

Nietzsche e a onto-teo-logia: uma polêmica heideggeriana

Nietzsche and the onto-theo-logy: a heideggerian controversy

Alexandre Marques Cabral*

Resumo: O presente artigo tem como intuito primordial caracterizar a interpretação heideggeriana de Nietzsche como ontoteólogo. Sabendo que este conceito assinala, para Heidegger, uma das principais características da metafísica, o presente artigo vê-se desafiado a distinguir inicialmente os modos como Nietzsche e Heidegger compreendem a metafísica e o conceito de Deus. Se Nietzsche entende a metafísica, sobretudo em sua obra tardia, como pensamento que cinde o mundo em dois âmbitos ontológicos distintos e os opõe, determinando o suprassensível como fundamento do sensível, Heidegger entende este conceito como o pensamento que pergunta pelo ser do ente sem pensar a diferença irreduzível entre estas duas noções, o que o faz dicotomizar a entidade em *existência* e *essência*, para explicar sua estruturação. Neste sentido, mesmo sem dicotomizar o mundo por meio dos conceitos de sensível e suprassensível, Nietzsche ainda se moveria na onto-teo-logia, uma vez que seus conceitos de eterno retorno e vontade de poder são, na compreensão de Heidegger, modulações da diferença metafísica entre existência e essência, oposição esta que inscreve Deus como fundamento último da entidade, mesmo em um pensamento que tenha declarado a sua morte.

Palavras-chave: onto-teo-logia; existência; essência; vontade de poder; eterno retorno.

Abstract: The main objective of this article is to characterize Heidegger's interpretation of Nietzsche as an onto-theologian. Considering that this concept represents one of the main characteristics of metaphysics for Heidegger, the current article is challenged to distinguish at first the ways Nietzsche and Heidegger understand metaphysics and the concept of God. Nietzsche understands metaphysics, especially in his late works, as the thought that splits the world into two distinct ontological dimensions and opposes them, determining the supra-sensible dimension as the fundamental ground of the sensible one. Heidegger, on the other hand, understands this concept as the thought which asks about the Being of the being without considering the irreducible difference between these two notions, which makes it split the entity into *existence* and *essence*, in order to explain its structure. In this sense, even without applying dichotomy to the world through the concepts of "sensible" and "supra-sensible", Nietzsche would still be placed inside onto-theo-logy, since his concepts of eternal recurrence and will to power are, according to Heidegger, modulations of the metaphysical difference between existence and essence. This difference thus inscribes God as the utmost ground of the entity, even in a thought that had declared its death.

Key-Words: onto-theology; existence; essence; Will to Power; eternal recurrence.

* Doutor em Filosofia pela UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: alxcbri@yahoo.com.br

1. A obra de Friedrich Nietzsche pode ser caracterizada como essencialmente anti-teológica. Mesmo levando em consideração os escritos de juventude marcados pela influência da filologia clássica, como o caso de *O nascimento da tragédia* e *A visão dionisíaca de mundo*, que utilizam elementos religiosos helênicos como operadores conceituais filosóficos, tais como os deuses gregos Apolo e Dionísio, Nietzsche volta-se contra os traços teológicos presentes na metafísica greco-cristã ocidental. Deus não mais se situa em um plano metaempírico, justificando a totalidade do real por meio de conceitos como criação e providência. Dionísio e Apolo, por exemplo, são somente “impulsos artísticos da natureza” [GT/NT, §2], ou seja, são princípios ontológicos contraditórios que respondem pela pluriformidade do mundo. Estes princípios, sendo artísticos, engendram conformações do real, porém, não se situam para além do mundo gestado, o que os caracteriza como responsáveis pelo devir, mas também em devir. Se o conceito teológico de criação tem como pressuposto ontológico a ideia de transcendência divina em relação ao plano da geração e corrupção dos entes [Cf. AQUINO, *Compêndio de Teologia*, p. 76-108], os conceitos de apolíneo e dionisíaco, cuja matriz parece ser teológica, são eminentemente anti-teológicos, se levarmos em conta a teologia cristã como paradigma teológico. Tal caráter anti-teológico parece se intensificar no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche. Basta mencionar a afirmação nietzschiana de que “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” [FW/GC, §125]. Se, por um lado, o deicídio anunciado por Nietzsche parece tornar patente o colapso dos esteios metafísicos sustentadores e justificadores da história ocidental, deflagrando, portanto, a assunção do niilismo como desafio para o homem da modernidade tardia, por outro, o fato de que Deus morreu aparece como grande oportunidade para o pensamento. Como diz Nietzsche, no aforismo 343 de *A gaia ciência*: “De fato nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que o velho Deus morreu nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa [...] o mar, o nosso mar, está novamente aberto e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’ ” [FW/GC, §343]. A razão da positividade da assunção da morte de Deus não se manifesta, para Nietzsche, por simples ojeriza à religião como um todo. Antes disso, a crise dos esteios metafísicos que emergem por meio da morte de Deus deixar vir à luz a base de onde sempre emergiram os conceitos filosóficos, qual seja, a *vida* ou a *existência* considerada como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]. Justamente por causa da dinâmica de realização da vontade de poder, Deus passa a manifestar-se como antítese da vida.

Como o próprio Nietzsche diz em *Ecce Homo*: “A noção de ‘Deus’ inventada como noção antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade!” [EH/EH, “Por que sou um destino”, §8].

Apesar de Nietzsche deixar claro que seu pensamento não se coaduna com a teologia, devido, sobretudo, ao caráter essencialmente metafísico desta, Heidegger caracteriza o pensamento nietzschiano como onto-teo-lógico. Já no polêmico "Discurso de reitorado", de 1933, Heidegger diz que Nietzsche, ao proclamar a morte de Deus, estava “procurando apaixonadamente o Deus” [HEIDEGGER, "Discurso de reitorado", p. 97]. Isto não quer dizer que Heidegger ingenuamente afirme que o objetivo de Nietzsche, após proclamar a morte de Deus, seria o de reinscrever na filosofia o antigo plano metaempírico em que Deus sempre se “situou”. Como diz Heidegger: “O dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida.” [HEIDEGGER, "A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’", p. 251]. Por isso, a morte de Deus impossibilita buscar no plano suprassensível o lugar de Deus. Heidegger é ciente de que a proclamação da morte de Deus não preserva o “lugar” de Deus, mas o desconstrói. Isto se verifica, para ele, no conceito nietzschiano de além-do-homem, que não pretende assumir o lugar de Deus pensado por Nietzsche, mas perfazer-se segundo o modo próprio de ser da vontade de poder, cuja dinâmica alija de si qualquer instância ontológica suprassensível, [Cf. *Ibidem*, 293] Entretanto, para Heidegger, Deus não se inscreve somente no âmbito suprassensível. É inerente à história da metafísica ocidental suprimir o suprassensível, mas perpetuar o caráter onto-teo-lógico que lhe é essencial, o que de algum modo preserva a experiência metafísica de Deus. Disto se depreende que o que Heidegger compreende por metafísica e por Deus não se identifica com o que estes termos e conceitos significam para Nietzsche. Justamente porque a proposta do presente texto é a de apresentar a caracterização heideggeriana do pensamento nietzschiano como sendo onto-teo-lógico, deve-se esclarecer antes de tudo o que Heidegger compreende por metafísica e por que esta é essencialmente onto-teo-lógica. A seguir, deve-se mostrar como, para Heidegger, os conceitos nietzschianos de vontade de poder e eterno retorno do mesmo atualizam a dicotomia metafísica *essentia-existentia*, inserindo assim o pensamento de Nietzsche, contra sua vontade, no cerne da onto-teo-logia, portanto, da metafísica.

2. Desde *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza a metafísica sobretudo a partir da ideia de esquecimento da diferença entre as noções ontológicas de ser e ente [Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §1]. A metafísica não seria meramente uma disciplina da filosofia, mas, sobretudo, o modo ocidental de compreensão do real, desde Platão e Aristóteles. Trata-se, portanto, de um pensamento que se determina ocultando a tematização do sentido do ser como suporte de todo e qualquer comportamento com o ente. Ainda que a metafísica fale tematicamente do ser, como entre os gregos e na escolástica, a compreensão de seu sentido ficou obstaculizada. Isto porque, para a metafísica, a pergunta pelo ser foi formulada a partir do ente e este foi tomado como *simples presença* ou *presença à vista (Vorhandenheit)*. Por isso, o ser foi considerado uma propriedade do ente ou o ente supremo fundador da totalidade do ente. Justamente isto inviabiliza a colocação da questão da diferença irreduzível que se dá entre ser e ente, chamada por Heidegger de *diferença ontológica*. Em *Ser e tempo*, a retomada da questão do sentido do ser foi efetivada a partir do esclarecimento fenomenológico da estrutura da existência do ente que somos, chamado então de *Dasein* ou *ser-aí*. A diferença ontológica passou a inscrever-se no cerne da existência do ser-aí. À medida que este ente é marcado pelo caráter de poder-ser (*Sein-können*), pertence a ele certa indeterminação ontológica responsável pela mobilidade das múltiplas conformações da totalidade do ente. Cada manifestação da totalidade do ente responde por um mundo específico e por um determinado sentido do ser. A diferença entre poder-ser e cada sentido de ser assinala o primeiro significado do conceito de diferença ontológica. Além disso, pode-se ainda afirmar que, em *Ser e tempo*, aparece outra determinação da diferença ontológica, a saber, a que se refere aos campos intencionais. Neste sentido, o mundo é composto de diversas ontologias regionais, que se caracterizam, por sua vez, por serem campos intencionais distintos, onde cada um apresenta-se como um tipo de sentido de ser, como vida, objeto, ente sagrado, existente etc.

Após a década de 30, Heidegger ainda relaciona a metafísica à diferença ontológica. Por metafísica, ele entende “a verdade do ente enquanto tal e na totalidade” [HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 144]. Se esta definição identifica-se em muito com a compreensão hegemônica presente no período de *Ser e tempo*, o que nela está em jogo deflagra uma importante modificação. Heidegger não mais procura compreender a diferença ontológica a partir da relação entre o caráter de poder-ser do ser-aí e, por exemplo, os sentidos de ser formadores de mundos específicos. O que interessa agora a Heidegger é tematizar o “aí”, isto é, o acontecimento histórico de mundo e ver neste

acontecimento a presença da diferença ontológica. Se *Ser e tempo* procurou explicitar as diferenciações dos mundos históricos através do processo de singularização do ser-aí, após a década de 30, a rearticulação histórica de mundo será explicitada à luz do conceito de *acontecimento apropriativo*, conceito central para se compreender a identidade estrutural entre Ocidente e metafísica. Mas, o que se compreende por acontecimento apropriativo (*Ereignis*)?

O ser possui caráter verbal, o ser em seu “sentido primordial” é “presentar”, ou seja, o ser torna-se presente desvelando a totalidade do ente em uma determinada configuração. O que o ser-aí é, será definido pela sua relação de correspondência com o ser, pois é o ser que determina o “espaço” em que o ser-aí desdobrará sua existência. Se o ser-aí necessita do horizonte de aparição de tudo que é para estabelecer o “solo” em que “erguerá” ou estabelecerá sua existência, então, no ser-aí, “imperará um pertencer ao ser”. O homem enquanto ser-aí é compreendido como uma “abertura para o ser”. Dizer “abertura” significa que o que o homem é determina-se a partir da apropriação do horizonte desvelador de tudo que é. Esta apropriação é realizada pela requisição do próprio ser ao ser do ser-aí. Se o horizonte de determinação de tudo que é, é chamado por Heidegger de mundo, o fato de o ser-aí encontrar no ser o solo de sua existência mostra que o homem não é senhor das articulações históricas do mundo. Com isto, não se está querendo dizer que o ser é uma entidade autônoma, que se situa em alguma dimensão suprassensível. Como diz Heidegger: “somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar”. [HEIDEGGER, "O princípio de identidade", p. 380] Sem o ser-aí, o ser é uma mera abstração destituída de sentido. Por isso, o ser-aí é o ente sem o qual o ser não se articula e o mundo não se determina em um modo de descerramento da totalidade do ente. Apesar de o homem não posicionar subjetivamente o ser, é através dele que o ser “ganha voz” e o mundo se estabelece. Disto se depreende que ser e ser-aí se relacionam estruturalmente e essencialmente. O que eles são é determinado pelo modo como os dois mutuamente se apropriam. Da co-pertença ontológica de ser e ser-aí pode-se compreender o que Heidegger entende por acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Nas palavras do filósofo:

Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos acontecimento apropriativo. A palavra acontecimento-apropriativo é tomada da linguagem natural. “Er-eignen [acontecer] significa originariamente: ‘er-äugen’, quer dizer, descobrir o olhar, despertar com o olhar, apropriar [HEIDEGGER, "O princípio de identidade", p. 383]

O conceito de acontecimento apropriativo responde pelo modo de determinação histórica da totalidade do ente. Isto significa que o acontecimento apropriativo esclarece a lógica inerente à historicidade das “ontologias de base” (ou “ontologias globalizantes”) que compõem a história do Ocidente. Por *ontologia de base* entende-se a medida ontológica que determina o ser de tudo que é, propiciando o advento de todo e qualquer ente. Esta ontologia não se identifica com um discurso filosófico acerca dos princípios estruturadores do ente. Antes disto, a ontologia de base diz respeito aos modos históricos de essenciação do ser, que definem o tipo de abertura histórica do ente na totalidade. Por serem históricos, não possuem fundamentação última, o que deflagra uma certa “incompletude ontológica” em cada horizonte globalizante descerrador do ente como um todo. Disto se infere que o acontecimento apropriativo não significa uma simples ocorrência, pois todo evento particular e fato historiograficamente datável já pressupõem uma medida ontológica determinada, ou seja, o que chamamos de “ocorrência” no cotidiano já pressupõe um mundo histórico que lhe sustente. Se Heidegger chama de *Ereignis* o conceito que explica o modo de articulação e formação histórica das ontologias de base, então, seu sentido não pode se identificar com o de ocorrência. Em Heidegger, “*Ereignis*” tem relação com “*eigen*” e “*äugen*”. “*Eigen*” significa “próprio” e “*äugen*”, “ver”. Por isso, Heidegger diz que a ideia de acontecimento apropriativo relaciona-se com “*Er-äugen*”: “descobrir com o olhar.” À medida que o ser-aí ausculta a requisição do ser e dela se apropria, ele não experimenta qualquer tipo de obstaculização ontológica em seu ser, ou seja, o envio do ser ao ser-aí não desapropria o ser-aí de si mesmo. Por ser um ente aberto a ausculta do ser, o ser-aí é aquele que encontra sua determinação ontológica pro meio do mundo engendrado pela essenciação do ser. Neste sentido, o *próprio* do ser-aí, isto é, o elemento que explica sua determinação ontológica vem à luz a partir da medida ontológica fornecida pela essenciação do ser. Isto mostra que a apropriação do ser pelo ser-ai não aliena o ser-aí de si mesmo. Antes, é o ser que possibilita ao ser-ai ter um si próprio. É aí que há a relação entre visão e acontecimento apropriativo. Somente quando o ser-aí vê, no sentido de evidenciar ou apreender, o mundo fundado pela essenciação do ser, ele conquista para si seu próprio. Por outro lado, o espaço aberto pelo ser só vem decisivamente à baila, quando o ser-aí se apossa de seu envio histórico. Se o envio do ser se confunde com os mundos históricos por ele fundados, o ser só pode mostrar um modo próprio de ser ele mesmo, caso o ser-aí acolha a singularidade de sua entrega. Destarte, o conceito de acontecimento apropriativo responde pela mútua requisição de

ser e ser-aí, para que cada qual conquiste seu modo próprio de ser e, assim, haja a fundação histórica das medidas ontológicas que determinam o ente na totalidade.

As medidas ontológicas fundam a pluralidade de comportamentos do ser-aí com a totalidade dos entes. Isto assinala o caráter uno do mundo histórico que sustenta tudo que é. Todo tipo de filosofia e ciência, princípio político e norma moral, conceito religioso e paradigma artístico são epifenômenos fundados por um determinado mundo histórico. Se em *Ser e tempo* o mundo fora caracterizado a partir da ideia de totalidade conformativa (*Bewandtnis*), definidora dos significados dos entes intramundanos, mas podendo ser reconfigurado à medida que cada ser-aí inserisse no mundo impessoal historicamente legado certa mobilização provinda de seu processo de singularização, após a década de 30, para Heidegger, o mundo ainda é doador da medida ontológica possibilitadora dos múltiplos comportamentos do ser-aí, porém, não mais modificável pela sua singularização. O mundo é modificável pelo reenvio histórico do ser, que reconfigura o horizonte definidor da totalidade do ente. Se o mundo possui unidade ontológica, determinando a pluralidade de comportamentos do ser-aí, e não se modificando de uma hora para outra, ele se sustenta em uma *estabilidade relativa* engendrada pela singularidade de um tipo de acontecimento apropriativo. Isto confere ao mundo uma dupla característica. Por um lado, ele possui estabilidade, o que inviabiliza pensar que exista a cada momento um novo acontecimento apropriativo. Por outro, se a estabilidade é relativa, o mundo é passível de mobilidade histórica, por ser desfundamentado. Devido a esta dupla característica do mundo, Heidegger cunha o conceito de *época*, dando conta da pluralidade, estabilidade e historialidade dos envios do ser que demarcam a história do Ocidente. O que se entende por *época do ser* pode ser compreendido a partir da seguinte passagem de “O dito de Anaximandro”:

Podemos chamar a este manter-se em si próprio que faz clarear – e que detém em si próprio com a verdade do seu estar-a-ser – a *Epoché* do ser. Esta palavra, retirada do vocabulário dos Estoicos, não designa aqui, como em Husserl, o método de suspensão dos atos téticos em que a consciência põe um objeto diante de si. A *Época* [*Epoché*] do ser pertence-lhe a si próprio. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser.

Da *Época* do ser, vem a essência epocal [*epochal*] do seu destino, no qual a autêntica história do mundo é. De cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece apropriativamente, súbita inesperadamente mundo”. [HEIDEGGER, "O dito de Anaximandro", p.391]

Essa difícil passagem começa assinalando o acontecimento de uma certa clareira (*Lichtung*). Esta deflagra o caráter iluminado do âmbito de alcance de um determinado envio do ser, ou seja, a clareira refere-se ao espaço onde se instaura a abertura do ente na totalidade. A Época do ser é justamente o repousar de um mundo em si mesmo. Isto assinala a estabilidade já mencionada do mundo histórico que se articula em cada acontecimento apropriativo. O mundo repousa em si mesmo, pois, após erigir o lugar de aparição de tudo que é, ele estabiliza-se, perpetuando sua vigência. No entanto, cada época do ser, que se caracteriza por estabelecer uma medida ontológica para a totalidade do ente e por condicionar a totalidade dos comportamentos dos seres-aí, relaciona-se com o modo como a história do Ocidente se estabelece em seu princípio. Esta história principiou-se com um tipo de acontecimento apropriativo alienado de sua própria dinâmica. Trata-se do *acontecimento apropriativo do esquecimento do ser* ou do *acontecimento apropriativo desapropriado de si mesmo*. Se o ser dá-se como elemento ontológico formador de mundo e se este não possui fundamentação última, todo acontecimento apropriativo salvaguarda a experiência da *retração* do ser. A retração indica que o ser não se identifica totalmente com os horizontes mundanos por ele descerrados. Assim, não há mundo absolutamente fundado, pois a retração do ser assinala o elemento de negatividade que introduz o caráter histórico de cada época. Se, no acontecimento apropriativo, a singularidade de cada mundo não se identifica totalmente com o ser, é porque a lógica do acontecimento apropriativo assenta-se na diferença ontológica. É por causa da diferença entre ser e ente que o mundo possui mobilidade histórica. O ser dá-se fundando *um* mundo, mas simultaneamente retrai-se, subtraindo do mundo qualquer tipo de fundamentação última ou absoluta. Por isso a sentença de Heidegger: “O ser subtraí-se na medida em que se descobre no ente.” [HEIDEGGER, "O dito de Anaximandro", p. 390]. A subtração do ser explica o velamento do “lugar” ou dimensão de onde provém a luz (mundo) descerradora da totalidade do ente. Porquanto o acontecimento apropriativo salvaguarda o binômio velamento-desvelamento do ser, é-lhe inerente a possibilidade de esquecimento da retração do ser, isto é, a *errância*. Em outras palavras: a errância explica a autoalienação do acontecimento apropriativo. Justamente este acontecimento apropriativo da desapropriação de si funda a história do Ocidente. Nele, o esquecimento do ser dá voz à metafísica como meditação acerca da verdade do ente enquanto tal. O abismo da diferença entre ser e ente é olvidado e o real passa a ser apreendido de modo desmundanizado, ou seja, sem referência ao acontecimento histórico do horizonte

mundano descerrador da totalidade do ente. À medida que a história do Ocidente se identifica com a história da metafísica, suas épocas são fundadas por acontecimentos apropriativos desapropriados de si mesmos. Mas, se a metafísica é um tipo de acontecimento apropriativo que não se perfaz em consonância com o aquiescimento à diferença ontológica, como ela pôde, em diversas de suas épocas, falar de ser e ente? Não é isto uma contradição?

3. A metafísica põe a questão: *que é o ente?* (tì tó òn) Tal pergunta tem como propósito perscrutar o ente como tal, com vistas à elucidação dos elementos universais e necessários (*a priori*) que condicionam sua aparição e determinam sua constituição. Em outras palavras, a metafísica interpela o ente com vistas às categorias que explicitam seus modos possíveis de manifestação. Ao querer saber o que é o ente, o que está em jogo nesta pergunta é a determinação daquilo que faz o ente ser o que ele é, ou seja, sua identidade, sua *quididade*. A quididade é o elemento presente, ainda que de modo diferenciado, em todo ente, pois sem ela nenhum ente pode ter sua identidade garantida. Ao mesmo tempo, uma essência entitativa é o elemento ontológico comum a muitos entes, pois outros entes podem participar e concretizar esta identidade. Porém, o ente não pode explicar-se somente à luz do elemento ontológico que lhe confere certa identidade. Se o ente é definido como “aquilo que é”, o que torna o ente efetivamente presente, não advém da essência, mas da *existência*. Por exemplo, pode-se pensar a essência de uma maçã e, no entanto, ela pode não possuir qualquer efetividade no real. Para que haja presença ou efetividade de um ente, deve haver um elemento ontológico que atualize (faça ser) sua própria essência. Sem a *existência* uma essência não se positiva no mundo. Consequentemente, *aquilo que é* e o *fato de ser* (existência) garantem a constituição do ente, segundo a metafísica tradicional. Nas palavras de Heidegger: “Essentia e existentia do *ens qua ens* respondem à pergunta: o que é o ente enquanto tal? Elas determinam o ente em seu ser.” [HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 263-264]

A diferença entre essência e existência assinala o modo como a metafísica compreende a diferença entre ser e ente. Para a metafísica, o ser não é o ente. No entanto, “ela transpõe o ser uma vez mais para o interior do ente.” [HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 265], ou seja, a metafísica inquire o ser do ente a partir do ente e em função do ente, não colocando em jogo o ser enquanto ser, isto é, o abismo da diferença entre ser e ente. Porquanto a diferença ontológica, para a metafísica, reduz-se à

dicotomia existência/essência, todo ente passa a ser apropriado interpretativamente pela ideia de fundamento último. Se toda essência, para ter efetividade, deve receber o ato de existir, então, o que o ente é fundamenta-se em última instância na existência. Em linguagem escolástica, pode-se afirmar que o ato de existir é o ato último do ente. Por isso, a existência funciona como fundamento do ente e a essência como o fundamentado. No entanto, a análise heideggeriana não para por aí. A dicotomia existência/essência torna patente o caráter onto-teo-lógico de toda metafísica. Enquanto busca elucidar a essência do ente, toda metafísica é ontológica. Seu caráter ontológico assinala o fato de toda metafísica pensar “a unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é indiferente”. Ao mesmo tempo, a metafísica pensa a “unidade fundante da totalidade, quer dizer, o supremo acima de tudo” [HEIDEGGER, "A constituição onto-teo-lógica da metafísica", p. 393]. Isto deflagra o seu caráter teológico, já que o fato de ser o supremo fundamento do ente assinala o caráter metafísico de Deus, pois este, tradicionalmente, sempre foi considerado a causa (fundamento) última explicativa do ente. Neste sentido, a metafísica é onto-teo-lógica porque sua apreensão do real articula-se diretamente com a ideia de que todo real é algo (essência) e o que ele é, é fundamentado por uma instância ontológica mais originária e absoluta (existência). Mesmo que um pensamento seja considerado ateu, se ele não põe em jogo a diferença irreduzível entre ser e ente, ele caracteriza-se por ser onto-teo-lógico. Este seria justamente o caso de Nietzsche. Mas, como um pensador que declara a morte de Deus e critica abertamente a metafísica e a teologia pode pensar onto-teologicamente?

4. Todo pensamento filosófico acontece como voz de uma determinada época do ser, ou seja, para Heidegger, os conceitos de um determinado pensador são sempre expressões de um determinado acontecimento apropriativo, pois, como visto acima, tudo que acontece em determinada época é condicionado pela medida ontológica que esta época fornece aos entes. Por isso, toda lida heideggeriana com os conceitos dos pensadores da tradição assenta-se no que Heidegger chamou de *passo de volta*, que se caracteriza sobretudo por confrontar o que foi pensado com o modo de essenciação do ser que funda determinada época em que o pensamento em questão se estabelece [Cf. HEIDEGGER, "A constituição onto-teo-lógica da metafísica", p. 390-391]. Destarte, a abordagem heideggeriana de Nietzsche parte do passo de volta e termina relacionando seus conceitos com a época da qual Nietzsche é voz. Sabendo que a proposta do

presente texto é a de apresentar o caráter onto-teo-lógico do pensamento de Nietzsche, deve-se somente assinalar como e por que Nietzsche, na compreensão de Heidegger, atualiza em seu pensamento a dicotomia existência/essência, que determina o pensamento como sendo onto-teo-lógico. Com isto, fica evidente que não serão abordados diversos elementos do passo de volta que caracteriza a abordagem heideggeriana de Nietzsche. Sobre a dicotomia existência/essência em Nietzsche e sua relação com a onto-teo-logia o seguinte trecho de “A essência do niilismo” declara:

Também a metafísica nietzschiana é, enquanto ontologia, teologia, por mais que pareça estar distante da Metafísica escolar. A ontologia do ente enquanto tal pensa a essentia como vontade de poder. Essa ontologia pensa a existentia do ente enquanto tal na totalidade teologicamente enquanto o eterno retorno do mesmo. Essa teologia metafísica é, aliás, uma teologia negativa de caráter próprio. Sua negatividade mostra-se na sentença: Deus está morto [...] A essência ontológica da Metafísica pensa o ente em vista de *essentia* e *existentia*. [HEIDEGGER, "A essência do niilismo", p. 237]

O pensamento nietzschiano seria a voz de um tipo de acontecimento apropriativo desapropriado de si. Por isso mesmo, ele pensaria o ser do ente sem colocar em jogo o ser enquanto ser, isto é, sem se apropriar do abismo da diferença entre ser e ente. À medida que toda metafísica caracteriza-se por pensar a verdade do ente como tal na totalidade, sua forma de apropriação da diferença ontológica sempre acontece distorcidamente, posto que esta se reduz à dicotomia *existentia/essentia*. Se, para Heidegger, Nietzsche não pensa o abismo da diferença entre ser e ente, ele ratifica a distorção da metafísica em relação à diferença ontológica. À luz da ideia da morte de Deus, Nietzsche assumiria a supressão da dicotomia metafísica sensível/suprassensível como tarefa do seu pensamento. Sem suprassensível, toda instância ontológica “em si” se esvai. Porquanto Nietzsche identifica mundo suprassensível e mundo verdadeiro e porque, devido a esta instância, existe a dicotomia sensível/suprassensível, com a morte de Deus, há a supressão tanto do sensível quanto do suprassensível [GD/CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, §6]. Sem instâncias em si, o mundo nietzschiano sofre certo tipo de “encurtamento ontológico”. Não haveria mais nenhum plano ontológico absoluto que sustente o real em devir. Pelo contrário, o devir passa a assumir as bases estruturadoras do mundo e suas múltiplas conformações não mais são sustentadas por nada além dele mesmo. Segundo Heidegger, para caracterizar o princípio ontológico que dá conta de engendrar a pluriformidade do real sem se situar para além de suas múltiplas configurações, Nietzsche cria o conceito de vontade de

poder. Por isso, Nietzsche pôde afirmar, em *Para além de Bem e Mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível – seria ‘vontade de poder’, e nada mais.” [JGB/BM, § 36]. Tratar-se-ia, portanto, de um princípio ontológico que determina a totalidade do ente. Se o que determina o ente é chamado tradicionalmente de *essência*, então, como assegurou Heidegger, a vontade de poder corresponde à essência do ente como um todo. Mas, como Heidegger caracteriza a vontade de poder?

Apesar de Heidegger saber que a vontade de poder é o conceito que assinala a lógica da relação agonística entre as forças, sendo cada força *uma* determinada vontade de poder [Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 265-266], o que interessa para ele, diferentemente de Müller-Lauter em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, é destacar dois elementos presentes neste conceito: a instauração de valor e a contínua autossuperação. Compreendendo valor como “condição da vida, condição do fato de o ser vivo ser ‘vida’” [HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 380] e identificando a vida com a totalidade do ente, Heidegger mostra que o valor dá conta do desafio de acolher o devir como semantema primário do ente. Nietzsche não pensa a vida à luz da ideia de autoconservação, como acontece com Darwin. Pelo contrário, “ele a vê na elevação para além de si. O valor, como condição da vida, precisa ser por isso, pensado como aquilo que suporta, requisita e desperta a elevação da vida” [*Idem*] Como diz Zaratustra: “este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘*eu sou aquele que deve superar a si mesmo*’.” [Za/ZA, II, “Da superação de si”]. Vontade de poder não seria, portanto, segundo Heidegger, desejo de controle de um conjunto determinado de entes, mas o princípio ontológico que coloca o real à disposição para a autotranscendência de uma determinada conformação vital. A vida do ente necessita colocar o real à sua disposição para que este seja o “trampolim” para a sua elevação de poder. Esta elevação passa a caracterizar o devir do próprio ente [Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 26]. Todo valor só é “positivo”, caso ele engendre uma configuração no real que possibilite criar conformações vitais de caráter relativo que favoreçam à dinâmica autossuperadora da vontade de poder. O poder, então, caracteriza a vontade, enquanto esta coloca o real à disposição de uma conformação vital que aspira superar a si mesma. Aquilo através do que a vontade coloca o real a serviço de seu movimento de autossuperação é justamente o valor. Este garantiria a estabilidade relativa necessária para a auto-expansão da vontade de poder. Tal estabilidade funciona como asseguramento do grau de poder

alcançado como elemento necessário à autossuperação. [Cf. HEIDEGGER, “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”, p. 264-266].

A ideia de vontade de poder, segundo a perspectiva heideggeriana, já traz consigo a necessidade de se pensar o eterno retorno do mesmo. Mesmo que Heidegger tenha analisado a pluralidade de vozes do eterno retorno na obra nietzschiana [Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 197-367], o que de fato importa em sua abordagem é sinalizar o eterno retorno enquanto horizonte de articulação da vontade de poder. A vontade de poder não pode assumir o devir como simples alternância de estados, pois se assim o fosse, ela dilaceraria o poder de singularização do ente, que exige alguma estabilidade ontológica para determinar-se. Do mesmo modo, a vontade de poder não pode aquiescer ao devir, à medida que toda mudança nas conformações entitativas recuperem de uma nova forma a identidade aprioristicamente definida do ente. Nenhum ente possui qualquer configuração senão como resultado do jogo agonístico que se dá entre as forças. Deste jogo emerge uma determinada “identidade não metafísica” do ente, que, para se determinar, necessita estabelecer valores, para engendrar e perpetuar seu movimento de autossuperação. Isto exige a preservação do movimento de constante retomada do processo de auto-expansão de uma determinada conformação vital. Se os graus de poder são medidos em referência ao grau de disponibilização da totalidade do ente em prol da superpotencialização do vivente em questão, então, a manutenção do movimento expansivo e autocriativo da vontade de poder necessita da “dação de consistência ao que é desprovido de consistência.” [HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 220]. O devir é desprovido de consistência, mas, para que ele se perpetue, é necessário algum tipo de estabilidade, para que a vida do vivente não faça do devir um elemento de autoaniquilação. A manutenção da autossuperação só pode ser pensada, caso a vontade de poder retorne sobre si mesma e reconquiste uma estabilidade vital relativa em meio ao devir. Neste sentido, o retorno passa a ser o elemento possibilitador da perpetuação da disseminação da vontade de poder. Mas, por que este retorno precisa ser eterno? Por que *eterno* retorno do mesmo? Uma resposta para esta questão encontra-se na análise heideggeriana dos capítulos “Da visão e do enigma” e “O convaléscente”, de *Assim falou Zaratustra*:

Com tudo isso, o que é dito sobre o modo correto de pensar o pensamento do eterno retorno? Diz-se algo essencial: o que diz respeito ao futuro é justamente uma questão de decisão, o anel não se fecha em um lugar qualquer no infinito, mas tem seu fechamento

inquebrado no instante como o meio da contenda: o que retorna – quando retorna – é decidido pelo instante e pela força de dominação das coisas contraditórias que nele se chocam. Isso é o que há de mais pesado e o que há de próprio à doutrina do eterno retorno, que a eternidade esteja no instante, que o instante não seja o agora fugaz, que não seja um momento apenas escorregando e passando ao largo de um certo espectador, mas sim a colisão do futuro e passado. Nessa colisão, o instante vem até si mesmo. Ele determina tudo que retorna.” [HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 241]

Se o eterno retorno é o conceito que estabelece o horizonte de determinação da vontade de poder, assegurando-lhe a estabilidade necessária para que o devir não seja fonte de aniquilação do vivente, então, as ideias de retorno, eternidade e necessidade não podem dizer respeito a alguma instância absoluta metaempírica, pois, esta, com a morte de Deus, subtraiu-se para o pensamento. De acordo com a passagem acima, a eternidade diz respeito ao instante. Este, por sua vez, não deve ser confundido com a ideia de *momento*, que indica um fluxo destituído de densidade ontológica. O instante seria a instância temporal em que convergem o passado, o presente e o futuro, como lugares de determinação de múltiplas configurações da vontade de poder. No instante, há a decisão do futuro a partir da assunção do passado. Isto garante a criatividade necessária para que a vontade de poder se realize em consonância com sua essência auto-expansiva. No entanto, no instante, o vivente incorpora à sua dinâmica de expansão o passado. Isto assinala que o devir é norteado pela eternidade que se dá no instante. A eternidade não é, portanto, o presente que nunca se deteriora, mas o modo temporal que congrega em si todo passado, presente e futuro. O dom do passado é, portanto, matéria-prima para a criação do futuro, na assunção do que está sendo. O que retorna é fruto de um processo criativo decidido no instante. O retorno garante a síntese dos modos temporais na mobilidade dos instantes. Por isso, o devir não é mera passagem, que a tudo deteriora, mas um processo criativo que garante à vontade de poder o horizonte estável para a perpetuação de seu movimento de autopotencialização. Porquanto a vontade de poder retorna sobre si, ela garante, no instante, a densidade ontológica necessária para que mantenha sua própria dinâmica, à medida que assume o que ela mesma foi e, então, decide criar o que o real será. Por causa do eterno retorno, o devir é justificado, não assinalando a precariedade do real, mas a perpetuação de sua dinâmica autocriativa. Mas, o que isto tem a ver com a onto-teo-logia?

A onto-teo-logia mostrou-se como modo próprio de ser da metafísica. Esta, interpretando a diferença ontológica segundo o binômio existência/essência, busca

elucidar o ser do ente em sua totalidade, ao mesmo tempo em que necessita esclarecer o fundamento ou primeiro princípio justificador da totalidade do ente. Se a essência responde pelo ser do ente no todo, a existência responde pelo princípio mais originário do ente, que fornece efetividade à essência. Por isso, o modo como a metafísica compreende a diferença ontológica é onto-teo-lógico, pois sempre requer o ser do ente e o fundamento supremo da totalidade do ente. Segundo Heidegger, justamente esta característica se manifesta no pensamento de Nietzsche. Ao assumir o desafio de pensar o real a partir do colapso do mundo suprassensível, Nietzsche teria encontrado na vontade de poder o princípio configurador de tudo que é. No entanto, este princípio não alcançaria sua dinâmica de expansão ou autossuperação, se não tivesse um horizonte ontológico-temporal que o condicionasse, concedendo ao devir certa densidade ontológica. Isto gera estabilidade ao vir-a-ser da própria vontade de poder, ao mesmo tempo que justifica seu caráter criativo. Por isso é que o devir não é aniquilador, mas favorável à superpotencialização da vontade de poder. O eterno retorno apareceria como condição de possibilidade da própria reentificação da vontade de poder. Se a vontade de poder aparece como o ser do ente, então, o eterno retorno precisa ser compreendido como existência, pois é esta que garante a efetividade da realização do ser do ente (essência). Tal relação de fundamentação caracteriza o pensamento de Nietzsche como perpetuador da onto-teo-logia. Certamente, isto é profundamente paradoxal. O pensador que declarou a morte de Deus e a assumiu como desafio incontornável para o pensamento vê-se enredado no velho Deus metafísico, que, na compreensão heideggeriana, não habita somente as celestes alturas do suprassensível, pois se metamorfoseia como camaleão, adaptando-se e inserindo-se no pensamento da “imanência”, justificando de um modo novo o velho problema do devir.

Obviamente que Heidegger não é o único intérprete de Nietzsche. Muitas de suas afirmações podem e devem de fato ser contestadas, sobretudo a partir de uma análise acurada dos textos nietzschianos. Ainda que não seja o objetivo do presente artigo avaliar criticamente a interpretação heideggeriana de Nietzsche como ontoteólogo, é evidente que há sérios limites hermenêuticos nesta interpretação, a começar pelo seu explícito reducionismo. Porém, parece que um dos méritos de Heidegger é questionar aquilo que tem feito de Nietzsche um “dogma” e um “ídolo” para a filosofia atual: a apologia do devir. Talvez seja extremamente proveitoso, a partir desta abordagem heideggeriana, rever o estatuto do devir no pensamento nietzschiano, seja para caracterizá-lo em sua estruturação ou para avaliar se o mesmo consegue

resolver diversos problemas que se descerraram com o colapso do mundo suprasensível no mundo contemporâneo e com a descoberta do niilismo a partir da crise das categorias da tradição. Mostrando a conaturalidade entre metafísica e afirmação do devir, Heidegger lega-nos também a tarefa de enxergar Nietzsche como um pensador a ser ruminado, como o próprio Nietzsche queria ser interpretado. Para ruminar Nietzsche, é preciso deixar de vê-lo como um “guru”, para vê-lo como filósofo. Este último não costuma gostar de entusiastas nem de eufóricos, mas daqueles que entram na força de seu pensamento, legando seus desafios. Em relação aos eufóricos e idólatras, o próprio Nietzsche nos ensinou como agir: com um martelo nas mãos...

Referências Bibliográficas:

AQUINO, São Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2006.

_____. *Sein und Zeit*. Tunbingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. A palavra de Nietzsche "Deus morreu" e “O dito de Anaximandro”. In: *Caminhos de Floresta*. Trad. André Sá. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.

_____. “A essência do niilismo”. In: *Nietzsche - Metafísica e niilismo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

_____. “Discurso de reitorado”. In: *Escritos Políticos*. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Piaget, s/d.

_____. “O princípio de identidade”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder de Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Recebido em: 23/10/2011 – Received in: 23/10/2011
Aprovado em: 17/02/2012 – Approved in: 17/02/2012