá com a morte de Deus e a partir do desafio que emerge daí de se sustentar o sagrado sem as transcendências metafísicas da tradição. Neste sentido, Nietzsche e Heidegger nos mostram que é possível pensar o sagrado como densidade ontológica conquistada existencialmente e como elemento inerente a todo e qualquer mundo histórico. Justamente esta dupla recuperação do acontecimento do sagrado (na existência singular e no acontecimento histórico doa mundos epocais) abre as portas para que se pergunte pela caracterização do sagrado sem a referência tradicional a hipóstases metafísicas. Por exemplo: a hierofania pensada sem a referência a hipóstases engendra algum

monoteísmo, politeísmo ou ateísmo? Tais caracterizações do sagrado inscrevem-se na teologia negativa ou na mística? Como se pode caracterizar tais hierofanias?

As caracterizações nietzschiana e heideggeriana do sagrado se estruturam a partir do colapso das categorias filosóficas da tradição metafísica e do abandono da suposição de toda hipóstase ontológica como fundamento último dos entes. Consequentemente, não faz mais sentido em se falar em monoteísmo, politeísmo, deísmo, teísmo, ateísmo, ou seja, não faz mais sentido em se falar do sagrado por intermédio de termos e conceitos cujo pressuposto é justamente a existência de hipóstases metafísicas na sustentação dos entes. Heidegger chega a afirmar: "O 'monoteísmo' e todos os tipos de 'teísmos' existem, em primeiro termo, desde a apologética judaico-cristã, que tem a metafísica como seu pensamento pressuposto. Com a morte deste Deus, morreram todos os teísmos"[1544] Se Nietzsche e Heidegger inscrevem a filosofia em seus pensamentos a partir da assunção da morte de Deus, enquanto dissolução das hipóstases metafísicas da tradição, então, suas hierofanias não se enquadram em qualquer tipo de teísmo da tradição. Com isto, esvai-se a possibilidade de se perpetuar as nomenclaturas da tradição. Ora, não é isto signo da remanescência de algum tipo de teologia negativa (apofática)? Poder-se-ia supor isto. Entretanto, um olhar mais acurado mostra justamente o contrário. Vejamos o porquê disto, mencionando sinteticamente o pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita, que, segundo Vaz, acabou por fixar definitivamente a estrutura conceptual e a terminologia da mística especulativa cristã."[1545]

Na metafísica cristã, o sentido último da reflexão filosófico-teológica é relacionar existência humana e Deus. Isto acontece até quando o pensamento teológico segue uma *via apofática*. Em outras palavras, mesmo na *teologia negativa* o sentido último da reflexão é conduzir a existência humana à fonte absoluta e metaempírica de sua salvação. Isto porque a negatividade inerente a esta teologia não significa que Deus seja inacessível, mas somente que ele é inabarcável e inobjetivável. Dizer que Deus retrai-se ante tudo que dele dizemos não significa dizer que ele mesmo não possa ser efetivamente o sentido último de nossas ações. Antes, significa somente que sua presença absoluta é refratária às conceituações do intelecto finito das criaturas inteligentes. Por isso, a *via negationis* é sempre uma purificação para o intelecto, uma vez que ela conduz a mente (*mens*) ou espírito a deparar-se com a abissalidade

---

1544 *Contribuições*, § 256, p. 279.m

1545 VAZ, 2000, p. 37.

do misterioso divino. Neste sentido, a relação entre negação e afirmação no pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita é paradigmática. Na obra *Teologia Mística*, ele usa constantemente o recurso da *superlativação* dos atributos divinos como chave linguística para indicar a incomensurabilidade divina. Por isso, seu método filosófico-teológico conjuga negação e afirmação, colocando a segunda a serviço da grandeza divina manifesta pela primeira. Na afirmação, o intelecto parte dos princípios mais originários do mundo e descende paulatinamente até as últimas coisas. Obviamente, isto gera o perigo de se pensar que os princípios divinos do mundo são abarcados pela inteligência. Disto decorre a necessidade de o mesmo intelecto humano *remover* tudo aquilo que obstaculiza a compreensão da realidade divina, para que, através do que há de "ignorância" nos entes criados, a inteligência possa mergulhar na treva supernatural de todos os seres. Esta remoção é justamente o que há de *negação* nesta teologia. Ela permite ao homem imergir na abissalidade das trevas de Deus. Como diz Pseudo-Dionísio:

> Rezemos para encontrarmo-nos também nessa treva superluminosa, para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, justo porque não vemos e não conhecemos. Louvaremos o princípio superexistente de maneira supernatural, removendo todas as coisas: do mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhes os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante a remoção. A meu juízo, as negações e as afirmações devem ser louvadas como procedimentos contrários: com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermediários às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mais originarias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres.[1546]

Ao tornar patente, *via negationis*, que Deus é refratário à finitude do poder de apreensão do intelecto humano, Pseudo-Dionísio não suprime a ideia de causa e fundamento em relação ao ser de Deus. Ele chega a dizer que "[a Causa] não é alma, nem inteligência, não possui imaginação, nem opinião, nem palavra, nem pensamento, não é a palavra ou pensamento; não é objeto de discurso, nem de pensamento."[1547] Em *Dos nomes divinos*, ele chega a afirmar que Deus "é vida do que vive, substância do que subsiste, princípio e causa de toda vida e substância, por causa de sua bondade, que conduz os entes ao ser e os mantém."[1548] Apesar de Pseudo-Dionísio dizer que Deus está para além do discurso (*Lógos*), ele afirma Deus como causa última. Como causa, ele é criador dos seres e sentido último de todos eles. Consequentemente, Deus é fundamento de toda criação. O fato do fundamento ser

---

1546 AREOPAGITA, 2005, p. 21-22.

1547 Ibidem, p. 35.

1548 AREOPAGITA, 2004, p. 61.

refratário ao intelecto humano, significa que, para o homem experimentá-lo, deve ele lançar mão da *mística*, mas não abandonar a ideia de que Deus mesmo é causa criadora de tudo que é. Neste sentido, a teologia negativa posiciona Deus como fundamento absoluto e como ente transcendente, mesmo negando à razão o acesso à grandeza de seu mistério. Por isso, Pseudo-Dionísio diz que a Causa universal (Deus) "transcende com efeito de modo superexistente a todas as coisas."[1549] Esta transcendência caracteriza Deus como treva para o intelecto. No entanto, esta treva deve ser adorada pela "teosofia dos cristãos",[1550] que se concretiza na mística. Na mística, portanto, se dá a articulação integral da existência humana com o criador, o que gera sua salvação e beatitude. Isto mostra que a teologia negativa não destrói as bases da teologia catafática, mas a eleva a um poder de atuação maior através da mística. De modos diferentes, os dois tipos de pensamento levam o homem a louvar ou rezar a Deus como causa de sua salvação e beatitude. Neste sentido, vele dizer que a teologia negativa faz da abissalidade de Deus a fonte de toda ordem do mundo, sobretudo a ordem existencial do individuo humano. Por isso, afirma Pseudo-Dionísio em *Dos nomes divinos*:

> Assim, portanto, àquela que é causa de todas as coisas e é superior a todas as coisas não convém nenhum nome e ao mesmo tempo convêm todos os nomes das coisas que existem, a fim de que seja rainha de todas as coisas, e todas as coisas gravitem em torno dela e dela dependam como causa, como princípio e como termo, e ela, segundo o dito sagrado, seja "tudo em todos" (1 Cor 15, 28) e seja verdadeiramente celebrada como substância que dá o princípio, a perfeição e a conservação a todas as coisas, custodia e domicílio, e se volta para si mesma e faz tudo isso de modo uniforme, invencível, excelente. Pois não só é causa da conservação da vida e da perfeição, de modo que só graças a esta função ou outras funções de sua providência possa ser chamada bondade superior a qualquer nome, mas também compreende em si todos os seres de modo simples e sem limites, em razão dos perfeitíssimos benefícios de sua única providência, causa de todas as coisas, de sorte que podemos celebrá-la a partir de todas as coisas que existem.[1551]

Não importa mergulhar mais profundamente na complexidade do pensamento de Pseudo-Dionísio, cuja radicalidade marcou profundamente todo desenvolvimento da mística cristã. Tampouco cabe aqui explicitar todos os elementos em jogo em nas citações anteriores. Importa somente assinalar como em seu pensamento a negatividade da teologia apofática conjuga-se ainda com a ideia de Deus como causa, princípio ou fundamento metafísico do real. Aliás, Deus aparece como causa à medida que ele é pensado como criador dos entes. Isto é um desdobramento claro da intenção cristã de superação da concepção grega de eternidade do mundo, buscando um princípio transcendente único, absoluto e eterno como causa

---

1549 AREOPAGITA, 2005, p. 17.

1550 Ibidem, p. 15.

1551 AREOPAGITA, 2004, p. 66-67.

explicativa da existência dos entes contingentes.[1552] Ainda que Deus possa ser compreendido como superessência ou supersubstância, o que é uma tentativa de mostrar que ele não pode ser pensado com o mesmo tipo de substancialidade das criaturas, ele é pensado como causa última do mundo. Se considerarmos a mística especulativa de Pseudo-Dionísio como paradigma de todas as teologias negativas da tradição ocidental, então, é certo aformar com Vaz: "A chamada 'mística especulativa' pode ser considerada um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade. Ela se apresenta, pois, como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser (...)"[1553] Como prolongamento da metafísica, a mística, que usa como recurso linguagem apofática, ainda pensa Deus como fundamento último, *causa prima* do mundo e *causa sui*. Consequentemente, a teologia negativa, como de algum modo foi mostrado em nossas considerações acerca de Pseudo-Dionísio Areopagita, ainda se move no terreno da onto-teo-logia. No seu caso, tal teologia ainda pensa o sagrado como hipóstese.[1554] Por isso, é possível considerar ainda Pseudo-Dionísio monoteísta. A teologia negativa se move ainda no interior do teísmo, ainda que intente superar os limites inerentes à teologia catafática. Ora, se Nietzsche e Heidegger não pensam o sagrado a partir de qualquer referência a hipóstases ontológicas – portanto, sem pensar o sagrada à luz da ideia de causa –, deve-se perguntar: como se pode compreender o sagrado no interior de seus pensamentos?

Pode-se afirmar que Nietzsche e Heidegger apresentam uma hierofania polimórfica, sem pensar o sagrado do modo politeísta, pois ambos não o pensam à luz da ideia de multiplicidade de causas últimas dos entes (o que seria típico do politeísmo, segundo a compreensão cristã[1555]). No caso de Nietzsche, o caráter polimórfico do sagrado mostra-se no fato de que o sagrado apresenta-se na unidade da experiência existencial do vivente humano, no interior do instante, porém, sendo rearticulado na temporalidade de sua existência, à medida que os instantes devêm. Assim, a cada novo instante o sagrado se dá, ao fornecem densidade ontológica na existência daquele vivente humano que se perfaz por meio da mais elevada vontade de poder. Como os instantes se rearticulam, tal densidade ganha novos

---

1552 Cf. VAZ, 2002, capítulo 10.

1553 VAZ, 2000, p. 30.

1554 É digno de nota que Pseudo-Dionísio usa a palavra hipóstase para caracterizar as pessoas da Santíssima Trindade. Cf. DIONÍSIO, 2004.

1555 Isto fica claro na necessidade de o pensamento metafísico cristã "provar" racionalmente a unicidade do princípio criador do mundo, afastando assim todo politeísmo, que atribuiria uma multiplicidade de princípios como causas últimas e também primeiras do real. Cf. AQUINO, 1990, livro I, Parte II.

modos de expressão de si. Assim, o sagrado ganha múltiplas formas, ainda que forneça renovadamente densidade ontológica para a existência humana. Isto caracteriza, por um lado, a polimorfia do sagrado em Nietzsche: o sagrado ganham novas formas, segundo o devir existencial do vivente humano que se determina por meio da mais elevada vontade de poder. Por outro lado, é possível dizer que há outro modo de se compreender esta polimorfia. Ela diz respeito ao fato de que, quando o sagrado se manifesta no interior do instante, toda existência daquele que se determina pela mais elevada vontade de poder é sacralizada (experiência dionisíaca). A pluralidade de elementos que a compõem é sacralizada. Assim, o sagrado, no interior de cada instante, se pluraliza porque aparece em cada elemento da existência humana. Já em Heidegger, o sagrado se mostra polimorficamente a partir de um outro duplo aspecto. Em um primeiro momento, o sagrado aparece na abissalidade da retração do seer, que sempre se vela em sua diferença insuprimível em relação a todo e qualquer mundo. Isto inscreve uma negatividade nas "bases" de todo mundo histórico. Tal negatividade assinala justamente o sagrado na fundação de todo mundo. Este aspecto do sagrado ganha o caráter polimórfico, se nos lembrarmos do fato de que Heidegger pensa que todo mundo é histórico. Por este motivo, a cada rearticulação histórica de mundo, o sagrado se manifesta de um novo modo, porque sua expressnao está sempre ligada a um modo de articulação da tensão entre velamento e desvelamento do seer, que estrutura a história dos mundos epocais. Por outro lado, se cada mundo tem a sua terra e se a terra inscreve a negatividade do seer em cada ente que se manifesta no mundo, então, todo ente deixa viger a presença do sagrado. Assim, o sagrado aparece pluralmente em cada ente presente no mundo, o que assinala sua multiformidade. Este é a segundo modo de compreensão do caráter polimórfico da sagrado em Heidegger. Com estas considerações, pode-se perceber que Nietzsche e Heidegger não fundam qualquer tipo de teísmo metafísico e fecham as portas para qualquer fideísmo que acreditaria que Deus, como fundamento último, só pode ser alcançado por meio de algum tipo de faculdade não racional presente no homem, como, por exemplo, a vontade.

Nietzsche e Heidegger apresentam duas considerações acerca da hierofania que, juntas, dão conta do problema da reinscrição da questão do sagrado nos átrios da filosofia, no tempo do niilismo, tempo este marcado pela morte de Deus. Por um lado, elas dão conta de tal problema, porque abarcam dois "níveis" de questinamento, a saber, o existencial e o do acontecimento histórico do mundo. Por outro lado, elas dão conta deste problema, porque assumem plenamente a dissolução das hipóstases ontológicas, dissolução est que se dá com a

morte de Deus. Por isso, Nietzsche e Heidegger não repensam o sagrado a partir de qualquer tipo de manutenção dos pressupostos metafísicos hipostasiados da tradição. Pode-se afirmar que ambos não realizam o que poder-se-ia chamar de discurso hierofânico *reativo*, que se caracteriza por manter a qualquer custo as metanarrativas metafísicas da tradição, sem assumir plenamente o imperativo histórico da morte de Deus, como o faz o neo-tomismo, por exemplo. Isto abre as portas para que se reconsidere uma compreensão que se tornou usual, segundo a qual o niilismo é o tempo da disseminação absoluta do ateísmo. Ora, com a crise das hipóstases metafísicas e com a impossibilidade de sustentar as metanarrativas metafísicas, não é mais possível qualquer tipo de teísmo, inclusive o a*teísmo*, que sempre foi debitário das compreensões teístas de Deus. Se o niilismo patenteou-se justamente a partir da dissolução das hipóstases metafísicas pensadas pela tradição, então, não há como conceber qualquer relação entre niilismo e ateísmo. O que ocorre é outra coisa: o niilismo, descoberto por meio da morte de Deus, dissolve a possibilidade de se sustentar todo ateísmo teórico produzido pela modernidade. Nietzsche e Heidegger assinalam simultaneamente a crise dos teísmos e dos ateísmos da tradição, mostrando a possibilidade e necessidade de se reconsiderar as bases de toda discurso hierofânico da tradição, atendendo plenamente as exigências do imperativo histórico da morte de Deus. Por isso, eles são duas grandes vozes de dois grandes discursos hierofânicos, que nascem no e do tempo da patenteação do niilismo.

7 CONCLUSÃO

O caminho percorrido ao longo da presente investigação partiu do desafio histórico do niilismo para a afirmação da possibilidade de inscrever a hierofania nos átrios da filosofia. Para que isto fosse possível, foi necessário transformar o sentido usualmente negativo do termo niilismo, assinalando-o como acontecimento histórico descerrador de um campo hermenêutico positivo para se pensar novamente o real e, assim, repensar o tema do sagrado no cerne da filosofia contemporânea. Partiu-se, portanto, do conceito hodierno de niilismo paradigmaticamente presente na obra de Alain Badiou.[1556] Neste conceito, o niilismo aparece como a perda dos princípios vinculadores da tradição. Trata-se de um conceito claramente negativo, porquanto seu acento recai na experiência de dissolução dos princípios balizadores da tradição ocidental. Para tal compreensão, o niilismo é concebido como perda ou aniquilação. Consequentemente, importa, neste caso, destacar a impossibilidade de se conceber qualquer possibilidade de manutenção dos antigos horizontes hermenêuticos que nortearam as múltiplas compreensões ocidentais do real. Para que esta compreensão não se absolutizasse na interpretação do fenômeno do niilismo, nós o relacionamos inicialmente com o acontecimento histórico da morte de Deus. Importou ressaltar, em um primeiro momento, que a morte de Deus identifica-se com a dissolução de todas as hipóstases metafísicas pensadas pela tradição e pela inviabilização de se perpetuar as metanarrativas metafísicas que sempre sustentaram os discursos filosóficos do Ocidente. Com isso, a crise inicial relativa à dissolução dos esteios metaempíricos sustentadores das múltiplas experiências do homem ocidental aparece como pressuposto necessário para a gênese do um outro modo de compreensão do real, a saber, aquele que não supõe hipóstases metafísicas. Por este motivo, assumiu-se a hipótese, confirmada ao longo da investigação, de que o niilismo compreendido à luz da morte de Deus descerra um horizonte hermenêutico possibilitador da conquista de um novo tipo de pensamento que supera não somente a anomia do niilismo desvelado imediatamente com a morte de Deus, mas, sobretudo, um horizonte capaz de reinscrever nos átrios da filosofia o discurso hierofânico. Tal discurso, para ser compreendido, deve nascer de um pensamento capaz de levar adiante os desafios engendrados pela crise das hipóstases metafísicas da tradição ocidental. Por isso, escolhemos inicialmente o pensamento de Nietzsche como fornecedor de conceitos e questões que possibilitassem repensar o discurso

---

[1556] Cf. Introdução, tópico 1.

hierofânico na filosofia, já que o cerne de seu pensamento nasceu da assunção do niilismo e da morte de Deus. Ao declarar que Deus morreu e ao assumir as implicações ontológicas decorrentes deste acontecimento, Nietzsche estava consentindo com um duplo acontecimento da modernidade tardia, a saber, a dissolução das bases metaempíricas que sempre sustentaram os discursos filosóficos da tradição e a crise dos sentidos existenciais absolutos, que sempre nortearam os comportamentos em geral do homem ocidental. A morte de Deus, portanto, assinala, a um só tempo, a crise da metafísica e a crise dos valores (sentidos) balizadores da existência do homem do Ocidente. Justamente daí Nietzsche retirou os elementos necessários para a superação destas duas crises.

A superação nietzschiana do niilismo nasce, como afirmado, do próprio horizonte descerrado com a irrupção do niilismo. Como visto, sem instâncias metafísicas, Nietzsche pensa o mundo a partir das múltiplas relações entre elementos antagônicos. Em outras palavras: o mundo é formado por um jogo agonístico de forças. Cada força, que nada mais é que um princípio interpretativo, “almeja” impor às demais seu modo de interpretação da totalidade. Ao mesmo tempo, cada força resiste, de algum modo, às demais forças. Através desta dinâmica de autoafirmação e resistência, as forças medem suas intensidades, abrindo o campo para o surgimento de uma força hegemônica, que passa a comandar as demais, posicionando-as sob seu poder. Disto emerge uma hierarquia de duração relativa, que forma o singular. O que o ente é já é resultado de um embate entre as forças e da hierarquia que deste mesmo embate emerge. Como visto, ao caráter inerente a cada força e aos arranjos que derivam do embate entre elas Nietzsche denomina de vontade de poder. Para que um singular se preserve sendo quem ele é, sua força preponderante (afeto do comando, vetor) deve integrar novas e antigas forças sob seu comando, aumentando, assim, a rede de forças conectadas à sua malha vital. A este aumento de complexidade da malha vital do singular Nietzsche denominou de autossuperação. Somente consentindo à dinâmica autossuperadora o singular pode fortalecer-se em meio ao devir, uma vez que ele transforma o próprio devir em caminho necessário para a conquista de mais ser. Quando isto se dá, o singular inscreve a eternidade como horizonte de desdobramento de si mesmo. Isto significa que sua vontade de poder se perfaz em meio ao horizonte do eterno retorno do mesmo. Este horizonte assinala que a totalidade do tempo e a totalidade do jogo da vontade de poder inerente a um determinado singular foi integrada no instante. O instante é, portanto, o “lugar” de articulação da totalidade da vontade de poder e do tempo. Neste “lugar”, o singular experimenta certa

plenitude de densidade ontológica, pois seu devir já não assinala aniquilação, mas retomada da totalidade nos átrios de cada novo instante. Se todo real se dá por inteiro uma vez mais, então, isto significa que o devir nada subtraiu, mas somente rearticulou a plenitude ontológica experimentada pelo singular. Justamente quando isto acontece, o sagrado aparece como sua qualidade ontológica. Neste caso, a existência como tal é divinizada e todos os seus elementos passam a ser possuidores de densidade e plenitude. Nietzsche denomina esta experiência de sacralização de Dionísio. Este não mais refere-se a um Deus grego aniquilado pelo monoteísmo cristão, mas à qualidade ontológica que se determina, quando o singular se perfaz segundo a mais elevada vontade de poder. Quando isto se dá, o sagrado passa a ser o horizonte de determinação do devir do singular. Ora, tal experiência, descrita e nascida do horizonte aberto pela morte de Deus, já não mais é marcada pelo niilismo, uma vez que não assinala um tipo de existência destituída de sentido possuidor de densidade ontológica e não assinala, como mostrou Nietzsche em relação aos tipos niilistas da tradição, nenhuma decadência psicofisiológica, pois não diz respeito a um tipo existencial que se perfaça em dissonância com o modo de ser autossuperador da vontade de poder.

A reinscrição nietzschiana do sagrado no cenário do pensamento contemporâneo foi verificada por meio do confronto com a interpretação tardia de Heidegger da obra de Nietzsche. Esta estratégia baseou-se em dois elementos, quais sejam, a ideia nietzschiana de verdade segundo a qual a esta se identifica com o movimento autossuperador do singular, que integra interpretações mais fracas, aumentando seu poder hermenêutico, e o caráter mesmo da interpretação heideggeriana de Nietzsche. Como a interpretação heideggeriana é a que mais se opõe à nossa, confrontá-la foi o meio mais plausível para verificar a verdade de nossa interpretação. Como vimos, após a viragem, Heidegger inscreve Nietzsche no niilismo que determina a tradição ocidental desde o “primeiro início” da filosofia e, pelo fato de todo niilismo identificar-se com a metafísica e porque esta possui a onto-teo-logia como essência, o caracteriza como voz filosófica da dessacralização de mundo, pois toda onto-teo-logia se determina alijando de si o sagrado que se manifesta na negatividade inerente a todo mundo histórico. Vimo-nos, então, desafiados a enfrentar esta interpretação. Após assinalar suas deficiências, importou-nos não somente mostrar a insuficiência da interpretação heideggeriana de Nietzsche, mas destacar a complementaridade de ambas compreensões do sagrado, posicionando-as frente ao problema contemporâneo da dissolução das hipóstases metafísicas, problema este que, para o presente trabalho, une as obras de Nietzsche e

Heidegger, uma vez que elas, por vias transversas, se determinam assumindo o desafio de repensar o real sem lançar mão de quaisquer hipóstases. Frente a esta questão Nietzsche e Heidegger propõem compreensões do sagrado alternativas, se comparadas com as interpretações metafísicas do sagrado. O sagrado não mais é um ente ou um elemento estruturador dos entes. Por um lado, ele determina uma certa experiência existencial, fornecendo densidade ontológica para o singular que se perfaz segundo o modo mais próprio de ser da existência (Nietzsche). Por outro lado, o sagrado atravessa o fundamento histórico dos mundos epocais que estruturam a história do Ocidente, uma vez que ele desvela-se no acontecimento da retração do seer, que retira de todo mundo histórico qualquer pretensão de estabilidade absoluta. Ao mesmo tempo, esta retração vige em cada ente que se manifesta no mundo, pois o que o ente é sempre se retrai perante toda tentativa de apreensão racional e objetivista do mesmo. O sagrado aparece aí no acontecimento da terra que se descerra junto a cada mundo epocal. Esta inscreve a negatividade nos átrios de todo ente, além do próprio mundo. Assim, o sagrado acontece concomitantemente à negatividade que atravessa a totalidade do real. Esta compreensão do sagrado (provinda de Heidegger) não pressupõe qualquer hipóstase ontológica. Se a compreensão nietzschiana pensa o sagrado existencialmente, Heidegger o pensa em um arco ontológico diferenciado, pois o inscreve no acontecimento mesmo de mundo. Entretanto, Heidegger alija de sua compreensão seus contornos existenciais. Se o problema do sagrado foi colocado aqui em referência ao desafio de se repensar a hierofania em meio à dissolução das hipóstases em geral, então, as compreensões de Nietzsche e Heidegger aparecem como complementares. Elas mostram que é possível pensar o sagrado duplamente em um mundo onde Deus morreu. Tanto a existência singular quanto o mundo podem ser concebidos como sendo portadores do sagrado, sem que este sagrado seja capturado pelas malhas do pensamento metafísico, reduzindo-se às suas terminologias e aos seus agenciamentos. Consequentemente, o sagrado não engendra aí nenhum teísmo, seja mono*teísmo*, poli*teísmo* ou a*teísmo*, todos dependentes do teísmo, isto é, da metafísica. Isto não quer dizer que o sagrado seja capturado pelas malhas da teologia negativa ou de qualquer mística especulativa de cunho neo-platônico, que sempre enfatiza o caráter evasivo do divino em relação ao poder catafático da razão. O sagrado pensado por Nietzsche e Heidegger não se relaciona com este tipo de pensamento porque não mais o pensa à luz da ideia de causa prima, como aparece ainda em tais especulações. Em Nietzsche e Heidegger, o sagrado é polimórfico, ou seja, assume diversas configurações, seja aquelas

referentes à pluralidade dos entes através dos quais ele se mostra, ou ainda aquelas relacionadas à historicidade de sua aparição. O sagrado aparece, neste último sentido, na articulação histórica do mundo ou dos instantes existenciais daquele que se determina segundo o modo próprio de ser da existência (vontade de poder). Assim, o sagrado assume as formas históricas do mundo ou da existência, o que o faz ter diversas configurações. Esta polimorfia do sagrado não o permite ser contabilizado por meio da razão. Seja como negatividade inscrita no fundamento dos mundos epocais ou como densidade ontológica vigente naquele que é estruturado pela mais elevada vontade de poder, o sagrado retrai-se perante o poder objetivador da razão e é apreendido pré-predicativamente pelo ser humano. Por isso, tais compreensões do sagrado nada têm a ver com a objetivação teísta do divino.

A presente investigação desconstroi, por intermédio de Nietzsche e Heidegger, o vínculo que se tornou comum realizar entre niilismo e ausência do sagrado. O niilismo desvelado com a dissolução das hipóstases metafísicas da tradição não inviabiliza pensar a hierofania. Antes, é sua condição de possibilidade. Isto porque, como foi mostrado ao longo desta investigação, as compreensões metafísicas do sagrado são, em verdade, dessacralizadoras ou desdivinizadoras. O sagrado identificado com alguma hipóstase ontológica rebaixa-se ao nível de *causa sui* e causa do mundo. A este sagrado não se faz orações e não se pode dar nome. Não se pode com Hölderlin dizer a ele: "Ó Luz Divina que, incansável e potente em seu reino incrível, nos ultrapassa, comunicando-me, todavia, a tua alma nos raios que eu bebo, que a tua felicidade seja a minha!"[1557] Antes, o sagrado metafísico assemelha-se a um objeto corporal estudado por anatomistas: é um corpo de defunto que tenta falar de uma vida que se esvaiu. Deuses metafísicos são cadáveres do sagrado. Por isso, a morte de Deus não trouxe a aniquilação do sagrado, mas sua mais decisiva possibilidade. Pois, desde a gênese do pensamento metafísico, adoramos Deuses que, em linguagem teológica, poder-se-iam identificar com ídolos. Consequentemente, a dissolução das hipóstases metafísicas assinala a impossibilidade de se perpetuar os ídolos da tradição ou os Deuses que já nasceram mortos. Cabe, então, corrigir a citação de Fernando Pessoa que abriu esta investigação, como sua epígrafe:

> Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade
> Nem veio e nem se foi: o Erro mudou.
> Temos agora uma outra Eternidade,

[1557] HÖLDERLIN,1994, p. 48.

E era sempre melhor o que passou. [1558]

Certamente, Deuses nascem e morrem. No caso da história ocidental, uma nova eternidade nasceu com a morte de Deus. Entretanto, ao contrário do que pensou Fernando Pessoa, os Deuses que passaram e suas eternidades não são melhores que os atuais. Também não são iguais. Os Deuses metafísicos que morreram, em verdade, nasceram mortos e suas eternidades pairavam em um tempo *destemporalizado*. Talvez ainda não tenham fincado os pés os Deuses nascidos do coração do niilismo. Isso não importa. O que importa é que estão nascendo vivos. Por isso, não nasceram para serem capturados pelas religiões. Eles vigem na existência do singular e atravessa o mundo como um todo. Talvez sejam eles os possibilitadores de um dialogo profícuo com os antigos Deuses exilados pelos Deuses metafísicos da tradição, sobretudo pela onipotência do Deus judaico-cristão. Se isto for possível, teremos a redenção de uma miríade de Deuses sequestrados e escondidos pela tradição metafísica, porém, libertos pelos Deuses nascidos do niilismo. Somente os desdobramentos do niilismo nos mostrarão se um novo Panteón poderá celebrar a sua glória.

[1558] PESSOA, 1992, p.139.

REFERÊNCIAS

ALTIZER, Thomas; HAMILTON, Willian. *A morte de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira.São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Solilóquios/A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.

AQUINO, São Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. *Suma Teológica*. Trad. coordenado por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. I Vol. Rio Grande do Sul: EST/USC, 1990.

_____. *O ente e a essência*. Trad. Dom Edilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1983.

_____. *De potentia*. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952 .

_____. "Questões disputadas sobre a verdade". In: _____. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 b.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: UFRJ/Relume Dumará, 1992.

AREOPAGITA. Pseudo-Dionísio. *Teologia Mística*. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

AREOPAGITA. Pseudo-Dionísio. *Os nomes divinos*. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo:

Attar, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

_____. *Categorias/Tópicos*. In: Col. Os pensadores. São Paulo: AbrialCultural, 1973.

BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.

_____. *Breve tratado de ontologia transitória.* Lisboa: Piaget, 1999.

BENTZEN, A. *Introdução ao antigo testamento*. São Paulo: Aste, 1959.

BIBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.

BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOÉCIO, Severino. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. "De Trinitate". In: *Traités Théologique*. Paris: GF Flammarion, 2000.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BORNHEIM, Gerd (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Gallimard, 1993.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*: Ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Jesus*. São Paulo: Teológica, 2005.

_____. *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Paris: Petite Bibliotèque Payot, 1969.

CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CAVINO, Jean. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Editora Unesp, 2008, 2009. 2v.

COLOMER, Eusebi. *A morte de Deus.* Porto: Tavares Martins, 1972.

COX, Harvey. *Que a serpente não descida por nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CROSSAN, John Dominique. *O Jesus histórico*: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo. Trad. Daniel Costa São Paulo: Custom, 2003.

DARMAPADA: A doutrina budista em versos. Trad. Cacciatore de Garcia. Porto Alegre: L&PM, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010 b.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008. 2v.

_____. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2003.

DUARTE, André. *Vidas em risco*: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro:Forense Universitária, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas:* dos Vedas a Dioniso. Trad. de Roberto Gomes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. t.I v. 2.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. *Tratado de história das religiões*. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 2004.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade*: o elemento hermenêutico e a filosofia. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1982.

GADAMER, Hans George. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Hermenêutica da obra de arte*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *El tomismo*: introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino. Trad. Fernando Matinena. Navarra: Eunsa, 2002 .

_____. *Deus e a filosofia*. Trad. Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. *El ser y los filósofos*. Trad. Santiago Fernández Burillo. Espanha: Eunsa, 2009.

_____. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

GONÇALVES, Ricardo M.(Org.). *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 2010.

HEINE, Heinrich. *Os deuses no exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HESIODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESIODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo:

Iluminuras, 2008.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

ICE, Jackson Lee; CAREY, John J. (Org.) *The death of God debate*. Philadelphia: Westminster, s/d.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano*. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os pensadores).

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Unb, 2008.

LAMA, Dalai. *A essência do Sutra do coração*. São Paulo: Gaia, 2006.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. *95 Teses*. Blumenau: Otto Kuhr, s/d.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Est/Vozes, 2007.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia*: a imagem do divino na visão do espírito grego. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

_____. *Teofania*: O espírito da religião dos gregos antigos. São Paulo: Odysseus, 2006.

_____. *Dioniso*. Mito y culto. Trad. espanhola de Cristina García Ohlrich. Madrid: Siruela, 2006.

_____. *Las musas y la origen divino del canto y del habla*. Trad. Esp. de Hugo F. Bauzá. Madrid: Siruela, 2005.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2009.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus*: uma aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2010.

PÉPIN, Jean. “Helenismo e cristianismo”. In: CHATELÊT, François (Org.). *A filosofia*

medieval. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1992.

PLATÃO. *A república*. Trad. J. Guisnburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. (Amaximandro, Parmênides e Heráclito) São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

RAEYMAEKER, Luís de. *Filosofia do ser*: Ensaio de síntese metafísica. São Paulo: Herder, 1967.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Declaração Dominus Iesus*: Sobre a unicidade e universidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2000.

RENAN, Ernest. *São Paulo*. Trad. de Thomaz da Fonseca. Porto: Livraria Chardon de Lelo e Irmão, 1945.

_____. *Life of Jesus*. USA: Grosset & Dunlap, 1923.

ROBERT, Fernand. *A religião grega*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ROHDE, Erwin. *Psique* : la idea del alma y la immortalidad entre los griegos. Trad. Esp. de Wenceslao Roces. Cidade do México: FCE, 2006.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.

STEENBERGHEN, Ferdinand. *O tomismo*. Trad. J. M. Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1990.

STROHL, Henri. *O pensamento da reforma*. São Paulo: Aste, 2004.

SUZUKI, D.T; FROMM, Erich; MARTINO, Richard de. *Zen budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 2009.

SUZUKI, D. T. *Viver através do zen*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. *Introdução ao zen budismo*. São Paulo: Cultrix, 1999.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

TURGUENIEV, Ivan. *Pais e filhos*. São Paulo, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Trad. de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

_____. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O fim da modernidade*: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da modernidade*. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Problemas de fronteira*: Escritos de Filosofia I. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. "Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-tecnológica." In: JAGUARIBE, Helio (Org.). *Transcendência e o mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

_____. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. (Escritos de filosofia, VI)

VERNANT, Jean-Pierre. *Com a morte nos olhos*. Figuras do Outro na Grécia Antiga – Ártemis e Gorgé. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. *Entre mito e política*. Trad. de Cristina Muracho. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

WATTS, Allan. *O espírito do zen*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

WELLHAUSEN, Julius. *A teocracia como ideia e instituição*. Trad. Rodrigo Rocha. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre 2010 – Vol.3 – nº1 – pp. 124-137.

_____. Die theokratie als idee und als anstalt. *Revista Trágica*: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre 2010 – Vol.3 – nº1 – pp. 110-123.

Obras de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke*. *Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. *Além do bem e do mal* – Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O Anticristo*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *O Anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Assim falava Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Trad. de Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'água, 1998.

_____. *Aurora* – Reflexões sobre os problemas morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *O Caso Wagner* – Um problema para músicos; *Nietzsche contra Wagner* – Dossiê de um Psicólogo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Humano, demasiado humano* II – **"**Opiniões e Sentenças Diversas" / **"**O

Andarilho e sua sombra". Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. "Obras incompletas". In: *Nietzsche*, Sel. de Gerárd Lebrun. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).

_____. *Le service divin des grecs*. Trad. Franc. de Emmanuel Cattin. Paris: L'Herne, 1992

_____. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005.

_____. *Sobre verdade mentira em sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

Obras sobre a filosofia de Nietzsche

ABEL, Günter. “Verdade e interpretação”. In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Unijuí/Discurso, 2005.

_____. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft dês Gleichen*. Berlin/Nova York: De Gruyther, 1984.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud* – eterno retorno e compulsão à repetição. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et as pensée*. Paris: Gallimard, 1979. 3v.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político* – uma introdução. Trad. de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ARALDI, Clademir Luiz. “Nietzsche – os desertos do niilismo e os caminhos da criação” In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Unijuí , 2003, p. 89-107.

_____. *Niilismo, criação, aniquilamento*: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

ASSOUN, Pierre-Laurent. *Freud e Nietzsche – semelhanças e dessemelhanças*. Trad. de Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1989.

AURÉLIO, Diogo Pires. “Espinosa e Nietzsche: a Vontade de Poder” In: MARQUES, António (Org.). *Cem anos após o projeto* “vontade de poder – transmutação de todos os valores”. Lisboa: Vega, 1989.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: Edições GRD, 2005.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. “O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização e barbárie”. In: LINS, Daniel ; PELBART, Pal. (Org.) *Nietzsche e Deleuze*. Bárbaros, civilizados. São Paulo: AnnaBlume, 2004, v. 1, p. 143-161.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

_____. “Nova era trágica e grande política: para além do niilismo”. In: KANGUSSU, Inmaculada; PIMENTA, Olímpio; SÜSSEKIND, Pedro; FREITAS, Romero. (Org.). *O cômico e o trágico.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 131-148.

_____. “Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico”. In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Assim Falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 57-65.

BARROS, Fernando de Moraes. “O coro trágico – *Organon* vivo ou *sensorium* ideal? In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 147-162.

_____. *A maldição transvalorada*: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. “Um Oriente ao Oriente do Oriente: a investigação de Johann Figl” *Cadernos Nietzsche,* n. 15, 2003, p. 69-82.

_____. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche – voluntad de suerte*. Trad. de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1986.

BELO, Fernando. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio – arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.* São Paulo: Annablume, 2002.

BENZ, Ernst. *Nietzsche Ideen zur Geschichte des Christentum und der Kirche*. Leiden: Brill, 1956.

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche – La etica de um inmoralista*. Trad. de María Condor. Madrid: Teorema, 2000.

BIRAULT, Henri. “De la Beatitude chez Nietzsche” In: Nietzsche – Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967, p. 13-68.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destruccion de la conciencia cristiana*. Trad. Esp. de Josué Enzaguirre. Salamanca, 1974.

BISER, Eugen. “Relação de Nietzsche com Jesus: um confronto psico-literário”. In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Miguel Gomes Mourão de Castro. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 74-82.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A Lei da potência da justiça em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

_____. “Nietzsche: Anticristo ou anticristão? Uma interpretação do Cristianismo por uma perspectiva da imanência” *ÍTACA – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, n. 8. Rio de Janeiro, 2007, p. 163-175.

_____. “Nietzsche e a arte de olvidar” *ÍTACA – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, n. 6. Rio de Janeiro, 2006, p. 97-107

_____. “Nietzsche, o mal-estar do ressentimento e a crise da cultura ocidental” *ÍTACA - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, n. 7. Rio de Janeiro, 2007, p. 215-229.

_____. “Reflexões sobre a Cultura Grega a partir de Friedrich Nietzsche” In: *Póros.* Piracicaba, 2006, p. 47-58.

BLONDEL, Eric. “As Aspas de Nietzsche”: Filologia e Genealogia” In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche hoje?* Trad. de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 110-139.

_____. “Nietzsche – a vida e a metáfora” Trad. de Fernando de Moraes Barros. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche*: um francês entre os franceses. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. Nietzsche: le “cinquième evangile”? Paris: Berger et Mages, 1980.

BLONDEL, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: L'Harmattan, 2006.

BOMBASSARO, Décio Osmar. *O Pórtico de Nietzsche* – a evocação do eterno retorno como ritmo do ser no tempo. Caxias do Sul: EDUCS, 2002

BRUM, José Thomaz. *Nietzsche e as artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM, 1986. (Col. Universidade Livre.)

_____. "Pascal e Nietzsche". *Cadernos Nietzsche*, n. 8, 2000, p. 35-41.

_____. *O Pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRUSOTTI, Marco. "Ressentimento e vontade de Nada" Trad. de Ernani Chaves. In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche pensador do Mediterrâneo*: a recepção italiana. São Paulo: Unijuí/Discurso, 2007.

CADETE, Teresa Selema. "Antropologia do Trágico em Schiller e Nietzsche", In: p. 95-109.

CAMPIONI, Giuliano. "Nietzsche: do agonismo extemporâneo à crítica da moral heróica" In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche pensador Mediterrâneo – a recepção italiana*. Trad. de Carlos Augusto Sartori. p. 119-191

CARRILHO, Manuel Maria. "Pragmatismo e Perspectivismo" In: António Marques (Org.) *Cem anos após o projeto* "vontade de poder – transmutação de todos os valores". Lisboa: Vega, 1989, p. 233-246.

CASANOVA, Marco Antônio. "A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche" In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de Barrenechea ; PINHEIRO, Paulo (Org.) *A fidelidade a terra* / *Assim falou Nietzsche* IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 333-350

_____. "Experiência e niilismo: Nietzsche e o problema do devir". In: FEITOSA, Charles

et al (Org.) *Assim falou Nietzsche* III: para uma filosofia do futuro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 99-107.

_____. *O instante extraordinário*: vida, história e valor na obra de F. Nietzsche. Rio de

Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CHESTOV, Leon. *La Filosofía de la Tragédia* – Dostoievski e Nietzsche. Trad. D. J. Vogelman. Buenos Aires: Emece Editores, 1949.

CLÉMENS, Éric. "Da leitura à história extemporânea" In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche Hoje*? São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 193-201.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio d'água, 2000.

COMMENGÉ, Béatrice. *La danse de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1988.

COSTA, Jurandir Freire. "Da culpa como dívida ao cuidado com o outro: Nietzsche à luz de Winnicott", In: *O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura.* Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 145-162.

CRAGNOLINI, Mônica B. "Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda" *Cadernos Nietzsche*, n. 10. Trad. de Wilson Antônio Frezzatti Jr. São Paulo: 2001, p. 11-25.

_____. "Tragedia y superfície – el saber de la superfície y el abismo de la nada" In: *Nietzsche e os gregos*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006, p. 65-80.

_____. *Moradas nietzschianas*. México: Universidad Autonoma da la Ciudad del México, 2009.

_____. "Os caminhos do sentido: entre um Nietzsche heideggeriano e um Nietzsche derridiano."In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo. *A fidelidade à terra*: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. New York: Macmillan, 1965.

DELEUZE, Gilles. "Mistério de Ariadne segundo Nietzsche" In: _____. *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 114-121.

_____. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DELEUZE, Gilles. “Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos” In: _____. *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 45-63.

DENAT, Céline. “Nietzsche, pensador da história. Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica.” In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla\Discurso Editorial, 2009.

DERRIDA. Jacques. *Los Espolones*: los estilos de Nietzsche. Valencia: Pretextos, 1981.

_____. Interpretar lãs firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas. In: RAMOS, A. G. (Org.) Dialogo y desconstrucción. Los limites Del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*. Madrid: UAM, n. 3, 1998.

_____. Lãs buenas voluntades de poder. Una respuesta a Hans-Georg Gadamer. Dialogo y desconstrucción. Los limites Del encuentro entre Gadamer y Derrida. *Cuaderno Gris*. Madrid: UAM, n. 3, 1998.

DIAS, Rosa Maria. “Cultura, filosofia e educação no pensamento de Nietzsche”. In: LINS, Daniel. (Org.). *Nietzsche e Deleuze*: Imagem, literatura e educação. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 263-276

_____. “Dioniso bárbaro e Dioniso civilizado no pensamento do jovem Nietzsche” In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2003, p. 173-186.

_____. “Dioniso na Grécia apolínea” In: PELBART , Peter Pál ; LINS, Daniel (Org.) *Nietzsche e Deleuze, bárbaros e civilizados*. São Paulo: Annablume, 2004, p. 215-225.

_____. “Música schopenhauriana na filosofia da arte de Nietzsche de *O nascimento da tragédia*”. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro (Coord.) *Revista Tempo Brasileiro* 143 – *Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 125-137.

_____. “Nietzsche e o Caso Wagner” In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.) *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 23-40

_____. “Nietzsche e Foucault: a vida como obra de arte” In: KANGUSSU, Imaculada. et al (Org.). *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 41-55.

DIAS, Rosa Maria. “Nietzsche e a questão do gênio” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PIMENTA NETO, Olímpio José (Org.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 95-109.

_____. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 2003.

_____. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. “Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura”. In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PINHEIRO, Paulo (Org.) *A Fidelidade à terra* /*Assim Falou Nietzsche* IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 231-243.

_____. “Nietzsche e Wagner: amizade de astros”. In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA Miguel Angel de (Org.) *Assim Falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.117-132.

DIAZ, Elvira Burgos. *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza: Prensas Universitárias de Zaragoza, 1993.

DUVAL, Raymond. “A unicidade do indivíduo e a solidão do devir”. In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 1981, p.33-42

FEITOSA, Charles. “Da utilidade do esquecimento para a Filosofia” In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA Miguel Angel de (Org.). *Assim falou Nietzsche* II – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 11-17

FERNANDES, Marcos Sinésio. “O dionisismo segundo o pensamento de Nietzsche em torno de *O nascimento da Tragédia*” In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.) *A Fidelidade à terra*: Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 253-259.

_____. “Sobre o pensamento da Vontade em torno de *O nascimento da tragédia* de Friedrich Nietzsche.” In: FRECHEIRAS, Marta Luzie ; PAIXÃO, Márcio Petrocelli (Org.). *Em torno da Metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 98-118.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. "Teatro e máscara no pensamento de Nietzsche." In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA Miguel Angel de (Org.) *Assim falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 37-48.

FERRO, Mário ; TAVARES, Manuel. *Análise da obra A Origem da Tragédia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

FIGL, Johann. "Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático" Trad. de Fernando de Moraes Barros. *Cadernos Nietzsche*, n. 15, 2003, p. 83-103.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

_____. "Nova experiência de mundo em Nietzsche". In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche Hoje*? Trad. de Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 168-192

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo : Ijuí, RS: Discurso ; Ed. UNIJUÍ, 2003.

_____. "O homem doente do homem. A colocação de um problema a partir de F. Nietzsche ; F. Dostoievski" In: AZEREDO ,Vânia Dutra de (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 51-70.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história." In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUILLÉE, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris: Félix Alcan, 1902.

FRANCK, Didier. "As Mortes de Deus" *Cadernos Nietzsche*, n. 19. Trad. de Alexandre Filordi de Carvalho. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, p. 7-42.

_____. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.

FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. "A questão do ressentimento em Nietzsche e Max Scheler" In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA ,Miguel Angel de (Org.) *Assim falou*

Nietzsche II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 49-55.

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. *A Fisiologia de Nietzsche*: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Unijuí, 2006.

FURTADO, José Luiz. "A essência da vida na filosofia da arte em O nascimento da tragédia." In: BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PIMENTA NETO, Olímpio José (Org.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 9-27.

GERHARDT, Volker. "Ressentiment und apokalypse" In: BRAUN, Edmund (Org.). *Die Zukunft der Vernunft – aus der perspective einer nichtmetaphysischen philosophie*. Würzburg: Konigshausen e Neuman, 1993.

_____. "Da vontade de poder: para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche" In: MARQUES, António (Org.) *Cem anos após o projeto* "vontade de poder – transmutação de todos os valores". Lisboa: Vega, 1989, p. 11-31.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. "Moralidade e memória: dramas do destino da alma" In: PASCHOAL, Antonio Edmilson ; FREZZATTI Jr. Wilson (Org.). *120 Anos de para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008, 187-241.

_____. "O indivíduo soberano e o indivíduo moral", In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PINHEIRO, Paulo. (Org.). *A Fidelidade à terra*: Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 15-29

_____. *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas:Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

_____. *Nietzsche e Para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. "O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão". *Cadernos Nietzsche* 3, p. 23-36.

_____. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*: *Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

GISEL, Pierre. “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico” In: *Nietzsche e o Cristianismo.* Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102-112.

GOEDERT, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*. Paris: Beauchesne, 1977.

GOEDERT, Georges. *Nietzsche disciple de Dionysos* – une introduction à son oeuvre. Paris: Harmattan, 2005.

GRANIER, Jean. *Le probleme de la verité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1988.

_____. “Pensar com e contra Nietzsche” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 124-130.

GREISCH, Jean. “O eterno retorno do outro – Nietzsche e as filosofias da diferença” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 25-32.

GRLIC, Danko. “Nietzsche e o eterno retorno do mesmo ou o retorno da essência artística na arte” In: *Nietzsche Hoje*? Trad. de Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 31-43.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la metaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. “Vida e totalidade natural” Trad. de Alberto Marcos Onate. *Cadernos Nietzsche* 5, 1998, p. 13-37

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche* – uma biografia. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HARTMANN CAVALCANTI, Anna. “Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo; FEITOSA, Charles (Org.). *Nietzsche e os gregos*. Arte, Memória e Educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 49-63.

HAYMAN, Ronald. *Nietzsche*: *Nietzsche e suas vozes*. Trad. de Scarlett Marton. São Paulo: UNESP, 1999.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de

Janeiro: Zahar, 2003.

HENRY, Michel. *A Morte dos Deuses* – vida e afetividade em Nietzsche. Trad. de Antônio José Silva e Souza. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche*: estilo e moral. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

JASPERS. Karl. *Nietzsche*. Introduction a sa philosophie. Trad. de Henri Niel. Paris: Gallimard, 1978.

_____. "Nietzsche y el cristianismo". In: *Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofia*. Madrid: Gredos, 1972.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche - Philosoph, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University, 1974.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.

_____. *Nietzsche et la scéne philosophique.* Paris: Galilée, 1986.

_____. "O/Os "conceitos" de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação" In: MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche hoje*? Trad. de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 85-109.

KOSSEVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Azougue, 2004.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. de Hortênsia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KUHN, Elisabeth. "Nietzsches quelle des nihilismus-begriffs." *Nietzsche-Studien*. Berlin: de Gruyter, 1992.

KÜHNEWEG, U. "Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche" *Nietzsche Studien.* 15, 1986,

p. 832-397.

LARGE, Duncan. “Nosso Maior Mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. Trad. de Fernando de Moraes Barros. *Cadernos Nietzsche* 9, 2000, p. 3-39.

LAURET, Bernard. “A inocência do devir” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 113-123.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética*: *Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. “Por que ler Nietzsche hoje?” In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 32-40.

_____. “Quem era Dioniso?” Trad. Maria Heloísa Noronha Barros. *Kriterion*, n.26, 1985, p. 39-66.

LEDURE, Yves. “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 56-66.

LE GAL, Yves. “Unzeitgemass” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 7-16.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LONSBACH, Richard M. *Nietzsche y los judíos*. Trad. Esp. de Maximo José Kahn. Buenos Aires: Imán, 1944.

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

LÖWITH. Karl. “Nietzsche e a completude do ateísmo” In: MARTON, Scarlett. (Org.) *Nietzsche hoje?* Trad. de Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 140-167.

_____. *Nietzsche - philosophie de l'eternel retour du meme*. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann Levy, 1991.

_____. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1990.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo:

Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico* – de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. "Zaratustra, o apolíneo e o dionisíaco." In: BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PIMENTA NETO, Olímpio José (Org.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 72-80.

_____. *Zaratustra*: tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARQUES, António. "*Acerca do sentido da afirmação nietzscheana*: o mundo só é justificável como fenômeno estético", p. 155-170.

_____. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Ijuí, RS : Discurso ; Unijuí, 2003

MARTINS, André. "Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos – encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo." In: FEITOSA, Charles et al. (Org.) *Assim falou Nietzsche* III. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p.11-22.

_____. "Religiões e tecnologias médicas, soluções mágicas contemporâneas: uma análise a partir de Spinoza, Nietzsche e Winnicott" In: BARROS, J. A. C. (Org.). *Os fármacos na atualidade:* antigos e novos desafios, p. 87-109.

MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético ?", In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 205-223.

_____. *Extravagâncias*: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche – a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. "Só acreditaria num deus que soubesse dançar." In: FEITOSA, Charles ;

BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org.). *Assim falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p.143-154.

MASSUH, Victor. *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires: Sudamerica, 1976.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". Trad. de Scarlett Marton. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Unijuí/Discurso, 2005.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche*: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Araldi. São Paulo:Unifesp, 2011.

_____. *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche – Interpretationen* II. Berlim: De Gruyter, 1999.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*: estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio d'água, 1997.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche* – la vida como literatura. Cidade do México: FCE, 2002.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

_____. *Entre eu e si ou a questão do humano em Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

ONFRAY, Michel. "Nietzsche e as salsichas do Anticristo" In: *O Ventre dos Filósofos* – Crítica da razão dietética. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1990, p. 87-

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

_____. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. "Memória e esquecimento em Nietzsche" In: *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 67-79.

PAUTRAT, Bernard. *Versions du Soleil*. Paris: Seuil, 1971.

PENZO, Giorgio. "Friedrich Nietzsche – O Divino como problematicidade" In: GIBELLINI, Rosino (Org.) *Deus na filosofia do séc*. XX. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2002, p. 23-

PENZO, Giorgio. "História da influência de Nietzsche na literatura e na filosofia até a interpretação de Heidegger". In: *Nietzsche e o cristianismo*. Trad. de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 17-24.

PHILONENKO, Alexis. *Nietzsche, le rire et le tragique*. Paris: Librarie Génerale Française, 1995.

PIMENTA, Olímpio. *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte. UFMG, 2000.

PINHEIRO, Paulo. "Drama e fidelidade em Nietzsche". In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de ; PINHEIRO, Paulo. (Org.) *A fidelidade a terra* / *Assim falou Nietzsche* IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 205-229.

_____. "Prolegômenos a uma história nietzschiana da arte". In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org.). *Assim falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 101-115.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita*: *Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos*: arte e "mal-estar" na cultura. São Paulo: Annablume, 1998.

ROSSET, Clément. *Alegria:* a força maior. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *O real e seu duplo*: Ensaio sobre a ilusão. Rio de Janeiro: José Olympo, 2008.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche:* do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores.

São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2010.

SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche – Biografia de uma Tragédia*. Trad. de Lya Luft. São Paulo : Geração, 2001.

SALAQUARDA, Jörg. "A concepção básica de Zaratustra" Trad. de Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche,* n. 2, 1997, p. 17-39.

_____. "Der Antichrist". *Nietzsche-Studien* 2, 1973, p. 91-136.

_____. "Dyonisos gegen den Gekreuzigten. Verständnis des Apostels Paulus, In: Nietzsche". *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Damstadt 1980. Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte XXVI (1974), p. 97-124.

_____. "Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition" In: MAGNUS, Bernd ; HIGGINS, Kathleen M. (Org) *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University, 1996, p. 90-118.

_____. "A última fase de surgimento de A Gaia Ciência". Trad. de Barbara Salaquarda e Oswaldo Giacóia Júnior. *Cadernos Nietzsche,* n. 6, 1999, p. 75-93.

SAMPAIO, Alan. *Origem do Ocidente*: a antiguidade grega no jovem Nietzsche. Ijuí: Unijuí, 2008.

SÁNCHEZ MECA, Diego. *Nietzsche* – La experiência dionisíaca del mundo. Madrid: Tecnos, 2006.

SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de. "Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança" Trad. de Alexandre Filordi. *Cadernos Nietzsche,* n. 14, 2003, p. 83-104.

SCHIFFERS, Norbert. "Deus está morto – análise de uma expressão de Nietzsche" In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Frei Waldemar do Amaral Petrópolis: Vozes, 1981, p. 83-101.

SILK, M.S. ; STERN, J.P *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto evangelho de Nietzsche*. Trad. de Flávio Breno Siebeneichler.

Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. “Nietzsche e Kant: em torno do Niilismo” In: MARQUES, António (Org.) *Cem anos após o projeto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Vega, 1989, p. 65-89.

SOUBISE, Louis. “Présence de Nietzsche” *Esprit*, n. 5, 1971, p. 961-981.

SOUZA, Maria Cristina Santos de. “A arte apolínea como expressão da natureza enquanto instinto político (estado) na obra de Friedrich Nietzsche”. In: FRECHEIRAS, Marta Luzie ; PAIXÃO, Márcio Petrocelli (Org.) *Em torno da metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 82-97.

SPENLÉ, J-E. *O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*. Trad. de Mário Ramos. Coimbra: Arménio Amado, 1973.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante*: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007

_____. “Nota sobre ser e representação em O nascimento da tragédia”. In: FEITOSA, Charles ; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.) *Assim falou Nietzsche* II. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 133-142.

TAHA, Abir. *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*. Paris: Connaissances et Savoirs, 2005.

TÜRCKE, Christoph. *O Louco*: Nietzsche e a mania da razão. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petropólis: Vozes, 1993.

UHL, Anton. “Dor por Deus e dor pelo homem – Nietzsche e Dostoievski” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Waldemar do Amaral. Petrópolis: Vozes, 1981, p.43-55.

VALADIER, Paul. *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne em confrontation avec Nietzsche*. Paris: Desclée, 2004.

_____. *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris: Cerf, 1974. (Trad. Espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Cristianidad, 1982)

_____. “O divino e a morte de Deus segundo Nietzsche”. Trad. Luiz Paulo Ruanet. In:

LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

VANNINI, Marco. “Friedrich Nietzsche – Uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação” In: ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na filosofia contemporânea* – : de Kant a Nietzsche. Trad. de José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 499-529. v.1.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença* – o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Ed. 70,

_____. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Presença, 1990.

_____. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VAZ PINTO, Maria José. “A Filosofia na idade trágica dos gregos: da sabedoria dos filósofos trágicos à inversão do socratismo” In: MARQUES, António (Org.). *Cem anos após o projeto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Vega, 1989, p.33-49.

YOUNG, Julian. *Nietzsche’s Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

WELTE, Bernhard. “O Super-Homem de Nietzsche e sua ambígua questionabilidade” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Frei Fidélis Vering. Petrópolis: Vozes, 1981, p.67-73.

WÖTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la Civilisation*. Paris: Puf, 1999.

_____. “As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche” In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla\Discurso Editorial, 2009.

_____. *Le pensée du sous-sol*: lire Nietzsche. Paris: Allia, 1999.

_____. *La philosophie de l’esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Le vocabulaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.

ZWEIG, Stefan. *O Combate com o demônio* – Holderlin, Kleist e Nietzsche. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2004.

Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991-2002.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Caloust Gulbekian, 2002.

_____. *Conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/São Francisco, 2003.

_____. "A essência do niilismo." In: *Nietzsche* - Metafísica e niilismo. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis:Vozes, 2008.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro :Relume Dumará, 2000.

_____. *Identidade e diferença e Que é isto - a filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

_____. *Interprétation phénomenologiques d`Aristote*. Trans Eur Repress: Mauvezin, 1992.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Coleção Os pensadores].

_____. "Letter to Richardson." In: *Heidegger - through Phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Njhoff, 1974.

_____. *Nietzsche. I e II*. São Paulo: Forense Universitária, 2007/2008.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores)

_____. *Tempo e ser*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores)

_____. *La proposición del pensamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

_____. *Ontología*: Hermenéutica de la facticidad. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. *Contribuciones a la filosofia* (Del acontecimento). Trad. Breno Onetto Munoz. Valparaíso, 2001.

_____. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Revista scientiæ zudia*, v. 5, n. 3, p. 375-98, São Paulo, 2007.

_____. O conceito de tempo. Trad. Marco Aurélio Werle. *Cadernos de tradução.* n.2, DF/USP, 1997.

Obras sobre Heidegger

BENOIST, Jocelyn. Heidegger et l'obsession de l'identité. In: Revue Philosophique de Louvain, fev.1996, 1, p.69-91.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'experience de la penseé*. Paris: PUF,1978.

CAPELLE, Phillippe. “O divino e Deus em Martin Heidegger”. Trad. Luiz Paulo Ruanet. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

CAPUTO, John. *The mystical element in Heidegger's thouth*. Atenas, 1978.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho*: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASANOVA, Marco Antônio. “A linguagem do acontecimento apropriativo”. *Revista Natureza Humana,* 4 (2), 2002 b, p. 315-339.

_____. “Heidegger e o acontecimento poético da verdade”. In: LOBO, Rafael Hadock. *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

_____. “Linguagem cotidiana e competência existencial”. *Revista Natureza Humana,* 8 (1), 2006, p. 35-85.

DALLMAYR, F. Heidegger on Macht and Machenschaft. *Continental Philosophy Review*, 34, 3, set. 2001, p. 247-267.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world*: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. California University, 1990.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger*: fenomenologia da liberdade. Trad. Marco Antônio Casanova São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: WBG, 1991.

GADAMER, Hans George. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

GELVEN, Michael. *Heidegger's being and time*. Illinois, 1989.

HAAR, Michel. *Le chant de la terre*. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être. Paris: l'Herne, 1985.

_____. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

_____. *Par-delá le nihilisme*. Nouveaux essais sur Nietzsche. Paris: PUF, 1998.

_____. Heidegger et le surhommem. *Revue de l'enseigment philosophique,* XXX, 3, fev.-mar., 1980, s.1-17.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo*: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

HERRMANN, F.-W. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

LEAO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. I vol. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Aprendendo a pensar*. II vol. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Heidegger e a Ética. In: *Caminhos da ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.

LOPARIC, Zeljiko. *Heidegger réu*: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. São Paulo: Papirus, 1995.

_____. *Ética e finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.

_____. *Sobre a responsabilidade*. São Paulo: Escuta, 2004.

_____. *Sobre Heidegger*. Rio de Janeiro: JZE, 2004.

LÖWITH, Karl. *Heidegger*: pensador de un tiempo indigente. Buenos Aires, Fondo de Cultura Econômica, 2006.

MATTÉI, Jean-François. "O ser e Deus em Heidegger". Trad. Luiz Paulo Ruanet. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger*: El tiempo del Ser. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade* : Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: Annablume, 1999.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1999.

POGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001.

REIS, Robson Ramos. “Identidade, finitude e reconhecimento na ontologia da possibilidade finite de Martin Heidegger.” *Revista Natureza Humana*, v. 10. Número especial 1, outubrode 2008, p. 107-136.

_____. “A ontologia hermenêutica de *Ser e tempo*”. In: REIS, Robson Ramos; ROCHA, Ronai Pires da. *Interpretacionismo*: a tradição hermenêutica diante de duas novas propostas. Santa Maria: UFSM, 2000.

RICHARDSON, Willian. *Heidegger* - through phenomenology to thouth. The Hague: Martins Nijhoff, 1974.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. *Compreensão e finitude*: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Rio grande do Sul: Unijuí, 2001.

_____. *A questão do método*: um estudo do modelo heideggeriano. Porto Alegre: Movimento, 1991.

_____. *Pensar é pensar a diferença*: filosofia e conhecimento empírico. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto*: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. España: Paidós, 1992.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ZARADER, Marléne. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.