

CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. Volume 1.*

Jimmy Sudário Cabral¹

Estamos diante de um escrito de fôlego e vivacidade, que se alimentou sobeja e livrescamente dos requintes e dos pecados da erudição, oferecendo ao público de língua portuguesa uma obra que raramente encontramos em nosso mercado editorial e acadêmico. Trata-se do esforço de um jovem pesquisador brasileiro que procurou elaborar um ensaio de Filosofia da Religião a partir do pensamento de Nietzsche e Heidegger e seus respectivos confrontos com a tradição cristã. Área que experimenta um significativo crescimento, a Filosofia da Religião constituiu-se como parte fundamental da reflexão filosófica no Brasil e, para o bem da disciplina, tem ocupado gradativamente espaços para além das trincheiras acadêmicas da Teologia e das Ciências da Religião. Publicado na coleção *Sapere Aude*, pela Editora Mauad X, a obra de Alexandre Marques Cabral reforça a emergência e a urgência da reflexão sobre a religião no universo universitário brasileiro – invariavelmente mergulhado num risível analfabetismo religioso –, alimentando a fortuna crítica e o saber teórico que vem sendo gestado pelos *Estudos da Religião* no Brasil.

Não bastasse o desafio de enfrentar uma obra que se mantém de pé sem contrapesos, sustentada unicamente por suas intermináveis quinhentas e cinquenta e oito páginas, *Nilismo e hierofania* nos brinda em sua apresentação com a instigante promessa de um segundo volume. O volume que temos em mãos, intitulado *Nietzsche*,

¹ Professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

cristianismo e o Deus não-cristão v. 1, procurou, para sermos objetivos, compreender “os contornos ontológicos do sagrado no pensamento de Nietzsche”, traduzindo analítica e pormenorizadamente o irremediável e conhecido confronto nietzschiano com o cristianismo. Com uma sintética apresentação, o autor nos antecipa o conteúdo do segundo volume, que terá como título *Heidegger e a polimorfia do sagrado*. Nele, poderemos encontrar uma abordagem que se ocupou do confronto entre Nietzsche e Heidegger, delineando seus contornos essenciais e hermenêuticos, bem como apresentando a maneira como o sagrado apareceu e foi caracterizado no pensamento heideggeriano.

A introdução do presente volume, exibido na forma de um bem elaborado *status quaestionis*, procurou abarcar a totalidade dos dois volumes da obra. Intitulada como *A insuficiência da compreensão hodierna do niilismo*, ela oferece um bom arrazoado das diversas compreensões e abordagens do niilismo na modernidade. Imprimindo o primeiro dos seus variados solavancos iconoclastas, Cabral inicia a sua crítica dirigindo-se a duas expressões da *intelligentsia* religiosa católica, que representam, para o autor, *duas estratégias muito comuns no enfrentamento atual da experiência do niilismo, a saber, a estratégia nostálgica e a estratégia remoralizadora*. Para tanto, nos coloca diante da postura e da reflexão filosófico-religiosa do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz e do teólogo europeu Joseph Ratzinger, que possuem, segundo o autor, uma visão negativa e apocalíptica do niilismo, por este representar a “corrupção dos princípios tradicionais de estruturação do próprio Ocidente” (p. 16). Evidente que a sofisticação teológica e filosófica de Padre Vaz e de Joseph Ratzinger não poderiam ser satisfatoriamente tematizadas nas poucas páginas destinadas aos dois pensadores; no entanto, o autor consegue colocar o leitor diante da *base argumentativa* dessa, digamos, *Paideia católica* que encontramos em Vaz e Ratzinger – a postura religiosa e filosófica de ambos diante do niilismo, que traduz o esforço teológico-filosófico de restauração dos fundamentos clássicos e judaico-cristãos do Ocidente com que nos deparamos em ambos autores. Fundamentados nas *medidas*

transcendentes e ordenadoras do Ocidente que se tornaram possíveis na sofisticada fusão de Jerusalém com Atenas – o que, para Vaz, significou o *clímax histórico da ideia de transcendência*, os dois autores organizaram sua crítica histórica e moral ao niilismo fazendo uso deste critério absoluto e transcendente que emergiu da “síntese cristã do logos grego e israelita” (p. 20). Para Cabral, a visão negativa do niilismo só pode vir à luz a partir desse tipo de postura que se fundamenta em um critério transcendente (tomado como) absoluto que, mesmo não sendo capaz de *transfigurar o niilismo contemporâneo*, cria a *sensação de que se pode acessar um critério válido para condená-lo*, provocando o que “foi chamado de *estratégia nostálgica* frente ao problema do niilismo” (p. 21). Para o autor, ao lado dessa estratégia nostálgica, está o que chamou de *estratégia remoralizadora*, tanto uma quanto a outra muito bem reconhecidas e exemplificadas no pensamento conservador do católico Joseph Ratzinger. Cabral elegeu o posicionamento teológico-político de Ratzinger, sua ideia de *lei moral natural*, demonstrando como esta balizou sua crítica à “relativização axiológica do Ocidente” [responsável, por exemplo, pela “equivalência legal das uniões homossexuais com o matrimônio propriamente dito”] e promoveu a destruição dos “valores fundamentais que fazem parte do patrimônio comum da humanidade” (p. 23). Através destes dois exemplos, o autor procurou demonstrar como o niilismo passou, na modernidade, a *ser apropriado somente sob uma perspectiva negativa*.

O autor procura apresentar uma chave de leitura para o niilismo que, contrariando as perspectivas negativistas, seja capaz de demonstrar a sua *positividade*, trazendo à luz os equívocos de interpretá-lo a partir de *fenômenos culturais particulares*. Para Cabral, “a caracterização do niilismo a partir da negatividade que lhe é constitutiva leva a concentração da análise ao nível dos seus sintomas” [...], o que “reduz o problema do niilismo ao âmbito dos princípios vinculativos tradicionais, esquecendo que a dissolução desses princípios é a consequência e não causa do niilismo” (p. 25-26). Organizando seu núcleo interpretativo em Nietzsche, para quem o *niilismo não é regional*, mas sim *estrutural*, o autor se concentra

na *força imagética* da metáfora *morte de Deus*, demonstrando que, para além de *um gesto tradicional do ateísmo filosófico moderno*, ela representa a morte de *todos os conceitos mais elevados, como o ser, o incondicional, o bem*, assinalando que “o devir não mais possui fundamento em um plano ontológico não devenida e as ações não encontram respaldo em um sentido último e absoluto” (p. 30). Pronunciando-se a partir de dentro da genialidade eufórica do perspectivismo nietzschiano, Cabral celebra o gesto filosófico que reconhece, para além do negativismo, *a morte de Deus* como responsável pela abertura de um novo campo hermenêutico que, ao contrário de desvalorizar o mundo, “transforma o niilismo em veículo de novas possibilidades de interpretação do mundo” (p. 31).

O *status quaestionis* da obra é um exercício popperiano de falseamento dos diversos ensaios de interpretação do niilismo como lugar de discernimento e compreensão do vocabulário religioso no Ocidente. Depois de considerar como superadas as *perspectivas negativistas* de abordagem do niilismo, o autor procurou desqualificar os pontos que poderiam ser reconhecidos como antíteses da sua abordagem. Entre essas *desqualificações*, encontramos o apressado e um tanto *equivocado* juízo da experiência mística, sublinhado e referendado pela assertiva nietzschiana: “as aplicações místicas são consideradas profundas; em verdade, elas não chegam a ser superficiais”. Com a mesma entonação que encontramos no vocabulário nietzschiano, o autor considera que, “a mística, portanto, o meio de acesso ao mistério, não pode ter lugar a partir da morte de Deus. Ela referenda, ainda que negativamente, a ideia do *em si* ou de fundamento último” (p. 32). Aqui, caberia uma nota de rodapé, esclarecendo o conceito de mística utilizado, pois o autor passa a impressão de um completo desconhecimento das complexas relações entre mística e modernidade, que não fizeram outra coisa senão implodir a ideia do *em si* e de *fundamento último*. Por outro lado, compreende-se que a menção e a desqualificação do fenômeno místico tenham sido usadas como estratégia de legitimação do *discurso hierofânico*, instaurando uma contraposição entre mística [como algo que problematiza o *sagrado à luz da ideia de mistério*,

que no *sentido tradicional foge do poder de compreensão da razão*], e a hierofania, encontrando na segunda o único espaço viável de articulação da ideia do sagrado depois da “morte de Deus” (p. 32).

A última parte do seu *status quaestionis* procurou esclarecer os caminhos que o levaram ao principal objetivo da obra, que foi *caracterizar o modo como o niilismo funciona como elemento transcendental do discurso hierofânico da filosofia contemporânea*. Para tanto, o autor procurou pensar a hierofania a partir de Nietzsche e Heidegger, pensadores que não se movimentam *em horizontes hermenêuticos*, que procuram *hipóstases ontológicas* e, por isso mesmo, puderam oferecer conceitos e ferramentas teóricas capazes de articular *niilismo e hierofania*, clarificando “o modo como o sagrado se caracteriza para além ou aquém das metanarrativas da tradição” (p. 32). Esta última parte da introdução antecipa as habilidades interpretativas do autor, que reconheceu como tarefa “reinscrever a hierofania nos átrios da filosofia” (p. 33), desconstruindo neste movimento *alguns preconceitos* que enquadraram *Nietzsche e Heidegger nos átrios do ateísmo moderno*. Não é necessário grande esforço para demonstrar que a obra de Nietzsche [apesar de sua aversão aos teólogos] está mergulhada em certo universo religioso, e encontra-se radicalmente distante dos ateísmos teóricos predominantes no pensamento antirreligioso moderno. Trazendo à cena elementos do Zaratustra e de Dionísio, Cabral conseguiu demonstrar como *a questão do sagrado não somente serve de inspiração, mas entra na própria tessitura do pensamento de Nietzsche*. Da mesma forma, deixa patente a postura radicalmente *antiteísta e antiteológica* da fenomenologia heideggeriana, sobretudo na primeira fase do seu pensamento, que *suspende por completo a presença da teologia cristã em sua analítica existencial do ser-aí e em todo o projeto de sua ontologia fundamental*. No entanto, seguindo uma tradição de intérpretes de Heidegger, demonstra como a viragem (*die Kehre*) instaura e reinscreve o problema da *hierofania* na Filosofia, abrindo as possibilidades para se pensar o sagrado nos limites do vocabulário heideggeriano (p. 42). Sabemos que Nietzsche e Heidegger se tornaram fontes canônicas de uma variedade de apropriações filosófico-religiosas que procuraram

superar a monotonia e o absoluto tédio dos ateísmos teóricos do século XIX. Cioso da originalidade de sua interpretação, Cabral procurou demonstrar *a singularidade* da sua *abordagem*, trazendo à cena os equívocos e os limites das interpretações que *se apropriaram de Nietzsche e Heidegger para pensar temas relacionados à Teologia, religião e niilismo*. Destas interpretações, o autor elege três temas, discorrendo sinteticamente sobre: a) a insuficiência do problema da relação entre morte de Deus e hierofania na “Teologia da Morte de Deus”; b) o encurtamento da hierofania no projeto de *demitologização* de Rudolph Bultmann; e, c) a ausência do problema da hierofania na Filosofia da Religião de Gianni Vattimo (p. 55). Assim, após a articulação de um lento – mas absolutamente pedagógico – *status quaestionis*, o autor reconhece o espaço necessário para a tematização filosófico-religiosa dos conceitos de niilismo e hierofania no pensamento de Nietzsche.

O presente volume está dividido em três capítulos: 1) a caracterização primária da morte de Deus e a gênese do problema do niilismo; 2) a semântica do mundo e o problema da hierofania; 3) Dionísio *versus* o crucificado: a reconsideração psicofisiológica da morte de Deus, do niilismo e da hierofania.

O primeiro capítulo procurou explorar o *surgimento do horizonte hermenêutico condicionador da hierofania em Nietzsche*. Percorrendo as várias abordagens dos conceitos *morte de Deus e hierofania* na fortuna crítica da tradição interpretativa, o autor chama à atenção para o aspecto polissêmico destes conceitos no *corpus nietzschiano*, deixando claro a não necessidade, para a presente abordagem, de uma apresentação dos seus múltiplos sentidos. No presente capítulo, *Morte de Deus e Niilismo* são compreendidos como eixos norteadores para o esclarecimento da ontologia nietzschiana, pois, da maneira como são apropriados [o autor os nomeia como “conceitos transcendentais”], tornam-se fundamentais para a captação de como a hierofania aparece e ganha espaço no pensamento religioso de Nietzsche. Por isso mesmo, o autor concentra sua pena interpretativa no aforismo 125 de *A Gaia e a Ciência*, procurando demonstrar “a condição de possibilidade do surgimento do horizonte hermenêutico dentro

do qual Nietzsche fundamentou sua ontologia” (p. 80). O *homem desvairado*, uma clara paródia de Diógenes, quer dissolver os restos da *crença dos descrentes*, daqueles que, apesar de não acreditarem em Deus, permanecem “incontornavelmente ligados ao objeto de negação” (p. 88). Procurando clarificar o novo horizonte hermenêutico aberto pelo desvairado de Nietzsche, o autor quis demonstrar o espaço de nascimento de uma ontologia nietzschiana que encontrou seu ponto de partida “na singularidade do comportamento do desvairado em relação ao acontecimento da morte de Deus” (p. 90). Este comportamento estaria vinculado a uma pretensa relação nietzschiana entre “morte de Deus, crise existencial e dissolução de certo princípio ontológico”, já que, segundo Cabral, em Nietzsche, “o Deus que morre é o Deus Cristão” e “neste Deus, encontra-se a articulação entre crise existencial e dissolução de um dado princípio ontológico” (p. 91). Para demonstrar o significado deste acontecimento em Nietzsche, o autor elabora uma criativa síntese dos principais aspectos da compreensão de Deus na tradição clássica do cristianismo, sobretudo o esquema interpretativo que proporcionou a “apropriação da ontologia grega por parte do judeu-cristianismo” e transformou a “palavra de Deus” no mais “fundamental princípio metafísico estruturador do mundo” (p. 113). Por ter ocupado o espaço de único fundamento e princípio, “uma vez que Deus, enquanto síntese entre mundo suprassensível e princípio moral, se dissolve, Nietzsche pode descrever a situação de desamparo radical do homem contemporâneo. A partir desta equação, chegamos à conclusão do autor, afirmando que “ao dizer que Deus [Cristão] morreu, Nietzsche está dizendo que o princípio absoluto da existência esvaiu [...] e a dissolução da metafísica deflagra a morte do sentido permanente e absoluto da existência humana” (p. 116). A dissolução do sentido instaura o niilismo, que *aparecerá como oportunidade de instauração de uma nova medida conformadora do mundo e da existência humana*. Com isto em mente, podemos ter uma melhor compreensão do que o autor reconheceu como a *positividade do niilismo*.

Organizando os passos interpretativos para a afirmação da *positividade do niilismo*, Cabral concentrou-se no *Fragmento póstumo* de 1887, em que encontramos a proclamação nietzschiana de que

“nem o conceito de fim, nem o conceito de unidade, nem o conceito de verdade” podem ser utilizados para “interpretar o caráter global da existência” (p. 124). A dissolução das experiências organizadas a partir dos conceitos de *fim, unidade e verdade* nos oferece um *novo horizonte de interpretação de mundo*, abrindo novos campos de configurações vitais não mais condicionados pela metafísica. Dessa forma, Cabral encontra os princípios de *positividade do niilismo* na constatação nietzschiana de que “depois que *desvaloramos* essas três categorias [fim, unidade e verdade], a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento *para desvalorarmos* o todo” (p. 127). Retomando o aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, como desfecho do seu primeiro capítulo, o autor quis demonstrar que o primeiro passo para a “positividade do niilismo” seria levar o deicídio às suas últimas consequências, assumindo o desafio de conquistar “novas bases ontológicas para lidar com um mundo onde o devir aparece como fundamento de tudo sem ser dominado por princípios metafísicos” (p. 131). E é na procura dessas *novas bases ontológicas* que encontramos o niilismo como *princípio transcendental*, sua absoluta positivação, instaurador de um vácuo absoluto de sentido onde, por isso mesmo, “a hierofania se torna possível” (p. 132).

Em seu segundo capítulo, *A semântica do mundo e o problema da hierofania*, Cabral nos oferece uma arqueologia do vocabulário metafísico ocidental e do processo de estabilização dos entes em uma arquitetura simbólica e traditiva que ganhou raízes nas configurações de mundo parmenidianas. Com o *gesto que abre espaço para a compreensão metafísica do mundo*, Parmênides e Anaximandro suplantaram a radical *agonística* do mundo. Reabilitando a agonística do devir sem as angústias metafísicas que buscaram *uma dimensão fundadora não-deveniente* para a vida, Nietzsche, a partir das *intuições* de Heráclito, demonstra que *o pensamento sintonizado com a intuição não tem como correlato o ser, mas a ficção*. Assim, *a ficção torna-se a textura ontológica da identidade não metafísica do ente*, demonstrando que “o que o ente é – seu ser – não corresponde a nenhuma essência a priori constituída” (p. 145). Em lugar de

fundamentar-se em uma *coisa em si*, que funcionaria *como causa explicativa dos fenômenos*, o mundo torna-se resultado de processo de *relações instáveis* que dão forma à sua agonística e, para Cabral, é no conceito de *vontade de poder* nietzschiano que encontramos a “chave hermenêutica para se compreender o caráter desfundamentado, plural e autocriativo da totalidade do mundo” (p. 150). Após demonstrar a *desantropologização* do conceito de *vontade de poder* em Nietzsche, sua *des-substancialização* do conceito metafísico de vontade e a sua consequente desconstrução da moral cristã do livre arbítrio preservado na *ideia de vontade kantiana*, Cabral caminha para a afirmação positiva do conceito de vontade, que não possui nenhuma substancialidade, mas, antes, *determina-se nos interstícios da superfície dos fenômenos*, onde encontramos a positividade e a força criativa da *vontade de poder* que, segundo o autor, possibilita “a constituição do singular em um mundo marcado essencialmente pela presença do devir”: “a vontade de poder explicita o acontecimento da singularização dos entes em meio ao devir inerente ao embate entre as forças que compõem o mundo” (p. 216).

Ainda no segundo capítulo, encontramos uma chave importante para a compreensão dos caminhos do autor, que se apresentou como um esforço filosófico ao querer encontrar “substância ontológica” no caos da imanência de um mundo mergulhado no devir. Partindo de uma nota dos *Fragmentos Póstumos*: “imprimir no devir o caráter de ser – eis a mais elevada vontade de poder”, Cabral nos leva ao problema da hierofania em Nietzsche, que seria o caminho de reinscrição da noção de eternidade no tempo (p. 218). Será em Zarathustra, e particularmente no capítulo *Da visão do enigma*, que encontraremos a compreensão do conceito de eterno retorno, base para a instauração de um novo sentido configurador da realidade e espaço possível de superação do niilismo. O autor quer nos fazer crer que, impulsionados pelo conceito nietzschiano de *instante*, encontraríamos uma espécie de *substancialidade ontológica*, o que significa que, partindo desta experiência, “o passado e futuro encontram seu solo de determinação e o eterno retorno pode ser originariamente pensado”, tornando-se “a base para a superação do niilismo” (p. 242). Podemos ressaltar

que, para Cabral, a categoria de instante em Nietzsche aparece como apropriação e redimensionamento da ideia cristã de eternidade, que é agora experimentada não como uma experiência *oposta ao devir*, mas como uma *eternidade temporal* que atualiza, no devir, a experiência de plenitude ontológica (p. 249). Como afirmou sinteticamente o autor, “a circularidade presente no instante inscreve a eternidade na temporalidade e fornece ao devir certa plenitude ontológica [...] O devir, portanto, elevado às raízes do real pela morte de Deus, não inviabiliza a existência do vivente humano quando determinado pela mais elevada vontade de poder, pois este passar a ter a eternidade como sentido de sua temporalidade, o que faz de cada instante o ‘lugar’ de reconquista de sua plenitude ontológica” (p. 250).

Com isso entramos no coração do trabalho do jovem filósofo quando, a partir de Nietzsche, busca *inscrever a hierofania nos átrios da filosofia* e, com ela, encontrar plenitude ontológica numa realidade deveniente. Essa *eternidade deveniente*, que preserva a *densidade ontológica pertencente àquele conceito derivado da metafísica cristã*, poderia ser compreendida como uma espécie de tentativa de *perversão do cristianismo* que se apropria *febrilmente* da noção de sagrado que encontramos na tradição judaico-cristã. Sabemos que hierofania foi um conceito cunhado pelo historiador das religiões Mircea Eliade, procurando traduzir o universo de um *homo-religiosus* que experimentou a transformação de um espaço profano em espaço sagrado dotado de plenitude ontológica. Como sentenciou o próprio Eliade, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e finita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro”. Cabral demonstra como essa *compreensão tradicional de hierofania*, que pressupõe um *déficit ontológico* no mundo profano em relação à plenitude da experiência religiosa, ganhou corpo, sobretudo, na *objetivação do sagrado* que encontramos na *compreensão metafísica do divino ou de Deus*. De forma acertada, será no monoteísmo judaico-cristão e, sobretudo na metafísica cristã, que o autor buscará as raízes deste *déficit ontológico*, identificando como a tradição do cristianismo

objetivou conceitualmente o sentido tradicional da hierofania que encontramos em Eliade: “A hierofania cristã, ou seja, a compreensão do sagrado produzido pela metafísica cristã, pressupõe que todo mundo sensível – e sua estrutura devenida – possuiu certo *déficit ontológico*, o que o faz carecer de um plano metaempírico para sustentá-lo e purificá-lo”. Para Cabral, é na oposição a esse conceito tradicional de hierofania que o sagrado aparecerá no pensamento de Nietzsche. Ao contrário da oposição eliadiana entre sagrado e caos que desqualifica ontologicamente o mundo profano, o sagrado aparecerá em Nietzsche a partir desta conjunção entre *vontade de poder* e *eterno retorno*, que podemos visualizar no conceito de *instante*, instaurador na existência de uma experiência originária de plenitude ontológica. Para Cabral,

na unidade entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, dá-se o acontecimento da hierofania em Nietzsche. Esse acontecimento não é contrário ao caos. Antes, o caos é sua condição de possibilidade [...]. O sagrado diz respeito à qualidade ontológica do processo existencial que determina o singular que se estrutura segundo a mais elevada vontade de poder. Com isso, Nietzsche opõe-se à materialidade da ideia tradicional de sagrado, mas preserva seu aspecto formal. Se a mais elevada vontade de poder transforma-se para expandir seu poder de determinação singular, então, ela comporta certa ordem, que nada tem a ver com uma estrutura organizadora atemporal, mas com a hierarquização temporal determinada processualmente pelo afeto de comando que conforma o singular. Por isso, na hierofania, segundo Nietzsche, acontece o cosmo (mundo ordenado), sem que sua ordem seja contrária ao caos (p. 289-290).

No terceiro e último capítulo, *Dionísio versus o crucificado: a reconsideração psicofisiológica da morte de Deus, do niilismo e da hierofania*, encontramos a postura nietzschiana de reafirmação do sagrado através do seu significativo embate com a tradição do cristianismo. Cabral nos apresenta o projeto de desconstrução nietzschiano dos elementos estruturadores da existência, tais como *consciência*, *autonomia*, *alma*, que organizaram a metafísica moderna, reinscrevendo-os em uma *razão corporal*, fundamento daquilo que o autor reconheceu como uma *psicofisiologia nietzschiana*. Para o autor,

“o que interessa à psicofisiologia é, especialmente, avaliar como se desenvolve e evolui sua vontade de poder”, tendo como medida a *saúde* ou a *doença* dos tipos vitais, “critério último da crítica nietzschiana aos conceitos filosóficos em geral” (p. 316). O critério de *vitalidade* será a chave de destruição dos valores metafísicos, os quais estariam a *serviço da manutenção* de um *tipo enfraquecido*, que se tornou, condicionado pela tradição do cristianismo, o tipo existencial que prevaleceu na história ocidental. A *doença* estaria na raiz deste rebaixamento ontológico do mundo fenomênico provocado pela *duplicação metafísica*, que veio a ser hegemônica na cultura ocidental, condicionando o aparecimento de tipos vitais adoecidos que estariam na base do “edifício psicofisiológico cristão” (p. 372-375). Para Nietzsche, o cristianismo é o grande disseminador da metafísica, e sua desconstrução é a chave para a instauração de um espaço onde o sagrado poderia ser experimentado para além das compreensões metafísicas do mundo. Para Cabral, “no que concerne à caracterização nietzschiana do cristianismo, o eixo em torno do qual ele gira é certamente a noção psicofisiológica de *décadence* e sua relação essencial com a finitude do vivente humano” (p. 380).

Para o autor, o conceito de *décadence* em Nietzsche, possuiu uma pluralidade de aspectos. Possuindo como alvo a desconstrução do cristianismo, Nietzsche instala uma diferença entre a *décadence* que encontramos em Jesus e no Budismo e a *décadence* que encontramos na tradição do cristianismo. Para Nietzsche, a *décadence* cristã [oposta ao tipo Jesus e ao budismo] deve ser compreendida através da sua resistência axiológica ao *movimento de dissolução ou morte*, fundamentando-se em mecanismos de preservação da existência que negam a finitude. Ao contrário do cristianismo, e por não procurarem esquemas metafísicos que resistam à mortalidade inerente à vida, “Jesus e o budismo estruturam-se a partir de uma ‘corrupção ingênua’, que representa um movimento declinante em direção ao acaso e ao nada, e não ao apego ferrenho e obstinado a si e à astúcia de autoconservação” (p. 392-393). Como fica claro, essa distinção nietzschiana das formas de *décadence* tem como alvo o cristianismo que, para Nietzsche, *se estabeleceu pervertendo o sentido*

de décadence inerente ao seu inspirador: Jesus. Cabral nos coloca diante de uma espécie de *crístologia* nietzschiana [apresentada como genealogia do *tipo Jesus*] que se contrapõe à *crístologia* dogmática da tradição cristã e ao *ócio erudito* das pesquisas sobre o Jesus Histórico (o *que, em nossos dias, não passa de uma mera afetação acadêmica*). Em sua tematização do tipo Jesus em Nietzsche, Cabral chama à atenção para elementos comuns entre uma *crístologia* nietzschiana e as imagens de Jesus que encontramos nos romances de Dostoiévski, considerando que, “para Nietzsche, Dostoiévski teria percebido claramente o tipo fisiológico de Jesus, ao contrário das distorções cristãs da comunidade primitiva” (p. 434). Esse *tipo fisiológico* encontraria correspondência, fundamentalmente, com a noção de *idiotia*, desenvolvida por Dostoiévski em sua *Lenda do grande inquisidor* e em seu romance, *O idiota*. Cabral nos explica que

Nietzsche está identificando a idiotia de Jesus com o tipo vital budista [...] Seu ódio à realidade se identifica com a rejeição peremptória do modo de ser conflitivo da efetividade. Por não suportar o livre jogo agonístico das forças e por não conseguir empreender qualquer comportamento combativo, Jesus exclui de si “toda antipatia, toda inimizade”. A conservação do seu tipo não se coaduna com qualquer ação de contraposição à efetividade. Como estratégia de conservação, só resta a Jesus encontrar beatitude na não resistência a qualquer antagonismo e buscar suprimir as oposições através de uma vida de amorosidade irrestrita. Do ódio à efetividade e da necessidade de não opor resistências surge a “doutrina da redenção”. Como vimos, a redenção consiste na “entrada” do reino de Deus. Esse é o sentido mediante o qual o singular se determina harmonizando-se com a totalidade, através da superação dos antagonismos da efetividade. Nesse reino, há a experiência de divinização do singular. Este se sente no céu e, conseqüentemente, experimenta a presença de Deus e seu respectivo estado de filiação divina. Como Míchkin afirma em suas crises epilépticas, no estado existencial do reino de Deus, o vivente humano sente uma plenitude e harmonia que de certo modo se identifica com a eternidade. Esse estado de plenitude, segundo Nietzsche, decorre de uma incapacidade de suportar a dor e de uma impossibilidade de lidar com esta mesma dor de modo agressivo (reativo). Para sustentar o tipo vital avesso ao sofrimento e a agonística do mundo, o vivente em questão engendra um mundo de ser não resistente e amoroso. Justamente na conjugação de capacidade extrema de sofrimento e

excitação e do modo de ser amoroso não resistente surge o caráter budista da vida de Jesus (p. 443).

Como já assinalamos, para o autor, essa caracterização de um *Buda chamado Jesus* é estratégica, pois, para os propósitos de Nietzsche, *a diferença entre decadências assinala o caráter não absoluto do modo valorativo cristão*, abrindo possibilidades de “conceber outro tipo de *décadence* que se coaduna com o caráter finito e mortal da existência”. O próximo passo de Cabral procura demonstrar como Nietzsche dirige toda sua munição desconstrutiva para a concepção de sagrado concebida pelo judaísmo sacerdotal (que deu forma às bases traditivas do judaísmo bíblico) e à expansão deste universo religioso *adoecido* que deu forma ao núcleo traditivo do cristianismo. Com as munições da alta crítica bíblica e os resultados das pesquisas histórico-críticas sobre o judaísmo antigo, paradigmaticamente tematizadas nos escritos historiográficos de Wellhausen, Nietzsche serve-se da distância entre judaísmo pré-exílico e judaísmo pós-exílico, diferenciado pelas tipologias destacadas por Cabral entre um *judaísmo da época dos reis* e um *judaísmo sacerdotal*. Sabemos que é no pós-exílio que o conceito de monoteísmo será completamente desenvolvido pela teologia judaica, e é dessa transformação do conceito de Deus que se ocupará Nietzsche, a fim de demonstrar a *desnaturalização* do seu conceito, não mais identificado com o devir histórico de Israel. Na sofisticada elaboração judaica do conceito de transcendência divina, Deus se torna palavra, mediado por um elaborado esquema cultural que se fundamenta na ideologia religiosa sacerdotal: “nas palavras de Nietzsche: o sacerdote desvaloriza, dessacraliza a natureza”, pois “é a esse custo que ele existe” (p. 465). É desta desqualificação ontológica da natureza que se alimentará o cristianismo, elaborando, segundo Nietzsche, um “disangelho” que, a partir de Paulo e, posteriormente, toda a tradição do cristianismo até Lutero [e com ele a hermenêutica reformada, que torna a subjetividade cativa da palavra de Deus positivada nas Sagradas Escrituras] exercerá um domínio tirânico sobre as massas com a perpetuação da “lógica vital sacerdotal” (p. 486).

Para Cabral, ao criticar o cristianismo, Nietzsche estaria interessado em desconstruir o principal veículo de disseminação do niilismo no Ocidente, procurando subverter seu núcleo originário através da instauração de valores alternativos produzidos pela mais elevada vontade de poder. Opondo-se às bases nucleares da *décadence* do cristianismo e também ao tipo psicofisiológico de Jesus, sua *décadence* ingênua, Nietzsche procurou reconfigurar radicalmente a noção de sagrado, encontrando na articulação entre *vontade de poder e hierofania* os fundamentos de sua superação do niilismo. A questão para Nietzsche, como já foi destacado, é imprimir no devir o caráter de ser através da uma resignificação do conceito de Deus, que seria a possibilidade de instaurar na imanência do devir uma forma de substancialidade ontológica. A hierofania seria a experiência instauradora e contraposta ao conceito de Deus cristão, e ela encontraria na divindade grega Dionísio a potência articuladora desta experiência. Segundo Cabral, “a esse Deus [Dionísio], que sintetiza toda sua hierofania, Nietzsche opõe o Deus da tradição: o crucificado” (p. 511). Mergulhado numa postura filosófica que procurou reabilitar, de forma bastante sofisticada, o paganismo, a experiência hierofânica em Nietzsche poderia se traduzir como uma re-descoberta de uma [pretensa] potência real da natureza, que se libertaria do *déficit ontológico* provocado pelo adoecimento e pela *décadence* do tipo cristão. Para Cabral, o aparecimento da noção de Deus em Nietzsche, a possibilidade de uma teogonia nietzschiana, é fruto da desconstrução metafísica da ideia de um *Deus como causa metaempírica do mundo*, da superação da dicotomia metafísica *essência-aparência*. A partir de uma nota dos *Fragmentos Póstumos*, em que Nietzsche afirma que *a única possibilidade de se conservar de pé um sentido para o conceito “Deus” seria considerá-lo não como uma força propulsora, mas como um estado-máximo, como uma época...*, o autor coloca na ideia de *vontade de poder* o espaço de reformulação e nascimento da ideia de Deus em Nietzsche. Para Cabral,

de acordo com a “lógica” da vontade de poder, todo real é produzido pela efetividade do embate das forças que compõem o mundo. Nesse sentido, há *desenvolvimento* da vontade de poder, não no sentido

teleológico ou evolucionista, já que ausência de substratos metafísicos retira da vontade de poder qualquer tipo de teleologia previamente determinada. Seu desenvolvimento diz respeito ao desdobramento sempiterno do jogo agonístico das forças. Neste desdobramento, todo ente produz uma hierarquia das múltiplas perspectivas que o determinam, formando, assim, sua singularidade. Nesta, a existência passa a possuir certa *estabilidade* e todo o devir das forças encontra na perspectiva hegemônica do singular um *sentido*. O porvir e o passado encontram aí seu sentido garantido. Quando se estabelece essa perspectiva dominante, a totalidade temporal do singular encontra um “ponto de sustentação”. Como essa perspectiva hegemônica é produzida pelo jogo agonístico da vontade de poder, quando ela se estabelece, conquista-se o “estado-máximo” ou a “época” da vontade de poder. Esse é o momento do “nascimento de Deus”. Deus é aí o nome que descreve o surgimento da medida (sentido) justificadora da temporalidade do singular. Em outras palavras: Deus é o nome para a gênese do sentido existencial do singular que fornece um sentido para a totalidade de sua temporalidade (p. 517).

Em todo esse jogo de sentido que procura instaurar um vocabulário religioso através da experiência hierofânica, encontramos a convicção de Nietzsche de que *existem maneiras mais nobres de se utilizar de deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem* perpetrada pelo cristianismo. É desta convicção que nasce a oposição nietzschiana de *Dionísio contra o Crucificado*, qual procura no universo religioso grego os *tipos vitais* que encarnaram não o absoluto ou o infinito, mas a plenitude dos valores que importam nesta terra: beleza, força, juventude constante e a *permanente irrupção de vida*. Traduzindo a euforia que organiza a teogonia nietzschiana, Cabral traduz a busca permanente de afirmação da vida que procura superar o *déficit ontológico* instaurado pela *dúvida judaica* [e de certa maneira, também cristã], no que se refere à pretensa existência de uma *abundância ontológica intrínseca ao mundo*. O *sim* nietzschiano, que o mergulha no centro nevrálgico do universo religioso pagão, encontra em Dionísio uma experiência que proclama o *caráter divino do mundo*, capaz, aos olhos de Nietzsche, de superar a *décadence* ressentida do cristianismo, bem como a *décadence* ingênuamente enraizada no tipo Jesus.