

Do ὁμολογεῖν ao niilismo: a saga da ὕβρις na consolidação da metafísica como μέτρον do real

From ὁμολογεῖν to nihilism: ὕβρις saga in the consolidation of metaphysics as μέτρον of the real

DOI:10.12957/ek.2017.28792

Dndo. Fabio Candido dos Santos

fahbio@msn.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O propósito deste artigo é analisar, a partir de Heidegger e Nietzsche, como um fenômeno grego específico, a ὕβρις (hybris), possibilitou o desenvolvimento historial da metafísica enquanto discurso hegemônico do real. Destacando a transição do medievo para a modernidade sem, contudo, perder a dimensão de sua proveniência grega, a investigação parte da tese nietzschiana que afirma ser a ὕβρις a essência do homem moderno e retroage com Heidegger até Heráclito para analisar o fenômeno em sua fonte. Tendo a origem (antiguidade) e o fim (modernidade) determinados, a discussão encaminha-se para a apropriação romano-cristã da ὕβρις nas figuras medievais do *imperium* e do *sacerdotium* e aponta, por fim, como tais estruturas possibilitarão a *morte de Deus* a partir do nascimento da *subjetividade* e de sua degeneração em *niilismo*, aparições modernas da ὕβρις e momentos capitais de desenvolvimento da metafísica enquanto μέτρον (métron) do real.

PALAVRAS-CHAVE

Hybris. Métron. Imperium. Niilismo.
Morte de Deus. Metafísica.

The purpose of this article is to analyze, from a Heidegger and Nietzsche standpoint, how a specific Greek phenomenon, ὑβρις (hubris), enabled the historical development of metaphysics as a hegemonic discourse of the real. Highlighting the transition from the Middle Ages to Modern Times without losing the dimension of its Greek provenance, the research starts from the Nietzschean thesis which claims ὑβρις to be the essence of modern man and retroacts with Heidegger to Heraclitus to analyze the phenomenon at its source. Having the origin (Antiquity) and the end (Modern Times) determined, the discussion is directed towards the Roman-Christian appropriation of ὑβρις in the medieval figures of the imperium and the sacerdotium and points, finally, to how such structures will enable the death of God from the birth of subjectivity and its degeneration in nihilism, modern apparitions of ὑβρις and capital moments of development of metaphysics as me/tron (métron) of the real.

KEY-WORDS

Hubris. Metron. Imperium. Nihilism.
Death of God. Metaphysics.

Introdução

O mundo moderno se consolidou como uma nova forma de o homem entender o real e a si mesmo. Até a idade média, a realidade era identificada com Deus e encontrava, na metafísica clássica, o instrumental ideal para justificar racionalmente o papel da divindade perante o real e o modo pelo qual o homem deveria se portar naquele contexto histórico. No entanto, a transição do medievo para a modernidade, tida tradicionalmente como ruptura, seria, no fundo, um prolongamento, uma continuidade que poderia ser observada desde as primeiras especulações metafísicas, oriundas das especulações dos eleatas e de Platão.

A tese da continuidade, que já encontrava lastro na obra de Gilson¹ sobre a fundamentação medieval do pensamento de Descartes, ganhou contornos filosóficos definitivos nas filosofias de Nietzsche e de Heidegger, críticos contundentes do mundo moderno. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche defende a tese² de que o ser do homem moderno é ὑβρις (NIETZSCHE, 2001, p. 102-103), vocábulo grego para *desmedida*³ e importante noção metafísica, religiosa e jurídica da cultura helênica arcaica⁴. Em outras palavras, o que Nietzsche quer dizer é que a modernidade, com sua roupagem supostamente “nova”, é ainda determinada por um componente grego, reforçando a ideia de que a ligação metafísica entre gregos e modernos, literalmente mediada pelo medievo, é legítima.

Heidegger retoma a questão em *Heráclito* e em *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, obras sobre o pensador pré-socrático que remontam à proveniência grega do fenômeno de ὑβρις. Sua origem, segundo as considerações do filósofo alemão

1 GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin: 1984.

2 “Ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura ὑβρις e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião. Ὑβρις é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; ὑβρις é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade [...]. Ὑβρις é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivisseccionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma!”.

3 Insolência, ultraje, ofensa, violência, soberba, orgulho e mal também são traduções possíveis para a noção. Todas remetem, contudo, a movimentos de *excesso* e que farão com que o fenômeno seja incorporado pela πόλις por meio da encenação da tragédia, cujo objetivo, entre outros, seria o de ensinar metaforicamente ao povo os malefícios de se romper o μέτρον político, ou seja, de voltar-se contra o poder instituído, uma vez que o trágico dar-se-ia justamente no momento em que o homem – o herói trágico – praticava ações não concernentes a seu ser – sua medida ontológica –, mas ao dos deuses, que, enciumados pelo que julgavam ser uma afronta, castigavam-no exemplarmente. Cf. BRANDÃO, J. S. *Teatro Grego – Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 1988.

4 Ibid.

sobre Heráclito, se dá a partir da ruptura do homem grego com o ὁμολογεῖν, isto é, com o *acordo* ontológico que reúne homem e ser (HEIDEGGER, 2002, p. 303). Quando Heráclito exorta os homens a apagar a ὑβρις, não é outro o seu objetivo senão o de prevenir a humanidade dos malefícios ontológicos de negligenciar o μέτρον – a medida – do homem. Afinal, e como afirma Heidegger, “se o homem deve poder atentar ao ser e ouvir o λόγος, ele deve, primeiramente, apagar a desmedida e as suas labaredas [...]. Esta [ὑβρις] só se extingue mediante a ausculta obediente [ὁμολογεῖν] ao λόγος” (HEIDEGGER, 2002, p. 335 e 395).

A ruptura com o acordo originário do homem com o κόσμος é o próprio esquecimento do ser estabelecido a partir do surgimento de um *Eros* pelo saber, ou seja, de um desejo ou vontade de conhecimento cujo único interesse é o de *controle* do real. A materialização desta inclinação dar-se-á como metafísica, ou seja, como resultado da institucionalização daquela vontade, que se apresenta como ὑβρις ao desprezar a transcendência – o ser como φύσις – em nome da perscrutação do ente enquanto entidade (HEIDEGGER, 2006, p. 23). O motor desta vontade é identificado por Nietzsche, contudo, como o *ressentimento* (NIETZSCHE, 2001b) com o modo de ser da vida, tido por finito e imprevisível pela tradição metafísica, e que marcará decisivamente a ruptura com o pensamento originário, aquele exercido pelos pré-socráticos. Poder-se-ia dizer, assim, e com Heidegger e Nietzsche, que a história da metafísica, que congrega antiguidade clássica, medievo e modernidade na unidade de um sentido, é o movimento de consolidação daquela ὑβρις originária, manifestando-se distintamente nas diferentes eras de sua essencialização. Falta, no entanto, entender, sempre a partir dos pensadores supracitados, como essa desmedida se desenvolve da idade média até modernidade, transformando-se naquilo que Nietzsche chamou de *niilismo*.

1. Recepção do pensamento metafísico por Roma e o contato com o cristianismo

No ano 146 a.C., o mundo grego foi dominado por Roma e o pensamento metafísico clássico, por extensão, incorporado à latinidade. O acontecimento fez com que os conceitos metafísicos se fundissem à lógica imperialista romana e traísse não apenas as motivações originais do pensamento helênico, mas, ainda, e enquanto transposição para outra rede de signos, suscitasse uma

5 Fragmento 43: (...) “mais do que o incêndio é necessário apagar a ὑβρις”. Cf. tradução de Alexandre Costa em HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus, 2012.

mudança nos objetivos originários das especulações gregas. Naquele contexto, Heidegger argumenta, em *Parmênides*, que o decisivo foi o fato de a latinização ocorrer “como uma *transformação da essência da verdade*⁶ e do ser no interior do domínio da história greco-romana” (HEIDEGGER, 2008b, p. 69), possibilitando, no futuro, o aparecimento do pensamento moderno e de uma nova interpretação da antiguidade baseada na própria modernidade. De fato, e como demonstra Heidegger em *Introdução à metafísica*,

o processo de tradução do grego para o “romano” não é algo trivial e inofensivo. Assinala, ao invés, a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou, então, normativa para o cristianismo e a idade média cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da idade média, criou as ideias e termos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental (HEIDEGGER, 1999, p. 45).

A tradução, a propósito, não fez do legado grego algo exatamente novo, mas, antes, uma modificação do original, ora preservando e reelaborando alguns caracteres, ora eliminando e negligenciando outros. Entre os primeiros se instalou a ὑβρις que fundou a metafísica por meio do *Eros*. A vontade de domínio do real e seu consequente esquecimento do ser por meio do desenvolvimento de uma ἐπιστήμη asseguradora se consolidou, no fim da antiguidade e no início da idade média, como uma vontade de conquista e subjugação na figura da noção romana de *imperium*, ou seja, de “comando no sentido do mandamento”, de acordo com Heidegger. “O comando, assim entendido, é a razão essencial da dominação, não apenas sua consequência, e, decerto, não simplesmente um modo de exercitar sua dominação” (HEIDEGGER, 2008b, p. 66). De fato, a vontade socrática que fundou o pensamento metafísico encontrou neste terreno solo fértil para se enraizar de forma ainda mais ampla e profunda. Segundo Heidegger, “é o comportamento fundamental dos romanos de governar os entes pela ordem do *imperium*”, ou seja, de dominar subjugando. Afinal, “*imperium* diz *im-parare*, estabelecer, fazer arranjos, *praecipere*, ocupar algo de antemão e, através dessa ocupação, ter o comando sobre isso, e, assim, ter o ocupado como território” (HEIDEGGER, 2008b, p. 72).

6 Heidegger entende a transformação da essência da verdade (do ser) como a essência da história, uma vez que esta se realiza no fluxo do desocultamento do ser – verdade – pelo homem ao longo do tempo. A latinização do pensamento grego é um dos momentos mais importantes dessa história.

Sob a influência do *imperium*, a metafísica deu vazão à sua vocação de comando do real a partir da fabricação de uma realidade ideal que o subjugasse, supervalorizando a entidade do ente como forma de consolo para o homem diante dos caracteres presumivelmente imponderáveis e sem sentido da mera compreensão do ser em sua essencialização. Não é por outra razão que a transição romana para o território do pensamento cristão, que dominará o ocidente medieval, foi possível. Afinal, o Deus judaico-cristão é ele mesmo uma divindade de comando, ou seja, que preconiza um estrutural “tu deves” a seus comandados do mesmo modo que já procediam os deuses romanos: “Nenhum deus dos gregos é um deus comandante, mas um deus que dá sinais, acena. Os deuses romanos, ao contrário, são designados pela palavra latina ‘*numen*’, que significa ‘ordem’, ‘vontade’ e tem um caráter de comando” (HEIDEGGER, 2008b, p. 66).

A tendência imperial romana, de fato, facilitará o crescimento e a penetração de uma então pequena seita judaica que pregava a palavra de um homem que mudaria o ocidente no seio do império romano: Jesus Cristo. Gilson, na introdução da monumental *A Filosofia na idade média*, reforça esta posição ao comparar os fundamentos das religiões grega e cristã: “a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino, seja para que ele se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã” (GILSON, 1998, p. XVI). Dessa forma, enquanto o homem grego se determinava pela obediência ao transcendente, o romano, sob o signo do *imperium*, tendia à liberdade do comando e da ordem, ou seja, do imperialismo e da conquista, que encontrará no cristianismo, uma doutrina da liberdade, o terreno ideal para a sua radicalização. A ordem, a vontade do *imperium* é, com efeito, o motor da possibilidade de abertura a uma religiosidade que se entende como uma “metafísica da liberdade divina” (GILSON, 1998, p. XVI) em contraste com uma da necessidade como aquela que nasceu e morreu na Grécia.

O cristianismo, a propósito, será o responsável pela expansão do domínio do *imperium* romano. Até então perseguidos, os cristãos se tornaram maioria em Roma. Preocupado em manter seu poder, o imperador Constantino, no século IV a. C, resolveu reconhecer o cristianismo e permitir os cultos da religião. A manobra permitiu que o *imperium* do estado romano desse lugar ao da Igreja, ou seja, ao *sacerdotium*. Para Heidegger, “o imperial emerge aqui na forma do curial da cúria do papa romano” e “sua dominação se funda igualmente no comando. O caráter de comando aqui reside na essência do dogma eclesial” (HEIDEGGER, 2008b, p. 74). O império se torna Igreja, monopólio institucional da fé, no qual os desígnios de Deus proferidos pelo sacerdote – e não mais pelo imperador – devem ser seguidos de forma incondicional. Seus domínios, contu-

do, não se limitavam às já extensas fronteiras de Roma. Ao contrário, estavam abertos a quaisquer povos, uma vez que trazem em si o caráter de conquista e expansão, próprios da vontade.

Nesta nova configuração sacerdotal imperialista, a discussão acerca do ser dos entes deu lugar à revelação de um Deus que os cria e que, doravante, seriam entendidos como criaturas. A verdade, a propósito, deixa de ser ἀλήθεια, o desvelar-se do ser no ente a partir do λόγος, para se tornar *veritas*, o resultado da doutrina da revelação, cuja transmissão se encontrava nas *doctrinas* dos *doctores* expostas nas *summas* e guardadas pelos sacerdotes. O que, no entanto, a revelação revelava era a verdade da salvação, isto é, da salvação individual expressa na imortalidade da alma. O saber não era mais saber do ser do ente em geral, mas do ente supremo: criação, queda, redenção e juízo final. Não é outro o sentido da pregação de Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios*:

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 tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (PAULO, 2010, p. 1994).

Esta doutrina era a essência da *Schola*, razão pela qual os professores da lógica da salvação e da fé ficaram conhecidos como “escolásticos”.

No *comando* da doutrina da revelação, o sacerdote se apresenta, segundo Nietzsche, como o mais poderoso porta-voz da verdade das escrituras. Na *Genealogia da moral* e no *Anticristo*, obras que discutem o poder sacerdotal e sua relação com a vida, o filósofo alemão defende a tese de que o sacerdote não passa de um *ressentido* à moda de Sócrates. Fraco, isto é, deficiente em seus instintos, o sacerdote despreza este mundo e afirma a existência de um outro, ideal, perfeito, infinito, eterno e além cuja entrada dependeria da observância de critérios – a moral – instituídos pelo próprio *sacerdotium*. É da moral, ou seja, do conjunto de regras que negam a vida em função da esperança da certeza de acesso a outro mundo, que o sacerdote retira e consolida o seu poder. Sua força, com efeito, se funda na dor da incerteza da vida e no caráter anestésico e terapêutico promovido pela moral:

O sacerdote despreza, profana a natureza: é esse o preço pelo qual subsiste. A desobediência a Deus, ou seja, ao sacerdote, à “lei”, chama-se agora “pecado”; os meios para se “reconciliar com Deus” são, como era de esperar,

meios que asseguram ainda mais profundamente a sujeição ao sacerdote: só o sacerdote “salva”. Examinados psicologicamente, os “pecados” tornam-se indispensáveis em toda a sociedade organizada sacerdotalmente: são os verdadeiros instrumentos do poder, o sacerdote *vive* do pecado, tem necessidade de que se “peque”... Princípio supremo: “Deus perdoa a todo aquele que faz penitência – ou por outras palavras: *ao que se submete* (NIETZSCHE, 1997, p. 53-54).

Aqui é interessante relembrar que o fenômeno da ὑβρις é tido pela tradição medieval como “o pecado dos pecados”, pois, como relembra Paul Tillich, “todas as outras formas de pecado foram derivadas dela, até mesmo os pecados sensuais”. E continua: “é o que é pecado em sua forma total, a saber, o outro lado da descrença, do afastar-se do centro divino ao qual o ser humano pertence” (TILLICH, 2005, p. 345). Os pecados são excessos e a ὑβρις, neste caso, estaria ontologicamente presa a eles. Na verdade, e como afirma Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, a soberba (*superbia*) – outra tradução comum da ὑβρις – “é o início de todos os pecados, segundo a razão de fim. (...) Por isso, a soberba, como vício universal, não é enumerada, mas é afirmada como a rainha de todos os vícios” (AQUINO, 2005, p. 456-457). Nietzsche talvez veja na latinização da ὑβρις em *superbia* o fundamento do uso político do pecado pelos sacerdotes, pois ação semelhante já fora empreendida pela πόλις ao incorporar a tragédia e o discurso do μέτρον (BRANDÃO, 1988, p. 12). De fato, Nietzsche entende que é da ὑβρις, isto é, do pecado, que o sacerdote tira e consolida a sua força a partir da vinculação do fenômeno ao desrespeito à lógica de um mundo oposto à vida e cujas leis são instituídas e guardadas por ele. Ocorre, contudo, que a ὑβρις alardeada pelos sacerdotes é artificial e tem fundo moral, mantendo, sub-repticiamente, a verdadeira ὑβρις, ou seja, aquela movida pela vontade instigada pelo ressentimento e cujo objetivo é o controle do real.

O sacerdote é, com efeito, a “pessoa” da Igreja, isto é, da instituição que quer poder às expensas da dor do rebanho e da obrigatoriedade de adesão a uma religião – o cristianismo. Depois do *imperium*, será da Igreja católica, ou seja, do papa, o poder, o exercício da vontade de controle e domínio expressa na obrigação da observância dos ditames da moral. Não por coincidência será do sumo pontífice, por muitos séculos, a prerrogativa política de fazer reis e conduzir guerras para expansão da religião em nome da cruz. Do ponto de vista do saber, estará também nas mãos do papa o monopólio da produção do conhecimento. As universidades, obra da cúria, cuidarão da difusão da doutrina cristã, uma vez que o verdadeiro saber é, naquele contexto, o saber das escrituras. Consolidava-

-se, dessa forma, o encontro entre filosofia grega clássica e religião, já esboçado séculos antes na *Metafísica* de Aristóteles. A θεολογία aristotélica, aquela que aproxima o ser do ente supremo da ciência do ente enquanto ente, encontra nesta configuração os requisitos oportunos para se desenvolver. Consonante Heidegger em *História da filosofia – de Tomás de Aquino a Kant*, ser será entendido como o que

é no grau supremo e na perfeição; cosmos, mundo e o movido, e ali o motor imóvel, Θεός, Θεῖον. [...] por meio do cristianismo, igualmente os conceitos de Θεός, Deus, ψυχή, homem, Κόσμος, mundo preenchidos com novo conteúdo e de acordo com as incertezas científicas da filosofia, fundidos em uma especulação filosófico-teológica (HEIDEGGER, 2009, p. 9).

A partir daquele momento ocorreria uma decisiva reviravolta ontológica, limitando tudo o que havia ao rígido binômio *criador-criaturas*. O efeito colateral foi a consolidação da crença no fracionamento da realidade em duas, antagônicas e com valoração distinta. Aquela ideia parmenídica materializada na obra de Platão – ou do platonismo – se realizou plenamente com o estabelecimento da lógica do *sacerdotium*. Afinal, o seu representante máximo – Paulo – é o interprete por excelência das *Sagradas Escrituras* e, segundo Nietzsche, o responsável pela separação onto-teo-lógica que presidirá toda a filosofia cristã, uma vez que é dela que emana a ideia corrente de Deus.

É o sacerdote, de acordo com Nietzsche, que opera a transição do antigo para novo testamento, isto é, da crença em um deus-amor no lugar de um colérico e vingativo, como aqueles dos pagãos. O fundamento desta mudança é o interesse sacerdotal na forma da moral, que prega a bondade e a compaixão, degenerando no “amansamento” do homem superior – nobre – em função do medíocre, aquele da plebe, sempre em maioria. O cristianismo é, de fato, a obra de sacerdotes ressentidos com a vida. É de responsabilidade dele o “ensombrecimento do céu acima do homem”, consequência do crescimento, apontado por Nietzsche na *Genealogia da moral*, da

[...] vergonha do *homem diante do homem*. O olhar pessimista enfatiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida [...] refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho homem aprende afinal a se envergonhar de seus instintos (NIETZSCHE, 2001b, p. 56-57).

O cristão é o que se distancia dos sentidos e dos prazeres da vida, afastando-se de sua natureza instintiva para se tornar o mais espiritual possível. Neste particular, o maior sacerdote foi, com efeito, Paulo. É dele, segundo Nietzsche, a prerrogativa de desprezar o mundo e a sabedoria resultante dele em função de um além. Paulo percebeu que, com “‘mais além’ se *mata a vida*” (NIETZSCHE, 1997, p. 119). Com o apóstolo, a moral se estrutura como a regra do viver em função da promessa, da esperança. A moral, por seu turno, é tida por Nietzsche como um conjunto de valores que aponta para algo que não existe, ou seja, para o *nada*. O próprio Deus, de quem brotaria a moral cristã – o “Deus aranha”, como Nietzsche gosta de classificá-lo – é ele mesmo um *flatus vocis*: “Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser a sua glorificação, e a sua eterna afirmação! [...] Deus, essa fórmula para todas as calúnias do ‘aquém’, para todas as mentiras do ‘além’!” (NIETZSCHE, 1997, p. 38).

Deus e a moral representam, para Nietzsche, a *nadificação* da vida, pois colocam o ideal – que não existe – em seu lugar, embora carreguem consigo um rebanho de fiéis. Deus deixa de ser definitivamente aquele *dominus* pagão, vingativo e irado do antigo testamento. Assim como o homem é “amansado” em seus instintos, Deus também passa pelo mesmo processo, possibilitando a aproximação da filosofia com a religião, uma vez que os pensadores que tornam possível o contato – Sócrates e Platão –, por exemplo, criticavam a tradicional noção pagã de deus, visto então antropomorficamente, fato que acabou levando o primeiro a ser condenado a morte, como Platão narra em sua *Apologia de Sócrates*. Em *O Anti-cristo*, Nietzsche tematiza esta conexão, que fará carreira na história da filosofia:

[...] até os mais lívidos entre os pálidos se puderam apoderar dele [o reino de Deus], os senhores metafísicos, os albinos do pensamento. Esses tanto teceram em seu redor que, hipnotizado pelos seus movimentos, ele próprio se transformou em aranha, ele próprio em metafísico. Então, voltou a desafiar a teia do mundo para fora de si – *sub specie Spinozae* – então, transformou-se em algo cada vez mais tênue, cada vez mais pálido, fez-se “ideal”, “espírito puro”, “*absolutum*”, “coisa em si”... *A ruína de um Deus*: Deus converte-se em “coisa em si” (NIETZSCHE, 1997, p. 37).

Consonante Gilson e Heidegger, Nietzsche percebe que a religião originalmente não é fundamentada por uma filosofia. Os sacerdotes – Paulo, a Igreja, o papa, os intermediários e “falsificadores” de Deus em geral – é que debilitam

a religião para que uma filosofia pudesse dela se apossar e se compatibilizar e, assim, ter criador e criaturas sob seu controle, ainda que, para isso, tenha de distorcer seus caracteres mais fundamentais. A filosofia cristã, tida ironicamente como “um ferro de madeira” (HEIDEGGER, 1999, p. 38), e que resulta da “fusão” entre a religião de Cristo e o pensamento grego clássico, é o momento no qual o cristianismo se deixa organizar por uma lógica cujo fundo não passa de um interesse de domínio sobre o real. Objetivo este que já se configurava nas especulações originárias do período helênico clássico. A ὑβρις agora se consolida como estabelecimento de uma certeza epistêmica contra a imprevisibilidade da vida por meio de uma presumível segurança divina, fundada na firmeza e na perenidade do além-mundo eterno e imutável e na garantia expressa pela moral da eliminação do sofrimento gerado a partir de um mundo incerto e finito:

[...] para poder dizer não a tudo o que representa o movimento *ascendente* da vida sobre a terra, o crescimento, o poder, a beleza, a autoafirmação, era necessário que o instinto de *ressentiment* convertido em gênio fabricasse para si próprio um outro mundo, onde essa afirmação da vida fosse considerada um mal, o reprovável por si (NIETZSCHE, 1997, p. 48).

O plano platônico-aristotélico de perscrutação do ente em lugar da compreensão do ser é apropriado pela filosofia cristã ao identificar a entidade – ἰδέα e ἐνέργεια – com Deus para desprezar o mundo físico, como, contudo, já haviam feito aqueles filósofos ao menosprezar a φύσις em nome da entidade. Heidegger, na *Teoria platônica da verdade*, argumenta que a identidade entre Deus e entidade foi possível

[...] porque essa “ideia” é deste modo a causa de tudo, ela também é a ideia que se chama o “bem”. Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente como τὸ θεῖον, o divino. Desde a interpretação do ser como ἰδέα, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente (HEIDEGGER, 2008a, p. 247).

Se Heidegger entende o deslocamento do fundamento do real do ser para o ente por obra de uma ὀρεξις pelo saber em nome de um ressentimento com a

vida enquanto ὑβρις em lugar de um compreender articulado com a φύσις, μέτρον do homem, Nietzsche vê nesse processo a consolidação do ressentimento socrático de impotência diante do mundo. A ἐπιστήμη, como demonstrado anteriormente, é a materialização do desejo – da vontade – socrática de domínio do real. A dor de Sócrates é não poder tudo conhecer e, por isso, não poder dominar. Essa prática, contudo, só seria possível a partir do estabelecimento de entidades e da crença em seu poder fundacional do real. Com a idade média e a incorporação do pensamento grego antigo por romanos e cristãos, esse ressentimento se repagina a partir da identificação da entidade com Deus e da mesma vontade de domínio do real, o motor da ὑβρις, na figura do sacerdote e da igreja cristã como um todo. O desejo de poder sacerdotal, com efeito, se alia ao medo do horror do dionisiaco nietzscheano para dar à ὑβρις metafísica um novo status e que amplificará sua força na formação da história do ocidente. “O medo da dor”, diz Nietzsche em *O Anticristo*, “ainda que da dor infinitamente pequena, não *pode* acabar de outro modo que não seja numa *religião do amor*” (NIETZSCHE, 1997, p. 59). Afinal, “o temor é aqui novamente o pai da moral” (NIETZSCHE, 2002, p. 100), uma vez que o sofrimento com o sem sentido da vida é o motor de dominação moral imposta pelos sacerdotes.

2. O estabelecimento de um novo princípio e a transição metafísica da idade média para a modernidade

O mundo medieval começa a se modificar ainda no século XII, quando tem lugar uma revolução intelectual nos domínios da Igreja. Se antes do ano mil seria difícil vislumbrar a produção de conceitos físicos e científicos de ordem cosmológica, uma vez que esta seria concebida como mero vestígio de Deus pela conceituação oriunda da patrística cristã, o século XII, contudo, se apresenta como o início de uma nova postura do homem em relação ao mundo. Inúmeras inovações técnicas e o desenvolvimento das cidades criariam um ambiente distinto daquele observado até o momento e propiciariam o início de uma lenta, mas efetiva reviravolta. Antonio Marchionni argumenta que, no período, “a cidade ferve de ideias, obras, organizações e instituições. Isto impulsiona o homem medieval a uma nova estima de suas capacidades, substituindo o medo da natureza misteriosa e hostil com o domínio sobre aquela natureza” (MARCHIONNI, 2001, p. 20). Esta nova postura enseja leituras de realidade até então impensáveis para o homem medieval. No campo filosófico, a fuga e o desprezo do mundo começam

a dar lugar à estima e ao interesse estimulados por obras como a *Hierarquia*, de Pseudo-Dionísio, que defendia uma sinergia criativa entre homem e Deus. Na física, e como resultado do degelo dos ditames patrísticos cosmológicos, já seria possível perceber uma mentalidade mais empírica em detrimento daquela exclusivamente especulativa que dominava até então. O surgimento da cultura livresca solidifica e consolida as profundas mudanças no interior do medievo ao possibilitar o aparecimento de uma tradição acadêmica e, por extensão, suscitar a criação das universidades, que potencializariam, nos próximos séculos, as mudanças em curso. Para Marchionni, “a novidade do século XII é sintetizada por Bruno Nardi nestes termos: a uma física lida em chave teológica se junta uma física lida em chave filosófico-científica” (MARCHIONNI, 2001, p. 21). Em outras palavras, o mundo espiritual do *sacerdotium* começava a dar lugar ao da observação e da experimentação das pesquisas físico-filosóficas.

O cenário se consolida no efervescente século seguinte, a partir do surgimento das universidades, resultado de um fortalecimento das chamadas escolas urbanas. Segundo Henrique de Lima Vaz,

O ano de 1200, que inaugura o século XIII, pode ser considerado o ano de seu nascimento [das universidades]: toda a vida intelectual do século se desenrolará sob o signo da universidade prestigiosa e ilustre, que abrigará no seu seio os maiores mestres (VAZ, 2002, p. 22).

O século XIII é, contudo, tido como ao mesmo tempo apogeu e declínio da civilização medieval, cujos últimos frutos farão florescer, no futuro, as bases formadoras do mundo moderno. E, nesse ambiente, as universidades terão papel preponderante, principalmente no que diz respeito ao incremento científico trazido por elas. Vaz relembra que o século XIII

[...] conhece um extraordinário enriquecimento com o afluxo poderoso da ciência greco-árabe. O saber universitário alcança um alto nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos, vê a ciência experimental dar seus primeiros passos, reformula as bases da educação acadêmica, integrando as tradicionais artes liberais no corpo didático da filosofia, cuja descoberta como saber autônomo constitui, sem dúvida, o mais importante acontecimento intelectual da época (VAZ, 2002, p. 32-33).

A ciência vai, de fato, se desenvolver fortemente por meio do embate universitário entre o aristotelismo, que chegava a Paris no século XIII e cujo *corpus* estará integralmente traduzido na segunda metade daquele período, e a reação do platonismo somada ao desenvolvimento da matemática, acontecimentos que criarão as condições para o surgimento da ciência moderna na figura da física de Galileu.

A física foi, com efeito, o motor da revolução intelectual que ensejará, no século XVII, a instauração efetiva da modernidade. Descartes e Galileu, os pensadores que lançaram as bases daquela era histórica, foram os responsáveis por uma nova forma de apreensão da natureza, cujo fundamento já não se encontrava mais em Deus, mas na matemática, isto é, na *ratio*. Foi de Galileu a prerrogativa de preterir a especulação e a aceitação da autoridade de Aristóteles no que dizia respeito à física medieval à introdução de um método científico que preconizava a experimentação e a observação dos fenômenos naturais. Também pela primeira vez na história, o poder e a certeza clericais se viram seriamente contestados, mesmo que Galileu fosse forçado a se retratar futuramente de suas teses. O fundamento da argumentação galilaica, a propósito, partia de uma nova perspectiva de entendimento do uso da razão, devidamente afastada da fé medieval. Em *O Ensaaiador*, de 1623, Galileu afirma que

[...] a filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEU, 1978, p. 119).

O pensamento de Galileu expresso no texto inicia o lento processo de enfraquecimento da Igreja na idade média. Segundo o pensador de Pisa, e diferente do que era defendido até então, para se conhecer o universo não seria mais necessário partir das Sagradas Escrituras ou mesmo seguir os ensinamentos de um Aristóteles cristianizado. Bastava, ao contrário, observar o fato de a natureza ter uma linguagem específica, cuja chave está no próprio homem: a matemática operada pela *ratio*. Era, no entanto, prerrogativa da razão, ao se pautar pelas realidades ideais daquele saber, a compreensão do universo. A física da contemplação dava lugar a uma física matemática, baseada em mecânica. Entrava em curso, a *matematização do mundo* que fundamentará definitivamente a física futura e

possibilitará o progressivo enfraquecimento de Deus como fonte da realidade. A nova maneira de ver o mundo fez com que Galileu pavimentasse o caminho para o aparecimento do pensamento de Descartes e da efetiva instauração da modernidade no século XVII. Husserl, crítico do legado galilaico, defende este cenário em *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*:

[...] não é espantoso que encontremos já em Descartes a ideia de uma matemática universal. Naturalmente, o peso dos primeiros sucessos teóricos e práticos ganhos desde o início por Galileu se comportaram também nesse sentido. É porque o mundo e a filosofia, recebem, correlativamente, uma perspectiva totalmente nova. O mundo deve ser em si um mundo racional, no novo sentido da racionalidade emprestado pela matemática e à sua natureza matematizada, e em correlação à filosofia, a ciência universal do mundo, deveria ser edificada, enquanto teoria racional unificada, *more geométrico* (HUSSERL, 1999, p. 71).

A matematização do mundo empreendida por Galileu foi continuada por Descartes no plano ontológico e teve papel primordial no desenvolvimento da obra do filósofo francês. Enquanto o italiano usava a matemática para compreender o mundo físico, Descartes dá um passo à frente ao promovê-la a um status eminentemente metafísico. É também possível ver o pensamento de Galileu por esta perspectiva, mas fica claro que seu interesse era, de fato, físico.

O uso da matemática por Descartes não visava apenas à explicação física dos fenômenos, mas à crença na certeza e na segurança que aquela ciência proporcionaria ao conhecimento, tido, para ele, como dubitável no horizonte do pensamento aristotélico-tomásico que dominava as discussões epistemológicas de então. Heidegger, em *Ser e tempo*, em sua primeira incursão crítica pela obra do filósofo francês, mostra que o conhecimento matemático vale, para Descartes,

[...] como aquele modo-de-apreensão de ente que a todo momento pode estar certo da posse segura do ser do ente que apreende. Aquilo que, segundo seu modo de ser, é tal que satisfaz o ser acessível no conhecimento matemático, é em sentido próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 283).

No pensamento cartesiano, o ser, isto é, aquilo que fundamenta o real, deve ser perene:

[...] o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do constante permanecer [...] Tal é o que a matemática conhece. O que no ente é acessível por ela constitui o seu ser (HEIDEGGER, 2012, p. 283).

Por detrás desta ideia de ser se encontra o ambíguo conceito de substancialidade herdado de Aristóteles, no qual é possível apreender tanto a entidade do ente quanto o próprio ente particular (HEIDEGGER, 2012, p. 267). A ontologia cartesiana impõe esta ideia de substância à realidade por meio da matemática, negligenciando a transcendência, *mundo*, no vocabulário técnico de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2012, p. 197-321), para consolidar a busca por um conhecimento indubitável, ou seja, certo e seguro. A imposição, no entanto, é ela mesma uma ponte entre a antiguidade e a modernidade via idade média, uma vez que se utiliza do mesmo esquecimento do ser promovido por Platão e Aristóteles ao confundir ser e (entidade do) ente como fundamento do real.

Toda essa configuração ontológica se evidencia a partir da principal obra do filósofo francês, as *Meditationes de prima philosophia*, de 1641, cujo próprio título já demonstra a intenção fundamental de Descartes: *Prima philosophia* dizia respeito à πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, ou seja, à filosofia primeira que visava ao ente enquanto ente ou ao ser simplesmente. O objetivo de Descartes com suas “meditações”, no entanto, era mostrar que a filosofia de Tomás de Aquino, cuja base se encontrava em Aristóteles, seria incerta e deveria ser criticada a partir da instauração de um método que primasse pela certeza e segurança de seus resultados. As meditações de Descartes são, com efeito, um esforço do filósofo para apresentar aquilo que ele entendia como verdadeira “ciência primeira”. Para a tarefa, contudo, o filósofo francês se utilizou de elementos da própria tradição medieval que combatia e principalmente de Platão, cujas teses sobre o conhecimento expressas no *Teeteto* – os argumentos do sonho e da loucura (PLATÃO, 2001, p. 59-63)⁷ contra a primazia dos sentidos – reaparecem nas “meditações” de Descartes como itinerário da dúvida metódica. A aurora do pensamento moderno se descortinava como uma silenciosa *disputatio* entre Platão e Aristóteles sob os argumentos de Tomás de Aquino e Descartes.

Na verdade, a revolução metafísica promovida pelo filósofo francês pode ser observada basicamente no curso das duas primeiras meditações. Nelas já é possível identificar o objetivo de Descartes, isto é, a descoberta de um *ponto inconcusso* para o conhecimento que permitisse um acesso *certo e seguro* à

⁷ De 158e a 160e.

verdade. Na primeira meditação, os sentidos e a matemática são colocados em questão por seu suposto caráter dubitável no contexto da argumentação cartesiana. O resultado é a incerteza expressa por uma radical suspensão do juízo diante da possibilidade de existência de um enganador *mauvais génie*. A ideia pode, com efeito, ter sido um artifício estrutural de Descartes para duvidar da matemática por meio de Deus, único ente supostamente dotado de poder para pôr em questão aquela ciência exata e, dessa forma, não colidir com a Igreja. Diante do ceticismo resultante da primeira meditação, a segunda, como resultado da radicalização da dúvida, apresenta os elementos que permitem a Descartes inaugurar a modernidade:

Não há dúvida de que eu sou se ele [o gênio maligno] me engana; e que ele me engane tanto quanto queira, ele nunca poderá fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que após ter pensado bem nisso e de ter cuidadosamente examinado todas as coisas, enfim, é necessário concluir que e tomar por constante que esta proposição: *eu sou, eu existo* é necessariamente verdadeira toda vez que eu a pronunciar ou que a conceber em meu espírito (DESCARTES, 2011, p. 73).

Ao resistir ao ceticismo da dúvida metódica, o duvidar se mostra como manifestação de um novo fundamento para o conhecimento. Afinal, e segundo Descartes, uma coisa que pensa: “quer dizer uma coisa que *duvida*, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2011, p. 81). O gênio maligno pode enganar, mas não pode evitar que o eu duvide e, se pode duvidar, *modus* do pensar, é porque pensa e, se pensa, existe (é). Todo o itinerário é trilhado sem a necessidade de um elemento transcendente, ou seja, que possibilite a priori a constituição do *cogito*. O sujeito decorrente dele se basta a si mesmo, ou seja, é uma *substantia*. Descartes o confirma quando diz que: “ora, é muito certo que esta noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente apreendida, não depende de maneira alguma das coisas cuja existência não me sejam ainda conhecidas” (DESCARTES, 2011, p. 79). Essa autonomia do *cogito* promoverá uma lenta, mas decisiva substituição de Deus pelo homem na ordem de primazia do real.

O fundamento da possibilidade da autonomia do *cogito* não fica, contudo, explicitamente claro no texto de Descartes. Para descobri-lo, faz-se necessário lembrar que todo o instrumental cartesiano se encontra, na verdade, na tradição medieval que tanto criticara em suas “meditações”. Heidegger defende que

a origem da argumentação cartesiana deve ser buscada ainda no processo de latinização da tradição grega promovida por Roma, como mencionado anteriormente por esta investigação. A mesma lógica imperialista que possibilita a transição da antiguidade para a idade média funda a passagem desta última para a modernidade. Segundo Heidegger, a apropriação romana da noção de verdade grega é o elemento metafísico que vai possibilitar o aparecimento do *cogito*.

De acordo com Heidegger, e na Grécia antiga, verdade se entendia por ἀλήθεια, ou seja, como o movimento de descobrir o ente em seu ser e também o próprio descobridor – o homem – no ato da descoberta (HEIDEGGER, 2012, p. 591). Na prática, verdade se mostrava como a interpretação humana do ser de alguma coisa, isto é, compreender como alguma coisa é a partir de alguma possibilidade aberta pelo λόγος. Quando o homem diz que “a casa é bonita”, doa, por meio da linguagem (λόγος) um ser (“bonita”) àquele ente (a casa) que tem à sua frente, revelando-o onticamente em um aspecto (ser) possível entre outros, ou seja, na verdade. Este é o *modus operandi* da ἀλήθεια.

Entre o que se abre em uma descoberta e aquele que a empreende há, no entanto, um espaço de concordância. Algo só pode se mostrar, aparecer, presentificar-se, isto é, ser, se o veículo da mostração participar de um λόγος que o permita. Esta correspondência era vista, de acordo com Heidegger, como ὁμοίωσις – a co-respondência reveladora que expressa o descoberto e o toma como o que ele é. Esse tomar algo como algo é o οἶεσθαι. A latinização desta estruturação determina a transformação da ἀλήθεια em *veritas*. Apresentada como ὁμοίωσις, a verdade se torna *adaequatio intellectus ad rem*. Ela deixa de ser o mostrar-se de algo a partir do λόγος para se tornar uma mera adequação do intelecto à coisa. Essa adequação, que substitui o espontâneo aparecer do ser nos entes, dando-lhes, assim, a existência por meio do λόγος, pela confirmação e a adequação racional do que é o ente ao que é dito, se constitui como o conceito de verdade imposto pela metafísica à história do ocidente.

Desse momento em diante, o ὁμοίωσις da ἀλήθεια se transforma em *rectitudo*, na retidão ou “autoajustamento para” que guarda o tomar algo como algo não mais como οἶεσθαι, mas enquanto o *reor* latino, cuja principal palavra correspondente é *ratio*. A essência originária da verdade, aquela que abre o ente em seu ser a partir do λόγος, se fixa na *ratio* do homem. O homem não é mais o local de aparecimento da verdade – ἀλήθεια – mas a sua proveniência. A *ratio* se funda no ambiente do *imperium*, e, assim, preconiza o domínio sobre aquilo que se adequa. Este domínio se dá por meio da correção que assegura a dominação na antecipação calculadora da razão. Heidegger argumenta que a *ratio* é o poder básico do homem moderno, uma vez que

[...] o que ele consegue com esse poder, decide sobre sua relação com o *verum* e *falsum*. Para o homem conseguir o verdadeiro enquanto o reto e correto, ele necessita estar assegurado e estar certo do uso correto desse poder básico. A essência da verdade se determina a partir dessa segurança e certeza. O verdadeiro se torna o assegurado e o certo. O *verum* se torna o *certum*. A questão da verdade se torna a questão se e como o homem pode estar certo e assegurado tanto do ente que ele mesmo é, como dos entes que ele próprio não é (HEIDEGGER, 2008b, p. 80).

O começo da metafísica moderna consiste justamente no fato de a essência da *veritas* se transformar em *certitudo*. O que faz Descartes senão consolidar este passo? O decisivo para o filósofo francês não é o fato de o homem se libertar de antigas amarras para chegar a si mesmo, mas que o processo muda sua essência radicalmente e de toda a história através da latinização da ἀλήθεια. Verdade para Descartes é certeza – o *cogito*: “verdadeiro, em sentido primário, é: eu sou enquanto eu penso, e correspondentemente penso enquanto sou. O *quid* do eu e de seu ser é, segundo isso, o *cogitare*” (HEIDEGGER, 2009, p. 133). O estabelecimento do *cogito* transforma a essência do homem na medida em que o torna sujeito – *subjectum*. Em *A Época das “concepções de mundo”*, Heidegger relembra que “esta palavra *subjectum*, nós devemos, na verdade, compreender como a tradução do grego ὑποκείμενον. Esta palavra designa o que se estende face à, que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si” (HEIDEGGER, 1986, p. 115). Se o homem se torna o primeiro e único verdadeiro sujeito, isto significa que ele se transforma no centro de referência do ente enquanto tal, uma vez que todo ente se funda nele no que diz respeito a sua forma de ser e quanto à sua verdade. O modo de ser da estrutura da subjetividade encontrada no princípio do *cogito* é visto por Heidegger como “eu represento”, uma vez que o que entra em jogo é justamente a representação como fundamento da expressão “eu penso, eu sou”. O filósofo alemão expõe com profundidade a questão no texto *Niilismo europeu*, presente no segundo tomo de *Nietzsche*:

[...] o princípio fala da conexão entre *cogito* e *sum*. Diz que eu sou como aquele que representa, que não apenas o meu ser é essencialmente determinado através de tal representação, mas que minha representação, como definitiva *repraesentatio*, decide sobre o ente presente de tudo o que é representado; quer dizer, sobre a presença do que é significado nele; isto é, sobre seu ser como ente. O princípio diz que a representação, que é essencialmente representada para si, postula ser como representatividade e verdade como certeza (HEIDEGGER, 1991, p. 114).

“Eu penso” significa, no fundo, “eu represento”, isto é, fixo o ente diante de mim para me assegurar de sua verdade a partir da minha representação, que já me contém no próprio representar. A certeza e a segurança calculadoras da representação só são possíveis por que o homem – a sua *ratio* – não é o meio, mas o fundamento de qualquer possibilidade de verdade. Representar é colocar o objeto adiante a partir dos ditames da *ratio*, medida da certeza e da segurança, logo, *veritas*. Se até aquele momento, a verdade do real se encontrava em Deus, com o estabelecimento do *cogito*, esta é importada para dentro do homem autônomo, que passa a se constituir como a própria transcendência. O homem se torna a medida do real, uma vez que diz, por meio da representação que une separando sujeito e objeto, o que é o ente e sua verdade. Com as “meditações” e a interpretação do homem como *subjectum*, Descartes cria a condição metafísica de toda antropologia futura e desloca de Deus para o homem o fundamento do real. O deslocamento é ele mesmo a nova formação da metafísica que subjaz em uma manifestação distinta da ὑβρις e que possibilita o advento da modernidade. John D. Caputo argumenta, nesta perspectiva, que, contudo, o que Descartes e a tradição metafísica moderna negligenciaram solenemente, na crença no poder de representação do *cogito* é que o

[...] ser não é algo que o pensamento pode conceber ou “compreender” (*be-greifen, con-capere*), mas algo que só pode ser “concedido” ao pensamento. Pensamentos vêm a nós; não os inventamos. Pensar é um dom ou uma graça, um evento que nos ultrapassa, um endereço visitado em nós. O papel dos seres humanos não é, contudo, de uma passividade incondicional, mas de cooperação com o permanecer “aberto” ao advento do ser. O trabalho que o homem pode fazer não é querer, mas não-querer, preparar um clarear e abrir no qual o ser pode vir (CAPUTO, 1993, p. 282).

De fato, não está no arbítrio do homem, ou seja, em seu querer, exposto na capacidade de pensar – raciocinar para o moderno –, a possibilidade de apreender o ser. O ser é algo que sobrevém e a sabedoria do homem é saber entender como lidar com esse *ad-vento* e estar devidamente preparado para ele. Os modernos, seguindo o legado grego clássico de esquecimento do ser, criam a ficção de que o raciocinar, travestido de pensar, dispõe o ser no ente. Heidegger pondera, em *A Questão da técnica*, conferência pronunciada em 1953, que a “entidade é agora [no mundo moderno] objetividade. A questão da objetividade, da possibilidade de oposição (a saber, do re-presentar que assegura e calcula) é a questão da possibilidade de conhecer” (HEIDEGGER, 2002a,

p. 64). O mundo moderno, a partir da instalação do *cogito* como realidade do real, encontra, na subjetividade – que *sub-jaz* silenciosamente ao objeto –, a sua pretensa objetividade e, dessa forma, mantém-se firmemente no horizonte de esquecimento do ser preconizado pela metafísica. Em resumo, o ente é o próprio sujeito, sua *ratio* operante fundada no poder de controle da vontade. Eis a consolidação da ὑβρις moderna.

De fato, e assim como na antiguidade e na idade média o homem recorreu a estratégias metafísicas para se proteger da imprevisibilidade da vida e postular-lhe um sentido, no mundo moderno a tendência se mantém, mas em nível ainda mais radical. O controle da existência passa a se fundamentar na certeza e na segurança de realidades imutáveis baseadas na matemática e que dependem do homem em seu representar-se a si mesmo na representação. Na antiguidade, o ser – a φύσις – é abandonado em função da ἰδέα – a entidade –, que se converte, com a latinização imposta por Roma, em Deus e, a partir da modernidade, o homem, supostamente autônomo, encontra na transformação medieval do λόγος em *ratio* o ingrediente final para a sua assunção ao centro do real como μέτρον por meio da manipulação de realidades matemáticas.

A ὑβρις original, movida pelo ressentimento contra o modo imprevisível de ser da φύσις e pela vontade de correção que estabelece a entidade no lugar do ser, dá mais um passo em direção à sua consolidação ocidental. Afinal, o real não se forma mais a partir de um mundo preestabelecido ou mesmo de um ente perfeitíssimo, mas da autonomia absoluta do sujeito que conhece – cria – objetos. O mundo das idealidades concebido por Platão se transfere de Deus para o homem, que começa lentamente a dispensar aquele. Este evento, iniciado por Descartes, é chamado por Nietzsche de *morte de Deus*.

3. A morte de Deus e a instalação efetiva da ὑβρις moderna

A morte de Deus é a interpretação nietzschiana da instauração do mundo moderno a partir do fenômeno da substituição de Deus pelo homem na ordem de fundamentação do real como princípio. A ideia da possibilidade do fenecimento de divindades aparece, pela primeira vez, na obra de Nietzsche, em uma nota a *O Nascimento da tragédia*, citada por Heidegger em *A Sentença de Nietzsche “Deus morreu”*: “acredito neste dito dos antigos alemães: todos os deuses devem morrer” (HEIDEGGER, 2002c, p. 259). Mas a morte

de Deus entendida como conceito só aparece doze anos mais tarde, na terceira parte de *A Gaia Ciência*. No fragmento 108, intitulado *Novas lutas*, Nietzsche introduz a questão nestes termos: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (NIETZSCHE, 2001a, p. 135). A alusão é à dificuldade de o homem perceber a importância do fenômeno e de não conseguir ser contemporâneo de si mesmo. Apenas no fragmento 125, batizado de *O homem louco*, Nietzsche se permite tematizar suficientemente o problema que evidencia a instauração da modernidade. A ignorância quanto à percepção da relevância do acontecimento da morte de Deus se repete neste novo fragmento e tem na figura de um louco o porta-voz da “nova boa nova” e – mais importante – do responsável por ela: ““Para onde foi Deus?’, gritou ele [o homem louco], ‘Já lhes direi! Nós o matamos – Vocês e eu. Somos todos seus assassinos!’” (NIETZSCHE, 2001a, 147). O matador de Deus é o homem. Mas como esse evento teria sido possível se o homem não passa de uma *criatura* e, como tal, carece negativamente de todos os predicados de perfeição divinos? O próprio louco coloca o problema em termos mais poéticos: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? [...] Existem ainda em ‘cima’ e ‘embaixo’?” (NIETZSCHE, 2001a, 148). Para responder às perguntas do louco é preciso, antes, entender quem são “Deus” e “homem” na equação nietzschiana da sentença “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2001a, 148).

O Deus em questão é o cristão, cuja fundamentação é metafísica, como afirma Heidegger:

[...] os nomes de “Deus” e de “Deus cristão” são utilizados no pensamento nietzschiano para designar o mundo suprassensível em geral. “Deus” é o nome para o domínio das ideias e dos ideais. Desde Platão e mais exatamente desde a interpretação helenística e cristã da filosofia platônica, este mundo suprassensível é considerado como o mundo verdadeiro, o mundo propriamente real. O mundo sensível, ao contrário, não passa de um aqui embaixo, um mundo mutante, então puramente aparente e irreal (HEIDEGGER, 1986, p. 263).

Deus é o fundamento metafísico medieval do real, mas seu estabelecimento enquanto tal remonta à antiguidade. A formação de seu conceito remete à fusão da cisão delineada por Parmênides, mas operada efetivamente por Platão entre o sensível e o inteligível e à ambígua concepção aristotélica de Deus como ente

fundamental, reinterpretada pela lógica imperial romana sacerdotal. Assim, o Deus cristão não passa da entidade que fundamenta todo ente, inclusive o homem. Deus é a transcendência, assim como já era a φύσις para os gregos. O que o homem moderno faz é aquilo que o homem louco afirma metaforicamente ser impossível: matar a transcendência. No âmbito da tragédia grega, a tentativa de equiparação ou ultrapassamento das divindades é a ὑβρις que desencadeia o destino do herói em direção à sua ruína no momento em que negligencia o seu μέτρον, ou seja, seu próprio ser. A ὑβρις nada mais é do que o desrespeito do homem com aquilo mesmo que ele é em uma ordem estabelecida e da qual faz parte. O mundo moderno, capitaneado por Galileu e Descartes, é essa estranha tentativa de pular a própria sombra por meio de um novo método fundamentado na matemática e na crença de que o domínio desta linguagem é o suficiente para afastar Deus e a desculpa para manipular o mundo de acordo com ditames extraídos de uma noção de *ratio*. É a esse estado de coisas que Nietzsche se refere quando afirma, na *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2001b, p. 102-103), ser a ὑβρις o ser do homem moderno, uma vez que este é instituído por uma lógica de ultrapassamento de limites e ruptura com a transcendência, tida pelo homem daquela época por Deus. Resta saber como foi possível esta desmesura humana.

O princípio da morte de Deus se encontra no mito de fundação da cultura judaico-cristã. No livro do *Gênesis*, Deus, após criar o homem e o Jardim do Éden, prescreve àquele o seguinte mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer” (GÊNESIS, 2010, p. 36)⁸. A árvore representa um conhecimento que é privilégio de Deus e que Adão e Eva, tal e qual Prometeu em outro mito de fundação⁹, usurpará. O que ela promove naqueles que provam de seus frutos é o *discernimento*, isto é, a possibilidade de decidir entre o bem e o mal. Em uma nota da tradução da *Bíblia de Jerusalém* da passagem supracitada do *Gênesis*, este caráter é identificado com um atributo caro ao pensamento moderno. O conhecimento extraído do fruto da árvore “é a faculdade de decidir por si mesmo o que é bem e mal, e de agir consequentemente: reivindicação de *autonomia* moral pela qual o homem *nega* seu estado de criatura” (GÊNESIS, 2010, p. 36)¹⁰. Já no mito de fundação da tradição cristã pode-se observar no homem o desejo de bastar-se a si mesmo e de renegar seu status de criatura. O consumo do fruto em questão nada mais

8 2: 16-17.

9 O *Prometeu Acorrentado*.

10 Nota f.

é do que o primeiro passo para esta aspiração e, sobretudo, a ocorrência da ὑβρις original da doutrina cristã que possibilitará, futuramente, a instauração do homem moderno como princípio sob os escombros de Deus. A continuação da nota coloca esta configuração nos seguintes termos: “o primeiro pecado foi um atentado à soberania de Deus, um pecado de orgulho”, ou seja, de ὑβρις. A situação fica ainda mais evidente na fala de Deus a Adão, após lhe prescrever o trabalho como castigo por ter comido o fruto do bem e do mal: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!” (GÊNESIS, 2010, p. 38)¹¹. Deus, a exemplo do que já faziam seus equivalentes gregos, nivela o homem a ele e também mostra preocupação com o possível – e efetivo – interesse humano pela imortalidade. Este nivelamento, contudo, se alicerça em caráter obscuro de semelhança entre ambos:

Deus disse: ‘façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie (GÊNESIS, 2010, 34)¹².

Que imagem e semelhança são essas? E em quais dimensões devem ocorrer? No célebre prólogo do *Evangelho Segundo São João*, no qual se lê a clássica formulação “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”¹³ também se percebe que “o Verbo se faz carne e habitou entre nós” (JOÃO, 2010, p. 1842)¹⁴. O *Verbo*, a palavra, é, no original grego do texto, o λόγος e, no contexto da Bíblia, se apresenta originalmente divino não apenas pelo testemunho de João, mas, sobretudo, pela forma pela qual Deus cria o mundo.

No *Gênesis* é possível observar que a criação se dá a partir da palavra, isto é, pelo dizer divino do λόγος: “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz. [...] Deus disse: ‘Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas, e assim se fez’” (GÊNESIS, 2010, p. 33)¹⁵. O λόγος cria os entes, ou seja, dá-lhes o ser¹⁶. Deste poder expresso no simbolismo da árvore do conhecimento

11 3: 22.

12 1: 26.

13 1: 1.

14 1: 14.

15 1: 3 e 6.

16 Aqui é possível uma aproximação da ontologia de Heidegger com o judaísmo. Em ambos

do bem e do mal compartilham homem e Deus. Apenas por meio do λόγος é possível ao homem dominar os outros animais, como preconizou Deus a ele. Ironicamente, essa concepção de homem em conexão com aquela propagada em solo grego – ζῶον λόγον ἔχον – entendida como *animal rationale*, formará o homem moderno, o assassino de Deus.

Com efeito, uma nova interpretação do λόγος, resultante do cruzamento das duas tradições, possibilitará uma postura humana diferente. No §10 de *Ser e tempo*, Heidegger mostra que, apesar de a apropriação cristã do conceito grego de homem ser desteologizada na idade moderna, “a ideia da ‘transcendência’, de que o homem é algo que tende para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã” (HEIDEGGER, 2012, p. 157). Essa noção de transcendência é justamente a “novidade” que Descartes e Galileu trazem para a história do ocidente e que possibilita o acontecimento da morte de Deus. Na verdade, a tradição que os pensadores supracitados inauguram “mata” a divindade para absorver-lhes justamente a transcendência. A interpretação do λόγος como *ratio* – a ponte entre Deus e homem segundo a tradição medieval e do homem como *substantia* – são as chaves para esse passo. Afinal, Galileu e Descartes tomam a *ratio* como fundamento para o conhecimento da matemática, tida como ser do real, independentemente de qualquer condicionamento transcendente, uma vez que o próprio homem passa a ser a transcendência, pois compartilha de Deus a posse do λόγος. Sua apropriação torna o homem tão potente quanto Deus, deixando-o e também sua sucursal na terra – a Igreja – progressivamente desnecessários.

Nietzsche tematiza a questão de forma poética em *Assim Falou Zaratustra*, texto cujas partes foram publicadas de 1883 a 1892. Em *Das três metamorfoses*, Zaratustra narra as três transformações do espírito (da humanidade) que passa de camelo a leão e, por fim, deste último à criança. A narrativa é uma metáfora da história do ocidente. O camelo representa o peso da reverência perante a Deus que promove a renúncia do homem de si mesmo, ou seja, remonta ao período medieval e ao domínio da Igreja. No deserto, para onde rumo o camelo, acontece a primeira metamorfose: “o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”. E no mesmo deserto, quer encontrar e derrotar seu inimigo e derradeiro deus, o “grande dragão”: “Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? ‘Não-farás’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘Eu quero’” (NIETZSCHE, 2011, 28). O grande dragão é o ser que submete o camelo ao

o λόγος se apresenta como motor promovedor dos entes em sua aparição, ou seja, em sua verdade - ἀλήθεια.

jugo de seu poder; é a metáfora do deus judaico-cristão que constrange o homem a seguir seus ditames a partir dos valores que institui. O leão não passa da revolta do homem não mais subserviente, mas, agora, autônomo e disposto a matar o dragão e o seu eterno *tu debes* em nome da sua liberdade. O *eu quero* leonino é o fundamento da morte de Deus e da instituição de um novo homem. Apenas a vontade pode elevar-se contra a transcendência, isto é, o fato de o homem não ser autônomo, mas depender de algo anterior para vir a ser o que é. Essa vontade se configura como *vontade de certeza e segurança*, um desdobramento ainda mais radical da vontade encontrada na filosofia clássica grega, cujo interesse primordial era eliminar a dor do desconhecimento da vida, ou seja, do imponderável e imprevisível da existência. A matemática aplicada à física e o método preconizado por Descartes são a última palavra para o desenvolvimento do projeto metafísico original. Nietzsche frisa, no entanto, que o *eu quero* do leão é insuficiente para a criação de novos valores, isto é, de outros que substituíssem os de então. O papel do leão é o de criar a liberdade para a criação e nada mais, uma vez que ele não passaria ainda de um estágio intermediário. Para a consumação de novos valores, seria necessária uma nova transformação: a do leão em criança. Mas o que seria a criança? Por que ela pode mais que o leão? Segundo Nietzsche, “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 2011, 29). A criança é a possibilidade de retorno a uma outra transcendência, mais fundamental e espontânea, aquela que afirma a vida e que os gregos entendiam por φύσις. A produção de valores deve emanar da terra e não do além. Inspirado em Heráclito, Nietzsche entende esta configuração a partir da ideia de um jogo e da roda – círculo – que perfaz aquilo que ele mesmo julgou (NIETZSCHE, 2000b, p. 82) ser o mais relevante de seu *Zarathustra: o eterno retorno do mesmo*.

A última metamorfose, contudo, ainda não veio. Mas a morte de Deus é o fundamento decisivo desta possibilidade. O evento não deve ser entendido apenas negativamente, como morte e transferência da transcendência para outro ente. É também o assassinio da divindade que abrirá a possibilidade de um novo tempo, de um recomeço para o ocidente. Uma era em que a vida – o ser – estaria “no comando” e não na mão do homem ou de Deus – entidades. A recusa de um sentido “lógico” da existência e dos ditames morais que o compõem bem como a abertura a seu caráter puramente trágico no qual a dor de viver seria entendida como o motor transfigurador da vida, são legados da morte de Deus. O próprio “assassino de Deus”, que é pintado por Nietzsche como “o mais feio dos homens” no *Zarathustra* (NIETZSCHE, 2011, p. 249),

realiza o crime celestial porque não aguenta a onipresente compaixão divina, ou seja, a expressão do amor que não deixa o outro ser em sua dor. O personagem nietzschiano acredita que “a compaixão ofende a vergonha e não querer ajudar pode ser mais nobre do que a virtude que se apressa e acode”. E ainda assevera que “não há reverência pelo grande infortúnio, a grande feiura, o grande malogro” (NIETZSCHE, 2011, p. 251). De fato, o compadecer-se – o padecer com – é o esvaziamento do sofrimento do outro e da possibilidade de engrandecimento humano através da transfiguração da dor. Compadecer-se é tirar essa possibilidade e tranquilizar o homem de seu próprio ser, que é ter de fazer-se, realizar-se, ou seja, *existir*. O *mais feio dos homens* é descrito dessa forma porque é também o mais digno de pena e compaixão já que é o mais feio. Por não suportar a pena divina e não a vergonha ou o pudor que respeitam a dor e o crescimento vital do outro, ele teve de matar a “testemunha”. Não é outra justificativa que o autor do crime dá a Zaratustra:

Mas ele [Deus] – tinha de morrer: ele via com olhos que tudo viam – ele via os fundamentos e as profundezas do homem. Toda a sua escondida ignomínia e feiura. Sua compaixão não conhecia pudor: ele se insinuava em meus mais sujos recantos. Esse curioso entre os curiosos, esse superimportuno e supercompassivo tinha que morrer. Ele sempre me via: de uma testemunha assim eu desejava me vingar – ou não mais viver. O Deus que tudo via, também o homem: esse Deus tinha de morrer! O homem não suporta que viva uma testemunha assim (NIETZSCHE, 2011, p. 252)!

Matar Deus significa matar o mandamento da compaixão e deixar-ser o homem no fluxo sem sentido da existência. Na história do ocidente, contudo, a herança da morte de Deus se limita ao domínio leonino irrestrito do *eu quero*, que subjaz ao *eu penso*. O homem louco, ao avaliar o evento da morte de Deus, sugere exatamente este cenário: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses para ao menos parecer dignos dele? ” (NIETZSCHE, 2001a, p. 148). A pergunta remete ao dilema seguinte ao grande acontecimento. O que fazer após o desaparecimento da divindade que limitava e condicionava a vida do homem? Como suprir o vazio que Deus deixou ao ser defenestrado? Não seria melhor que o próprio matador assumisse o lugar do morto? Ou algo diferente deveria entrar em seu lugar? A dúvida faz com que o louco se indague a respeito e introduza um novo problema decorrente do assassinio de Deus: “Não vagamos como que através de um nada infinito [sem Deus]? ” (NIETZSCHE, 2001a, p. 148). Se a divi-

dade judaico-cristã era a “aranha” que tudo explicava e fundava, sua deposição geraria um vácuo, um nada incontornável e que começava a se espalhar fortemente, mudando a feição e a postura do homem. O nada deixado pela morte de Deus representa a ausência de um mundo suprassensível de ideias e de valores que norteie a atuação humana. Para Nietzsche, o próprio Deus não passaria do próprio “nada divinizado em Deus, a vontade do nada santificada!” (NIETZSCHE, 1997, p. 38). A repulsa do homem ao caráter incontornável da vida – sua ὑβρις original – teria historicamente suscitado o aparecimento da divindade e de todo além perfeito, imutável e infinito, cuja estrutura – cognoscível ao homem – daria a ele o conforto e a segurança desejados.

Esse Deus, contudo, não passaria de uma invenção do medo do homem diante da vida ou, como diz Zaratustra em *Dos trasmundos*: “oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses” (NIETZSCHE, 2011, p. 32). Esse Deus, desde sempre, nunca teve o direito de ser, pois nunca passou de uma criação de autodesprezo do homem. Zaratustra tematiza a questão ao afirmar que “foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos, tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 33). Um contemporâneo e conterrâneo de Nietzsche, Ludwig Feuerbach, já havia tratado da questão de forma semelhante em sua *Essência do cristianismo*:

A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana (FEUERBACH, 1997, p. 57).

Deus não passa de uma negação ontológica do próprio homem, diminuído em si mesmo para a elevação da divindade enquanto entidade dominadora. Não é à toa que Nietzsche pergunta, ironicamente, na seção “Sentenças e Setas” de *O Crepúsculo dos ídolos*: “Como? O homem é apenas um erro de Deus? Ou Deus apenas um erro do homem?” (NIETZSCHE, 2000a, p. 10). A resposta, em Nietzsche, é simples. Deus não precisaria ter morrido para deixar um nada, pois, ele mesmo e tudo o que representa, não passam de um enorme vazio inventado pelo homem para diminuir seu sofrimento diante do imponderável da vida ou para usar esta configuração como forma de poder.

4. O niilismo e o momento de ápice da ὑβρις metafísica

A modernidade é o momento em que o homem se dá conta do vazio ontológico que subjaz à figura do Deus judaico-cristão. Este nada, contudo, é o resultado de uma história que se inicia na Grécia com o ressentimento de alguns homens – os primeiros filósofos – em relação ao estatuto do real, a saber, seu caráter pretensamente absurdo e hermético à perscrutação epistêmica do ser. Este sentimento gera um desprezo da realidade e a literal elevação de outra, falsa e ideal, mas passível de manipulação e controle, como relembra Nietzsche:

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... “O mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (NIETZSCHE, 2000b, p. 18).

De fato, a produção de entidades que suprissem aquele sentimento aponta para um *nada*, que cresce na idade média ao ser identificado com a figura de Deus por meio da ambiguidade encontrada nos escritos gregos acerca da defesa da entidade do ente como ser. Esse movimento se configura como uma longa e poderosa ὑβρις que alcança seu ápice no momento de instauração do mundo moderno com a morte de Deus. É, com efeito, a hora de o nada morrer, isto é, de ser entendido como tal e permitir, dessa forma, a abertura para a possibilidade de ascensão de um verdadeiro fundamento para o real ou se consolidar de forma ainda mais ampla.

Sem Deus, ou seja, sem a transcendência que teoricamente teria doado sentido à atuação humana, mesmo que falsamente, a humanidade perdeu a referência, isto é, o solo sobre o qual erguia o edifício de suas crenças e vivências. Diante do vazio deixado pela figura de Deus, dois são os caminhos possíveis. Um positivo e outro negativo. O primeiro é o que devolve à φύσις o seu caráter de fundamento do real a partir do aparecimento de um novo homem, para *além* do vigente – um *super-homem* – que não se curva a valores venerandos e muito menos teme o desconhecimento da torrente incerta da vida. Sobre essa possibilidade, afirma Nietzsche:

Mas não há nada fora do todo! Que ninguém mais seja responsável, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma causa prima, que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto “espírito”: só isso é a grande libertação. – Com isso, a inocência do vir-a-ser é restabelecida... O conceito de “Deus” foi até aqui a maior objeção contra a existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente com isso redimimos o mundo (NIETZSCHE, 2000a, p. 50).

A redenção do mundo passa pela morte de Deus e o estabelecimento de um novo homem. Zaratustra mostra-o por meio de uma clássica passagem da obra de Nietzsche: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem*” (NIETZSCHE, 2011, p. 76). Mas, antes, é preciso superar o homem comum, que não passa de uma “ponte”, uma transição para uma nova possibilidade humana: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). O super-homem não é um homem “mais poderoso”, mas apenas o homem que encontra e realiza a sua própria essência e não a subverte na subjugação a ideais suprassensíveis. Este novo homem acredita que o “querer liberta” (NIETZSCHE, 2011, p. 83), mas aqui opera uma vontade diferente, cuja disposição se move por meio da vida – o espontâneo ser e existir – e não a partir do capricho do domínio. Essa vontade não é a vontade ressentida de controle ambicionada pela metafísica e intensificada pela subjetividade, mas *vontade de poder*, ou seja, movimento de brotação gratuita e espontânea sem causa e sentido que constitui a vida na irrupção de seu aparecer: mais ou menos aquilo que os gregos chamavam de φύσις. A vontade de poder é, com efeito, o movimento de manifestação do ser enquanto φύσις na oposição às nadificações ideais promovidas pela metafísica. Nesta configuração, o super-homem é o *além do homem* que celebra a vida no sofrimento e na sua transmutação em vez de negá-la por temor da finitude e da imprevisibilidade. Zaratustra, o “mestre do super-homem”, mostra-o ao exortar seus ouvintes a perceber que “o super-homem é o sentido da terra. [...] eu vos imploro, irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras. São envenenadores, saibam eles ou não” (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

A fidelidade à terra, contudo, deve retirar dela mesma o seu proceder. A terra, para Nietzsche, é a vida, o vir-a-ser que configura o ser: a φύσις. Ser fiel à terra significa, então, ser fiel à lógica promovedora do devir que sustenta a vida. Só dessa forma o homem pode ser uma ponte para o super-homem. Mas essa fidelidade ainda precisaria redimir-se da vingança, entendida por Nietzsche

che como “a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘foi’” (NIETZSCHE, 2011, p. 133). A despeito de seu caráter libertador, a vontade não é absoluta, pois “não pode querer para trás, não pode quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade” (NIETZSCHE, 2011, p. 133). A história da metafísica, que sempre excluiu o tempo de suas considerações, é propriamente a história da vingança.

Segundo Heidegger em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*, “a vingança mais profunda consiste na reflexão que coloca os ideais supratemporais como absolutos, confrontado com os quais o temporal precisa subestimar-se como não-ente, não real” (HEIDEGGER, 2002d, p. 101). Para que o super-homem possa superar o homem, sua ponte, e tomar a terra sob sua guarda, é preciso que o espírito de vingança desapareça. Como o homem pode guardar a terra, o devir, o temporal, se não se redimir da vingança contra este caráter incontornável da vida? O super-homem deve afirmar o tempo, se quiser superar aquele que sempre excluiu o vir-a-ser segundo ideais venerandos: o homem. Afinal, apenas libertando-se do ódio ao que passou e transformando todo “foi” em “assim eu quis” (NIETZSCHE, 2011, p. 133) é que será possível ao homem dar lugar ao super-homem. Mas esse “assim eu quis”, isto é, a submissão da vontade ao tempo, vai depender de outra doutrina de Zaratustra: *o eterno retorno do mesmo*. Na segunda parte de *O Convalescente*, os animais de Zaratustra explicitam aquilo que entendem pela doutrina:

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui, rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade (NIETZSCHE, 2011, p. 209).

Em *Da visão e do enigma*, Nietzsche explica esse pensamento circular ao argumentar que o tempo não é uma sucessão de “agoras” ou mesmo a separação estanque de “passado”, “presente” e “futuro”, mas convergem para um único e igual instante. Este instante é entendido pela metafísica como “eternidade”, uma espécie de “agora permanente”. Nietzsche incorpora esta concepção a seu pensamento, mas compreende o instante com o que integra “passado”, “presente” e futuro” como a estrutura que preconiza um *eterno retorno do mesmo*.

Aquilo que move a vida – o tempo – é o igual que promove a mudança sem, contudo, se modificar. Neste círculo, tudo é o mesmo ao mesmo tempo em que passa. O ser é o mesmo, enquanto os entes se modificam. Eis a estrutura do devir, ou seja, da vida. Na coletânea póstuma de textos de Nietzsche intitulada *A Vontade de poder*, o filósofo afirma que “imprimir no devir o caráter de ser – essa é a mais elevada vontade de poder” (NIETZSCHE, 2008, p. 317). Assim, pode-se perceber uma co-pertinência entre o eterno retorno do mesmo e o super-homem: “‘Eterno retorno do igual’ é o nome para o ser daquilo que é. ‘Super-homem’ é o nome para a constituição essencial do homem que corresponde a esse ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 107).

O homem que Nietzsche entende como o “senhor da terra” é aquele que obedece a seu sentido e não o subjuga, mostrando-se ele mesmo a espontaneidade do movimento da própria vida. No fundo, o pensamento mais abissal do filósofo – o *eterno retorno do mesmo* – é a atualização e o retorno de um pensamento mais arcaico – o de Heráclito – e que expõe o ser da vida enquanto φύσις. A última metamorfose do espírito, que transforma o querer do leão em criança é a defesa tácita deste retorno à Grécia pré-socrática. Afinal, o que é a criança senão a brincadeira, o jogar sem sentido prévio e determinado de dados? A φύσις, o devir em essência, é, por excelência, o *modus* desta estrutura, captada exemplarmente por Heráclito no fragmento 52: “o tempo é uma criança brincando, jogando: reinado da criança” (HERÁCLITO, 2012). À morte de Deus deveria se seguir a brincadeira da criança, como fundamento do real para Nietzsche, cuja configuração, é exposta pelo filósofo no último texto¹⁷ da *Vontade de poder*:

Sabeis vós o que é para mim “o mundo”? [...] [É] aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo *dionisiaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além do bem e do mal”, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um nome para este mundo? [...] *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder e nada além disso
(NIETZSCHE, 2008, p. 512)

¹⁷ Fragmento 1067.

Esse mundo, heraclítico em última análise, depende da instauração do nada para se impor ao homem moderno. É o aspecto positivo do domínio do nada – do *niilismo* – mencionado anteriormente, que se apresenta como transição para um novo tempo e que tem a *transvaloração de todos os valores* como tarefa para o estabelecimento de uma nova e, por isso, suficientemente antiga configuração ontológica do mundo:

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, - porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores... (NIETZSCHE, 2008, p. 24).

De fato, a vontade de poder só pode triunfar se os valores de então perdessem inteiramente o seu valor e fossem substituídos por outros compatíveis com a lógica do eterno retorno e de sua floração no super-homem. Apenas o advento do niilismo, a radicalização da insuficiência daqueles valores, poderia abrir ao homem esta possibilidade. Eis a essência do caminho positivo do niilismo.

O caminho de retorno a Grécia – à φύσις – e sua materialização como vontade de poder, contudo, não foi o seguido pela modernidade após a morte da transcendência, ou seja, de Deus. A humanidade, diante deste “acontecimento enorme” (NIETZSCHE, 2001a, p. 148), como frisa o homem louco, preferiu um *outro* caminho – o negativo discutido previamente. Este outro destino não preencheu o nada deixado pela eliminação das idealidades sob o nome de Deus com a vida, mas, ao contrário, o aprofundou ao permitir a sua substituição pelo “homem-deus” no centro do real. A simples troca não chega a subverter absoluta e estruturalmente a velha ordem, uma vez que a ideia de ser como presença – a entidade, isto é, daquilo que permanece durante o tempo e que, por isso, deve condicionar e controlar o devir, é mantida com o estabelecimento do *cogito* cartesiano e a inauguração da modernidade. Na base da manutenção da ordem metafísica precedente, o desenvolvimento máximo da ὑβρις, isto é, da vontade de controle e domínio metafísica fomentada pelo medo da imprevisibilidade e a finitude da vida.

Nietzsche expõe este cenário em *Da ciência*, na quarta parte de *Assim falou Zarathustra*: “Pois o medo – é o sentimento original e fundamental do homem; pelo medo tudo se explica, pecado original e virtude original. Do medo tam-

bém nasceu a *minha* virtude, que se chama ‘ciência’”. E ainda: “Esse velho e prolongado medo, enfim tornado sutil, espiritual, intelectual – hoje, parece-me, ele se chama ‘ciência’” (NIETZSCHE, 2011, p. 287). O mesmo fundamento do temor – a dor do desconhecido – que gerou o mundo das ideias platônico e o Deus aristotélico-cristão é o que subjaz ao aparecimento da ciência moderna. Se Deus garantia um sentido para a existência e até mesmo um *post-mortem* tranquilo, o homem daria prosseguimento a esta lógica por meio da precisão e da certeza e segurança proporcionados pela razão. Dessa forma, o mundo moderno apenas substitui um ator por outro no teatro da realidade e, assim, consolida o desenrolar da *nadificação* metafísica. O “Deus-homem” dá lugar ao “homem-Deus” sem que haja qualquer observância do problema da diferença ontológica. O mundo moderno – e contemporâneo – é o resultado da escolha histórica do segundo caminho, cuja tendência ficou conhecida como *niilismo*, do latim *nihil*, ou seja, *nada*.

O niilismo, contudo, não se inicia na modernidade. Sua raiz é grega e remete a Platão, mas sua essência só se desvela por inteiro a partir da morte de Deus e da substituição deste pelo homem na fundamentação do real. Segundo Heidegger, de fato, “o niilismo é, antes, pensado em sua essência, o movimento fundamental da história do ocidente” (HEIDEGGER, 1986, p. 263). Sua fase mais aguda se acha sob o comando e o arbítrio do homem. Historicamente, o termo niilismo se populariza na Europa a partir do romance russo *Pais e filhos*, de Ivan Turguêniev. A obra, escrita entre 1860 e 1862, traz o personagem Bazárov, jovem aluno de medicina que se autoproclama niilista e entende a posição como “a de 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 este princípio esteja cercado de respeito” (TURGUÊNIEV, 2011, p. 48-49). Por detrás da fala do personagem se apresenta a da ciência, ou seja, da solicitação “da prova” científico-natural que propicie a verdade certa e segura que permita o controle da natureza e do real como um todo. “A natureza não é um templo, mas uma oficina, e nela o homem é um trabalhador” (TURGUÊNIEV, 2011, p. 77), diz Bazárov. O niilismo é o fenômeno metafísico moderno de controle da realidade a partir da ciência entendida como instrumento de transcendência do homem na ausência de Deus ou da φύσις como horizontes de compreensão humana. Este cenário moderno, dominado pelo saber científico e todas as consequências que o caracterizam para a relação do homem com a natureza, é o que faz Nietzsche defender que a essência deste homem se fundamenta em uma ὑβρις e, também, ensejar este o trabalho em questão:

Ὑβρις é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; ὕβρις é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade (NIETZSCHE, 2001, 102-103).

O nada que se efetivou com a morte de Deus não serviu para que o homem repensasse a sua relação com a vida. A contrário, fê-lo intensificar seu desejo de controle e domínio sobre os entes e entender-se como senhor do real, uma vez que literalmente nada mais o limitaria. Nietzsche, em pleno século XIX, previu, em tom profético, as consequências desta postura do homem moderno em uma passagem clássica da *Vontade de poder*: “o que eu conto é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*” (NIETZSCHE, 2008, p. 23). Este, por sinal, se instala e se aprofunda durante o período que o filósofo alemão menciona. A natureza, nesta perspectiva, foi a primeira vítima do “homem-Deus” em um movimento que se engendra antes mesmo da descrença na providência. A fala supracitada de Bazárov não é, por exemplo, limitada à ficção. Alguns pensadores modernos pensavam exatamente da mesma forma. Kant, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, demonstra-o de forma contundente:

[...] a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem de *tomar a dianteira* com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve *forçar* a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. [...] A razão [...] deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de *juiz* investido nas suas funções, que *obriga* as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KANT, 1997, p. 18).

Hegel, na sua preleção inaugural da Universidade de Heidelberg, de 1816, afirma, em sintonia com o pensador de Königsberg, que “a essência do universo, inicialmente escondida e encoberta, não possui a força necessária para *resistir* à coragem do conhecimento” (Apud HEIDEGGER, 2002b, p. 44-45). Ambas as passagens apresentam o amadurecimento da postura científica que marca o homem moderno e sua tendência ao niilismo. Kant e Hegel não pensam em compreender a natureza, entendendo suas características e sua relação com o

próprio homem, mas apenas em subjugá-la, *tomando a dianteira, forçando e obrigando-a* responder-lhe, sem *resistir*, como se fora um juiz.

Todas essas ações ou verbos supracitados se traduzem em um modo de ser baseado na desmedida, ou seja, em ὑβρις, consolidada a partir de sua essencialização historial iniciada com a quebra do ὁμολογεῖν, o acordo originário entre homem e ser, para o estabelecimento de uma vontade de controle e domínio do real que atravessou a idade média como *imperium* e *sacerdotium* fundados na figura de Deus e transmutados pela *ratio* na modernidade em uma *subjetividade niilista* que perverte o real ao manter o privilégio do ente em lugar do ser

Recebido em: 15.05.2017 | Aprovado em: 05.07.2017

Referência Bibliográfica

AQUINO, T. *Suma teológica. Vol IV*. São Paulo: Loyola, 2005.

BRANDÃO, J. S. *Teatro grego – Tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1988.

CAPUTO, J. D. Heidegger and theology. In: GUIGNON, Charles B. (Ed.). *The Cambridge companion to Heidegger*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 2011.

FEUERBACH, L. *A Essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.

GALILEI, G. O Ensaíador. In: *Galileu – Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

GÊNESIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.

GILSON, E. *A Filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin: 1984.

HEIDEGGER, M. A Questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. A Teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, M.: *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

_____. *História da filosofia – De Tomás de Aquino a Kant*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. L'Époque des conceptions du monde. In: HEIDEGGER, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986.

- _____. Le Mot de Nietzsche "Dieu est mort". In: HEIDEGGER, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 2002c.
- _____. *Nietzsche. Vol IV: Nihilism*. San Francisco: Harper Collins, 1991.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/São Francisco, 2008b.
- _____. *Que é isto – A filosofia?* Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002d.
- _____. *Ser e tempo*. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. São Paulo: Odisseus, 2012.
- HUSSERL, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Saint Amand: Gallimard, 1999.
- JOÃO. Evangelho segundo São João. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- MARCHIONNI, A. Introdução. In: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálico – Da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- _____. *A Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.
- _____. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- _____. *O Anticristo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- PAULO. Primeira epístola aos coríntios. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.
- PLATÃO. Teeteto. In: PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Belém: EDUFPA, 2001.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2002.