

Adilson Felício Feiler

**OS *LEBENSHÖHEPUNKTE* COMO ETHOS CRISTÃO EM HEGEL E
NIETZSCHE A PARTIR DOS CONCEITOS DE “DESTINO” E “AMOR”**

Porto Alegre

Out/2014

Adilson Felício Feiler

**OS *LEBENSHPUNKTE* COMO ETHOS CRISTÃO EM HEGEL E NIETZSCHE
A PARTIR DOS CONCEITOS DE “DESTINO” E “AMOR”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), como requisito para a obtenção do título em doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr Agemir Bavaresco

Porto Alegre

2014

F2981 Feiler, Adilson Felício

Os Lebenshöhepunkte como ethos cristão em Hegel e Nietzsche a partir dos conceitos de 'destino' e 'amor'/ Adilson Felício Feiler. – Porto Alegre, 2014.

176 f. ; 30cm.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS, 2014.

Orientador: Prof. Dr. Agemir

1. Ética - Política. 2. Filosofia - Hegel - Nietzsche. 3. Cristianismo - Filosofia – Hegel - Nietzsche. 4. Moral - Filosofia Hegeliana - Nietzscheana. I. Título. II. Bavaresco, Agemir.

CDD 172

Adilson Felício Feiler

**OS *LEBENSHPUNKTE* COMO ETHOS CRISTÃO EM HEGEL E NIETZSCHE
A PARTIR DOS CONCEITOS DE “DESTINO” E “AMOR”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), como requisito para a obtenção do título em doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr Agemir Bavaresco

APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

Porto Alegre, de de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr Agemir Bavaresco

Prof. Dr Martín Zubiria

Prof. Dr Denis Lerrer Roselfield

Prof. Dr Nythamar Fernandes de Oliveira

Prof. Dr Castor Bartolomé Ruiz

RESUMO

Mediante os conceitos de Amor e Destino, apresentamos uma aproximação entre Hegel e Nietzsche, seguindo respectivamente *O espírito do Cristianismo e seu destino* e *O Anticristo*. O ponto de convergência desta aproximação é o ethos cristão, tendo como telos, nesta leitura do Romantismo Alemão, a abertura à plenitude vital *Lebensfülle* que atinge os seus pontos culminantes, *Lebenshöhepunkte*. Com esse conceito mostramos que o espírito do Cristianismo está ligado à prática de Jesus que inclui os aspectos normativos e orgânicos, pela crítica da moral e da lei e afirmação da ética cristã. É, pois, mediante uma aproximação de diferenças, marcadas pelo ser e não-ser, pelo apolíneo e o dionisíaco que atingimos, respectivamente, a reconciliação e o amor. Ambas as tendências teleológicas apontam para um modelo ético marcado pela abertura da vida, para a sua plenitude: *Lebensfülle*, e que está destinada, infinitamente, a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

Palavras-chave: Filosofia. Hegel. Nietzsche. Ética; Cristianismo.

ABSTRACT

Through the concepts of Love and Destiny, we present an approach between Hegel and Nietzsche, respectively in the following works: *The spirit of Christianity and its fate* and *Antichrist*. The focal point of this approach is the Christian ethos, which has as its telos, this reading of German romanticism, openness to the fullness of life: *Lebensfülle*, that reaches their high points: *Lebenshöhepunkte*. With this concept we present the Christianity linked to the Jesus's practice that includes the normative and organic aspects, by criticism of moral and law and affirmation of the Christian ethics. It is therefore achieved through approximation of differences, marked by: being and non-being, the Apollonian and the Dionysian which respectively reached reconciliation and love. Both trends point to a teleological ethical model marked by the opening of life to its fullness: *Lebensfülle*, which is destined to reach infinitely high points: *Lebenshöhepunkte*.

Key-words: Philosophy. Hegel. Nietzsche. Ethic. Christianity.

LISTA DE ABREVIACÕES

Os fragmentos e obras de Hegel e Nietzsche utilizados no desenvolvimento¹ da pesquisa serão citadas pelas suas iniciais como segue:

Hegel

- ECD** *O Espírito do Cristianismo e seu Destino;*
- EJ** *O Espírito do Judaísmo;*
- CEC** *Conceito Fundamental do Espírito do Cristianismo;*
- CR** *Cartas;*
- PRC** *O Positivismo da Religião Cristã*

Nietzsche

- AC** *O Anticristo;*
- CR** *Cartas;*
- FP** *Fragmentos Póstumos;*
- GC** *A Gaya Ciência;*
- GM** *A Genealogia da Moral;*
- NT** *O Nascimento da Tragédia*

¹ As obras acima são aquelas indicadas na bibliografia, que são aqui citadas a partir do original alemão. Após as iniciais, indicando o autor e a obra, seguem-se as indicações das respectivas edições: TWS (*Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag*), seguida do ano e da página para Hegel, e KSA (*Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari*) para Nietzsche, seguida do aforismo, do ano e da página.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A LEISTUNGSFÄHIGKEIT COMO FENOMENOLOGIA.....	18
2.1 A imediatidade.....	18
2.1.1 A expressão do fenômeno no Romantismo alemão: <i>enérghēia</i>	19
2.1.2 O ideal romântico do porvir em Hölderlin: uma leitura de aproximação entre Hegel e Nietzsche	27
2.1.3 Karl Löwith e a clássica aproximação entre Hegel e Nietzsche	35
2.2 A oposição e a luta: a moral	39
2.2.1 O fenômeno e a tragicidade da vida	41
2.2.2 A tensão marcada entre vida e lei.....	42
2.2.3 O drama da positividade da fé.....	45
2.2.4 A crítica à lei moral estranha: um elo entre Hegel e Nietzsche	48
2.3 A superação das contradições no destino: a dissolução trágica, isto é, o porvir	52
2.3.1 O destino como lugar da reconciliação	53
2.3.2 Jesus, modelo de reconciliação no amor	56
2.3.3 A relação entre a normatividade e o Naturalismo como expressão de um ethos de reconciliação.....	60
2.3.4 O ethos cristão e sua expressão fenomênica nos <i>Lebenshöhepunkte</i> como <i>Leistungsfähigkeit</i> (potencialidade).....	66
3 A VIELFÄLTIGKEIT COMO LÓGICA.....	72
3.1 Da imediatidade ao devir	72
3.1.1 A lógica: a estrutura sistemática do pensamento	74
3.1.2 A lógica: expressão da reconciliação dialética e da transvaloração culminante potencial	76
3.1.3 A presença da lógica desde a imediatidade vitalista	80
3.1.4 O amor como a lógica da reconciliação	82
3.1.5 A imediatidade da lógica como princípio da ciência	86
3.2 A mediação do ser: a lei positiva e a moral.....	88
3.2.1 A lei estranha expressa na moral.....	90
3.2.2 A herança iluminista: alvo de ataque de Hegel e Nietzsche	91
3.2.3 A negação como motor da crítica.....	95
3.2.4 A moral como momento de exteriorização do ser.....	99

3.3 A reconciliação do ser: a plenitude ética	101
3.3.1 A moral reconciliada na ética.....	102
3.3.2 O destino como expressão da plenitude do ser	105
3.3.3 A lógica como tarefa de reconciliação num Monismo dialético	108
3.3.4 A expressão lógica do ethos cristão na <i>Lebenshöhepunkte</i> como <i>Vielfältigkeit</i> (diversidade).....	111
4 A GEGENSEITIGKEIT COMO POLÍTICA	117
4.1 Da imediatidade ética ao fato cristão: a sociedade	117
4.1.1 As relações sociais como fenômeno.....	118
4.1.2 Uma leitura hegeliana do social permeada pela mística e sua relação com Nietzsche .	124
4.1.3 O mundo de Hegel e a terra de Nietzsche	127
4.2 Da exterioridade legal ao mandamento moral: as instituições	130
4.2.1 O estranhamento da lei.....	131
4.2.2 O tipo Jesus em Dostoiévski e no Evangelho de João: a lei e a vida social.....	133
4.2.3 A reconciliação como caminho da plenitude da lei.....	137
4.2.4 A lei plenificada na prática de vida.....	139
4.3 Da reflexividade do ethos à plenitude do amor: o Direito	143
4.3.1 O ethos como plenitude.....	144
4.3.2 O amor como reconciliação entre lei e inclinações.....	146
4.3.3 O ethos cristão e sua expressão política na <i>Lebenshöhepunkte</i> como <i>Gegenseitigkeit</i> (reciprocidade)	148
5 CONCLUSÃO	159
REFERÊNCIAS	169

1 INTRODUÇÃO

A universalidade e a singularidade da vida atestam seu caráter de plenitude, portanto, de abertura para se atingir pontos culminantes de potência que implicam na quebra de estruturas cristalizadas na lei positiva; com isso, o destino deixa de ser rejeitado como estranho, para ser assumido com amor. A vida, assim compreendida, se desprende de todas aquelas estruturas fortes que até então, segundo Nietzsche, eram consagradas pela cultura ocidental. Contudo, segundo Jürgen Habermas, antes de Nietzsche, Hegel se apresenta como aquele que considera a modernidade um problema, ao desacreditar na existência de verdades eternas, consideradas produtos passageiros de um tempo histórico em que urge o desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão². Nesta mesma direção, o teólogo Hans Küng defende que Hegel é um predecessor de todos aqueles teólogos e filósofos, incluindo Feuerbach e Nietzsche, que debatem sobre as questões do ateísmo moderno³. Hegel é aquele que, segundo Karl Löwith, em sua reconciliação de Deus com o mundo, principia a refletir sobre o ateísmo, inaugurado pelo Iluminismo, que vem atingir sua culminância com Nietzsche⁴.

Pela aproximação entre o jovem Hegel e Nietzsche de acordo com o fragmento: *O espírito do Cristianismo e seu destino* (1798-1800)⁵ e *o Anticristo* (1889)⁶ e, seguindo os conceitos de Amor e Destino, apresentamos a tese de um ethos cristão que é plenitude vital, que, a cada momento, está destinado a atingir novos pontos culminantes; revela-se, assim, uma ética com caráter plural. A afirmação desta ética demanda uma crítica à moral, entendida enquanto uma imputação legal estranha. Nossa opção por este fragmento da juventude de Hegel está estribada sobre a distância que este significa de toda a idéia de sistema que perfaz a obra da maturidade de Hegel. A lógica fraca (débil) sobre a qual repousam estes escritos de Hegel é que permite realizarmos sua aproximação com Nietzsche. Deste último a razão que

² Cf. HABERMAS, 2000, p. 412

³ Cf. KÜNG, 1973, p. 20

⁴ Cf. LÖWITH, 1988, p. 409

⁵ Esta obra, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey a obra mais bela de Hegel. No entanto, não se tem certeza se Hegel a concebeu como um todo acabado ou por fragmentos separados, por essa mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais, a obra faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009). Além desta obra, no caso de Hegel, também incluímos, na pesquisa, seu epistolário, correspondendo ao período da redação da obra supracitada. De modo particular, destacamos sua famosa carta a Scheling, de 02 de Novembro de 1888.

⁶ Além desta obra e de seu epistolário, correspondentes, ao mesmo período de redação, incluímos a *Gaya Ciência*, de onde extraímos o conceito de *Lebensfülle*, também utilizado por Hegel em seus Fragmentos Póstumos: são assim denominados por terem sido publicados postumamente, servindo como explicação póstuma das obras publicadas. De modo particular, destacamos os Fragmentos Póstumos do Outono de 1887, correspondentes ao período de redação de suas obras finais. Dentre elas, destaca-se o *Anticristo*.

nos leva a tomar sua obra da maturidade se justifica pelo fato de que, a partir dela, Nietzsche desenvolve uma leitura mais apurada quanto a sua crítica ao Cristianismo. O percurso metodológico para chegar a esta ética é marcado por aproximações e distanciamentos entre Hegel e Nietzsche. Há, no entanto, uma aproximação na crítica à moral em ambos autores e, também, quanto a um projeto ético. É um projeto ético de reconciliação transvalorada, de mutabilidade valorativa em redes contínuas e recíprocas, que se opera a cada momento culminante que se atinge, mostrando-se como algo aberto e, por esta razão, ligado à vida na sua dimensão de plenitude que tem a sua expressão no amor ao destino: *amor fati*⁷. No amor, a vida atinge a sua culminância e, para expressar essa culminância, introduzimos um conceito novo com sentido metafórico: o de pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*⁸. Essa metáfora é resultado da junção de duas outras: plenitude vital *Lebensfülle*⁹, a abertura plena da vida (Hegel-Nietzsche) e pontos culminantes de potência *Macht-Höhepunkte*¹⁰, a multiplicidade de força que a vida assume (Nietzsche). Através do conceito de pontos culminantes de vida inferimos uma ética, mediante a qual propomos uma reconciliação frente à complexidade do conflito da vida, marcado pelas dimensões normativas e orgânicas. É que, tanto Hegel como Nietzsche, ao apresentarem um novo modo de ser no mundo, marcado pela perda de uma autoridade absoluta e eterna, enaltecem a prática de vida inaugurada com Jesus de Nazaré. “O jovem Hegel tem o Cristo em alta estima”¹¹, assim como “Nietzsche revela simpatias por Jesus”¹². Assim, para além de simplesmente pensar Hegel como aquele que abre as portas ao ateísmo na modernidade, bem como a sua radicalização pela iconoclastia de Nietzsche, tal como os nietzschianos pós-modernos até então o tem concebido, em ambos o problema do Cristianismo é uma realidade que provoca, deixando-se afetar pela vivência religiosa cristã, tanto em sua afirmação quanto em seu rechaço, da figura de Jesus. No nazareno a reconciliação entre os polos da tensão dialética e a transvaloração dos valores encontram a culminância pela sua paixão da unidade de todo o existente, que reintegra em uma unidade superior todas as antinomias, permitindo pensar um novo horizonte messiânico para a humanidade que não se espera acontecer, mas se faz. O acontecer que se depreende do

⁷ Pela expressão *amor fati* podemos derivar uma ética em Nietzsche, ao contrário daqueles que julgam o filósofo um iconoclasta; é uma ética de disposição ativa, um “[...] assentimento, o sim, como atitude geral para com a realidade.” (Cf. WOTLING, p. 14, 2011).

⁸ Pela *Lebenshöhepunkte* temos a intenção de aproximar o vitalismo de Nietzsche ao Jovem Hegel, resultando numa dialética aberta, ou seja, da afirmação na imediatidade passando pela negação na mediatidade, atingindo um grau máximo de resistência na reconciliação. Daqui se prepara uma nova afirmação: pontos culminantes que apontam para um pensamento em rede.

⁹ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354 e NIETZSCHE, GC, KSA, § 370, 1999, p. 620

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8]. 1999, p. 343

¹¹ Cf. KÜNG, 1973, p. 50

¹² Ibidem, 1976, p. 349

messianismo da prática de Jesus vive o tempo presente como *kairós*, e não apenas como espera de um futuro escatológico sem um além redimido, pois no messianismo há sempre a possibilidade de rupturas, como recorda Castor Bartolomé Ruiz¹³ referindo-se a Benjamin. O messianismo da prática de Jesus é original, crítica e reconcilia. Porém, como diz Stephen Houlgate, toda e qualquer comparação entre esses autores acaba por esbarrar em vários obstáculos por apresentarem estilos filosóficos e temperamentos diferentes. No entanto, Houlgate recorda que Nietzsche apresenta uma única referência de que tenha lido algum texto de Hegel¹⁴, em uma carta de 20 de setembro de 1865¹⁵, endereçada a seu amigo Herman Mushacke. A partir disso fica claro que a pouca literatura que tenha lido de Hegel está localizada no período maduro de seu pensamento, sendo certo que jamais tenha lido *O espírito do Cristianismo e seu destino*. Caso Nietzsche tivesse lido o supracitado fragmento, teria certamente apresentado muitos pontos de acordo com ele, já que muitos dos temas tratados nele reaparecem no *Anticristo*. Por essa razão, nossa intenção não é a de reconciliar Hegel e Nietzsche, mas, mediante a aproximação entre ambos, destrinchar algumas identidades e diferenças no que diz respeito ao Cristianismo tradicional e ao dualismo e positivismo da razão moderna, já que a ética que propomos não consiste num problema externo aos filósofos supracitados, pois se depreende da própria preocupação que tem gerado ambas as discussões. Para além das críticas duríssimas que ambos tecem ao Cristianismo no intuito de o destruir, há um movimento de contracorrente, no interior deste, no sentido de o conservar. Ambos têm exercido grande influência no pensamento e na vida do século XIX¹⁶ e se expressam em pontos comuns: como a crítica ao formalismo da lei moral kantiana e cristã, frente a qual apresentam a prática de Jesus que se depreende do Evangelho de João: o Evangelho que, ao acentuar a prática de unidade em plenitude pelo movimento espiritual do Logos, reflete a soberania daquele que é responsável por ela. Soberania esta que se expressa de modo particular em sua ética do *amor fati*, uma ética do “Sim” para além de uma vida não degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna, da compaixão.

Nossa pesquisa segue a esteira daqueles que, como Stephen Houlgate, Walter Kaufmann e Robert Pippin, empreendem aproximações entre Hegel e Nietzsche no que diz respeito para com a crítica à moral cristã. Da mesma forma Löwith que, ao apresentar uma

¹³ Cf. RUIZ, 2011

¹⁴ Houlgate diz que a “[...] única referência explícita que Nietzsche faz por ter lido algum dos textos de Hegel aparece em uma carta a Herman Mushacke de 20 de setembro de 1865.” (Cf. HOULGATE, 1986, p. 24).

¹⁵ Nietzsche diz explicitamente nesta carta que “Para o café eu como algo da filosofia hegeliana, e tenho um apetite ruim, assim eu tomo pílulas de Strauss, algo como ‘O todo e a metade’” (Cf. NIETZSCHE, CR, 20 de setembro de 1865, n. 480, 1975, p. 85).

¹⁶ Cf. HOULGATE, 1986, p. 01-02

crítica a Hegel, de ser aquele que introduz a humanidade a refletir sobre o ateísmo pela aproximação de Deus ao mundo, e que vem a culminar em Nietzsche, tem na lei e na moral adversários comuns ao estabelecimento do ethos cristão singular. Hans Küng, inclusive, é aquele que considera a encarnação de Deus na história como salvaguarda do ethos cristão enquanto práxis, razão pela qual estes temas ligados à religião e à teologia atravessam a tessitura filosófica apresentada. No entanto, pretendemos ir além, no sentido de uma explicitação da crítica, servindo-nos de uma estratégia e de um detalhamento sem precedentes, como é o caso da delimitação desta crítica entre o fragmento e a obra supracitados, bem como pelo estabelecimento de um método e de um projeto ético comum. Por essa razão, enfatizamos que, enquanto a moral se refere às normas e interditos, o *principium obligationum*, a ética diz respeito à reflexão sobre as normas que repercute em uma disposição prática, o *principium praxium*.¹⁷ Pela crítica à moral, afirmamos um ethos cristão que se estabelece mediante a prática de vida de Jesus, uma ética que se afirma pela plenitude da vida como *Lebenshöhepunkte*, o novo horizonte messiânico da humanidade. Essa ética se erige como um movimento de afirmação do elemento crístico do Cristianismo, seu espírito, sua prática; o que, como veremos, vem sendo acentuado nos tempos atuais por algumas denominações cristãs. O giro intelectual que Hegel opera de Berna à Frankfurt está assentado sobre a sua interpretação do Cristianismo como religião ao invés de se fixar sobre a moralidade, ele trata primeiro sobre o “amor”, em seguida sobre “vida” e já, posteriormente, em Jena sobre “espírito”. A análise que Hegel faz do Destino no *Espírito do Cristianismo e seu destino* nos permite ver a vida com otimismo e consolação. Por mais que se apresentem obstáculos causadores de inúmeros sofrimentos, estes não subjagam, pois, todas estas forças que fazem sofrer não são estranhas àqueles que as experimentam, mas estão relacionadas a sua singularidade de vida. A sua postura, neste sentido, é aquela que assume o destino, como em Nietzsche, apresentando o seu conceito de amor: a acolhida jubilosa à vida, ao destino: *amor fati*, que é a sua ética, a sorte da vida daqueles que não se resignam à felicidade dos fracos, mas que se lançam, com valentia e coragem, frente às situações adversas.

¹⁷ Etimologicamente não somos capazes de chegar a estabelecer as diferenças entre ética e moral, pois embora sejam termos que procedem de línguas diferentes: ética do grego – *ethos* e moral do latim – *mos* ambos significam costumes. A distinção entre moral e ética, que assumimos em nossa pesquisa, é aquela estabelecida por Paul Ricoeur, pois traduz de maneira mais precisa o sentido que perseguimos. Segundo ele a moral refere-se “[...] uma dupla função, a designar, por um lado, a área das normas, ou seja, dos princípios do permitido e do proibido, e, por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com as normas” (RICOEUR, 2003, p. 591). A ética refere-se “[...] uma metamoral, uma reflexão de segundo grau sobre as normas, ora os dispositivos práticos que convidam a colocar a palavra ‘ética’ no plural” (RICOEUR, 2003, p. 591).

Hegel substitui o arrependimento e a contrição pela postura estoica de acolhida do destino, uma nobre e jubilosa aceitação do destino, resultado da ação da Providência. A responsabilidade pelo destino leva ao compromisso da evolução da pessoa em si mesma. Diante disso, o destino deixa de ser algo totalmente estranho (*Fremde*) para se tornar algo conhecido, uma autoafirmação de si mesmo, no dizer de Nietzsche.

O destino opera uma aproximação do indivíduo consigo mesmo. Por essa mesma razão Hegel não opõe, ao tema do destino, o tema do amor cristão. O amor cristão transcende toda e qualquer esfera de dever que, em si, é estranho (*Fremde*), para se tornar conhecido e refletido através de uma razão dialética. Há uma norma a conduzir o agir humano no Hegel deste período, porém é uma norma não do tipo kantiano, ditada pela razão que separa pelo entendimento, mas pelo coração que reconcilia, na unidade. A razão, no entanto, não é somente entendimento, é “intelecto” e “coração”. Este último é uma metáfora da razão, convém, a saber, do “espírito”. O espírito não é, simplesmente, “afeto”, “amor”; o espírito é inteligência que discerne. O amor cristão deixa de ser estranho para se tornar pessoa. Em Hegel, como em Nietzsche é acentuado um aspecto presente já desde toda a tradição cristã, de que Jesus de Nazaré é aquele que se apresenta como o grande opositor contra a maneira pela qual a lei judaica é aplicada. Não se quer dizer, com isso, que os grandes temas do Cristianismo de Jesus já não estejam presentes na tradição judaica, quais sejam do amor¹⁸ e da compaixão¹⁹, tanto na tradição vétero testamentária²⁰ quanto na tradição talmúdica²¹. A lei compreendida pelo prisma do amor e da compaixão muito mais que uma obediência formal é uma experiência pessoal de Deus, que se dá como um percurso, um comprometimento pessoal. É bem possível que Hegel e Nietzsche não tenham conhecido esta última. Por esta razão, confrontamos algumas de suas principais críticas ao moralismo judaico com a tradição talmúdica, resultando disso que, a pesar de se redimir os judeus de muitas destas críticas, permanece o elemento ético inaugurado por Jesus, por ser anterior à compilação escrita final do Talmud, dada somente em 1342. O que a vida do homem de Nazaré vem acentuar é a maneira de se viver aqueles princípios já conhecidos, por essa razão não constituindo uma moral, mas uma prática. No entanto, nosso objetivo não é realizar um discurso apologético em

¹⁸ O tema do amor aparece em Levítico 19,18: “[...] amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 170).

¹⁹ A compaixão é apresentada em Provérbios 24,17, quando o autor sapiencial diz: “Não se regozige quando seu inimigo cair, e não se alegre seu coração quando ele tropeçar” (Ibidem, p. 933).

²⁰ A tradição vétero testamentária compreende o Antigo Testamento da Bíblia.

²¹ A tradição talmúdica diz respeito ao ensino do Pentatêuco (os cinco primeiros livros da lei), recolhidos da tradição oral, em que se concentram o ensino da lei, da ética judaica, da história e dos costumes. Seu mais antigo manuscrito completo é de 1342. O Talmud é constituído de duas partes: a Mishnah, relativa à tradição oral da Torá, e o Gamara, uma elucidação da Mishnah.

defesa do Judaísmo²² ou do Cristianismo, mas apenas apontar algumas aproximações que, a partir das leituras de Hegel e Nietzsche, nos ajudam a compreender o fenômeno do Cristianismo como práxis ética. Jesus, nas palavras de Nietzsche, a partir de sua prática de vida, deixou o maior de todos os legados à humanidade. Tanto em Hegel, como em Nietzsche, o amor cristão vai além da lei e da moral, não é simplesmente um sentimento, mas um sentimento que perpassa a norma. Daqui inferimos, pois, uma ética em ambos os filósofos – a acolhida do destino com amor, como plenitude vital (Hegel) que atinge seus pontos culminantes (Nietzsche). Pois, é no amor que a vida se encontra e se afirma para além de toda e qualquer imputação moral, que age como força estranha (*Fremde*). Neste sentido, podemos apostar ainda numa normatividade²³ que se depreende da ética nietzschiana: uma normatividade afeita à terra, ao mundo e à vida. A vida, que em Nietzsche se expressa em suas pulsões instintivas, tanto no ser humano quanto nos animais, contém em si mesma as normas do agir. É, pois, uma normatividade que extrai as suas leis do funcionamento do mundo da vida, da natureza, por isso está próxima ao Naturalismo²⁴. Porém, para que o universalismo ético seja mantido, é preciso que o Naturalismo seja mantido em sua versão fraca, ou seja, um ethos singular emancipado daquelas estruturas fortes, porém não destituído de uma normatividade.

Diante disso, não estaríamos autorizados a considerar o ethos singular cristão que se depreende das noções hegelianas e nietzschianas de Destino e Amor como pautadas sobre o enfraquecimento daquelas estruturas que outrora asseguravam o edifício da cristandade? Com isso não estaríamos mais próximos da verdadeira mensagem pregada e vivida por Jesus de Nazaré? A reconciliação entre os polos da dialética e a transvaloração dos valores não funcionaria como dinamite da velha estrutura sob a qual estava edificada a cristandade? Entendemos cristandade algo distinto de Cristianismo. Por cristandade compreendemos o

²² Também não tem espaço em nossa reflexão abordar sobre uma instrumentalização indevida dos textos de Hegel e Nietzsche para eventuais fundamentações nazistas, embora estamos cientes de que tal interpretação ainda persiste, principalmente no tocante aos textos de Hegel.

²³ Pela normatividade se compreendem os conceitos que explicam a ação e o comportamento humanos, porém que são irreduzíveis às leis da natureza. As normas que prescrevem o modo pelo qual se deve agir são derivadas da estrutura do objeto considerado, para além de um estabelecimento de normas aleatórias, o que poderia resultar num relativismo, bem como de uma derivação de normas de um objeto, o que poderia resultar num dogmatismo. O Normativismo, tem, nos objetos considerados, a fonte das normas; estas últimas descrevem a estrutura daqueles objetos, resultando pois num normativismo descritivo. O interesse atual que se tem reacendido pela ética das normas levou a um retorno ao normativismo, não do tipo tradicional, mas um normativismo que estabelece relações entre diferentes teorias que contém enunciados normativos.

²⁴ O Naturalismo, compreendido em sua pureza, consiste em conceitos que explicam a ação e o comportamento humanos unicamente pelas leis da natureza. É um Naturalismo de tipo descritivo, de modo que todos os fenômenos do universo podem ser descritos a partir do método científico. Com relação àqueles fenômenos ditos sobrenaturais, o Naturalismo não os acusa de inexistentes ou de serem forjados, mas que são passíveis de estudos apenas pelos mesmos métodos dos fenômenos naturais.

modo pelo qual o Cristianismo, o espírito cristão, tem se desenvolvido na história, operando, muitas vezes, seu estranhamento e sua falsificação.

Já em seus fragmentos da juventude, Hegel deixa esboçados todos os contornos do sistema a serem desenvolvidos em sua maturidade²⁵; e, nestes contornos, aparecem bem claramente a abertura e a flexibilidade de seu sistema, que se mostra como crítico da moral cristã. Assim como o radicalismo de Hegel, com relação à moral cristã, é perceptível nestes escritos da juventude, culminando na sua reinterpretação do Cristianismo através do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, o radicalismo de Nietzsche cresceu de acordo com a sua produtividade, vindo a atingir seu auge com seus últimos escritos da maturidade, culminando no *Anticristo*. Este escrito aparece numa fase tardia de seu pensamento, quando Nietzsche já havia elaborado um juízo acerca do Cristianismo, precisamente em sua concepção de “ethos cristão” e, de alguma forma, já presentes desde seus escritos da juventude, à saber, *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. A novidade fundamental no *Anticristo* está, por um lado, na radicalização das críticas de Nietzsche ao Cristianismo e, por outro, na explicitação de sua crítica: um tipo de “vivência cristã” assentado sobre a moral para fundá-la sobre a prática de vida, de onde se origina o espírito cristão genuíno. Como o Hegel da maturidade se torna mais preciso, do ponto de vista conceitual, conservando a estrutura orgânica de seu sistema, os seus ensaios da juventude, por respirarem distância, abertura e originalidade possuem simplicidade, como os escritos da maturidade de Nietzsche²⁶.

Paradoxalmente, Hegel e Nietzsche, que, distam quase um século, parecem, à primeira vista, elaborar uma ética cristã, seja pela superação dialética seja pela transvaloração dos valores. Desse debate se depreende a polêmica entre normatividade e Naturalismo. Até que ponto a aproximação entre Hegel e Nietzsche, quanto ao estabelecimento de um ethos cristão, mediante os conceitos de amor e destino, nos auxiliam na discussão entre normatividade e Naturalismo? Estas duas posturas são excludentes, ou é possível apostar, pela dosagem ideal de ambas, no estabelecimento de uma ética cristã? Da aproximação entre destino e amor se demanda uma ética que é plenitude vital, e a cada momento está fatalmente destinada a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Em que medida tal conceito abarca a ética que caracteriza a vida, marcada pela complexidade do normativo e da orgânico?

²⁵ Nos escritos de juventude de Hegel temos os primeiros contornos ao tema da *Aufhebung*, do ponto de vista moral na eticidade'. Tudo isso ainda de modo bastante elementar, pois o desenvolvimento do pensamento de Hegel implica uma ruptura, pela alteração na direção do pensamento, e, ao mesmo tempo, uma continuidade, pela identificação e complementaridade dos momentos de continuidade.

²⁶ Cf. KAUFMANN, 1965, p. 63

Seguimos, no desenvolvimento da pesquisa, os passos metodológicos da dialética, principiando de uma imediatidade, passando por uma mediatidade e confluindo na reconciliação de ambos os momentos anteriores: uma reconciliação aberta à plenitude, e a novas reconciliações. Momentos esses que constituirão o tecido dos três capítulos: a Fenomenologia, para principiar na dimensão descritiva do fenômeno do ethos cristão; a Lógica, para demonstrar a sistematização e a crítica do ethos cristão; e a Política, para culminar com a aplicação do ethos cristão na dimensão social.

No primeiro capítulo, intitulado: “A *Leistungsfähigkeit* como fenomenologia” fazemos uma genealogia do destino, que se apresenta descritivamente na cultura dos gregos antigos como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), bem como ao uso que Hegel faz dela no *Espírito do Cristianismo e seu destino*. Nesta leitura, operamos uma aproximação de Nietzsche, em sua obra: *O Anticristo*, sob a noção de Amor (*Liebe*). O ethos, na concepção romântica, tanto em Hegel como em Nietzsche, se apresenta como uma imediatidade fenomênica, seja em sua unidade interna imediata seja em sua duplicidade externa imediata. O espírito, na qualidade de consciência apreende esse fenômeno, isto é, apreende a consciência do fenômeno do ethos cristão. Dado que neste capítulo tratamos a fenomenologia do ethos cristão, a sua imediatidade, o acento é dado à descrição. Nessa fenomenologia do ethos cristão como *Lebenshöhepunkte*, que se depreende da prática de vida de Jesus, se apresenta quem é Jesus mediante o anúncio do Reino de Deus, que é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

O segundo capítulo, intitulado: “A *Vielfältigkeit* como lógica”, consiste em tomar aqueles conceitos, vistos no capítulo anterior como uma imediatidade genealógica, para submetê-los a uma mediação. Como tal, esta mediação, ao se mediar, exteriorizando-se mediante o desdobramento e a diferenciação daquela unidade imediata interna como pela luta entre os lados que compõe a oposição externa imediata, mantém o seu núcleo e sentido essencial – uma lógica para o projeto de elaboração e fundamentação de um ethos cristão. Veremos que, por trás de uma fenomenologia, há uma lógica que enfatiza os conceitos de mediação, oposição e de eterno retorno. Daremos, com isso, um acento à crítica. E dessa crítica, veremos que aquela *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que se apresenta como ethos cristão numa fenomenologia, ao se diferenciar, pela negação daquilo que não corresponde à dinâmica do Reino de Deus, se mostra como *Vielfältigkeit* (diversidade), a força que mostra as suas diferenças e que aponta para a práxis de Jesus que acolhe essas diferenças.

E, finalmente, o terceiro e último capítulo, intitulado: “A *Gegenseitigkeit* como política”, consiste em verificar, após as análises do capítulo anterior, os movimentos da dialética e da afirmação vital, que as noções em questão: ‘destino’ e ‘amor’ podem ser

suprassumidas na nova noção de ‘ethos cristão’. Ou seja, vai-se afirmar que destino e amor se encontram para a elaboração do projeto de instauração de uma cultura cristã que se afirma para além dos ditames da moral, entendida como estranhamento. Tal cultura, permeada pelo ethos cristão, transgride os limites da religião positiva e estranha para convergir na atualização e reconciliação do mundo numa política: a política que mantém o diferencial ético cristão. Ou seja, o Cristianismo, ao ultrapassar a esfera do particular, conflui no público, se apresenta como uma ética política cristã. Pela reconciliação aberta à plenitude, damos um acento à aplicação e à atualidade do ethos cristão. Essa atualidade que, de uma fenomenologia como *Leistungsfähigkeit*, passa por uma lógica da oposição e da diferença como *Vielfältigkeit*, e se reconhece como diferença na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto na reconciliação de partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede que reconhece as diferenças. A prática de Jesus se apresenta como aquela potencialidade que é o Reino de Deus que se opõe àquilo que não lhe corresponde: a fixidez da moral, para afirmar a diversidade em que se reconhece e afirma a diferença. Assim, as forças que se diferenciam tanto pelo desdobramento da imediatidade interna como pela luta entre os lados da oposição externa, se reconhecem como diferenças para promoverem novas forças. Eis, portanto, o percurso que apresentamos do ethos cristão como *Lebenshöhepunkte*. Quanto a esse projeto ético que propomos, ele parece bastante evidente em Hegel, porém não em Nietzsche, dado que de sua diversidade de perspectivas, como pensa Scarlett Marton²⁷ é custoso ver emergir daí uma síntese construtiva. Impõem-se, por isso, duas interpretações sobre a filosofia de Nietzsche: uma metafísica, tributária de Heidegger e outra psicológica que, na interpretação anglo-saxã da filosofia nietzschiana, tem Kaufmann como seu expoente principal. Em nossa pesquisa seguimos esta segunda interpretação, que nos permite reconhecer aquela síntese em Nietzsche como unidades momentâneas, que, ao alcançarem seu auge, se diluem; aquelas bases metafísicas sobre as quais a psicologia clássica outrora se assentava ao *identificar* o psíquico ao consciente passa a se constituir enquanto ciência da subjetividade na *diferenciação* entre o consciente e o inconsciente. E, como lembra Oswaldo Giacóia Júnior, é justamente na “[...] dissolução da unidade substancial da alma”²⁸ que a proposta Nietzschiana se levanta como

²⁷ Marton reluta em ver na filosofia de Nietzsche uma proposta ética, no entanto considera que “[...] seu pensamento apresenta-se como um sistema em aforismos. Tanto é assim que nele se encontram uma filosofia da natureza, uma filosofia do espírito e uma teoria do conhecimento estreitamente relacionadas” (MARTON, 1990, p. 23). Ora, em nossa pesquisa, extraímos uma leitura fenomenológica naturalista em Nietzsche, a sensibilidade crítica a uma lógica que perfaz o movimento do espírito e uma atualização na política que se expressa como uma forma de saber que responde à situação do ser humano moderno.

²⁸ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 25

“[...] um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica.”²⁹ Com isso, a psique, enfim desembaraçada do fetichismo ocasionado pela moral se apresenta como uma síntese em unidades momentâneas, como pontos culminantes de vida que, ao se diluírem, abrem espaço a novas potencialidades a perfazerem continuamente o processo que serve de base teórica à doutrina científica da subjetividade. Acreditamos que a perspectiva psicológica pode resultar frutífera no que diz respeito a questão que tanto Hegel como Nietzsche colocam: a de que tipo de ser humano é capaz de viver neste mundo moderno, um ser humano não submisso aos ditames do turbilhão niilista. Pois o niilismo é teoreticamente possível, porém psicologicamente impossível, ou seja, as instituições criadas pela sociedade são importantes na medida em que impedem com que se pense no niilismo e assim não se venha a nada criar, no dizer de Nietzsche, a nada querer.

Logo, o ethos cristão que apresentamos, seja pela aproximação da tensão dialética hegeliana que vem convergir numa *reconciliação* sempre aberta, seja pela luta intestina das disposições vitais nietzschianas que convergem em *pontos culminantes de potência*, se encontram numa reflexão filosófica sempre em movimento, não numa verdade eterna, numa moral standartizada, mas plural, flexível, sempre aberta. Vemos, inclusive, que em alguns pontos é possível aproximar o sistema dialético vitalista incipiente do jovem Hegel³⁰ ao organicismo de Nietzsche. Perguntamos: Como, pelos momentos, expressos segundo etapas categoriais, da descrição imediata como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), da oposição crítica como *Vielfältigkeit* (diversidade) e da atualização em redes como *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), é possível, mediante os conceitos de amor e destino, aproximar as filosofias de Hegel e Nietzsche para um projeto de afirmação do ethos cristão, aquele ethos da prática de vida de Jesus, o seu espírito? Em que medida o Cristianismo da prática de Jesus, o ethos que é abertura ao destino e reconciliação no amor, a vida compreendida em sua totalidade, plenitude, e culminância (*Lebenshöhepunkte*), corresponde ao espírito cristão?

²⁹ Ibidem, p. 26

³⁰ Embora incipiente, o sistema que Hegel desenvolve na juventude é base para o desenvolvimento de seu pensamento maduro, ou seja, o núcleo fundamental já está constituído com todos os seus elementos. O que Hegel empreende na maturidade não é mudar substancialmente o seu direcionamento filosófico, mas precisar os seus conceitos. Dessa precisão conceitual vai-se gerar um sistema munido de uma lógica como crítica da crítica à metafísica ocidental.

2 A LEISTUNGSFÄHIGKEIT COMO FENOMENOLOGIA

O período histórico que compreende o Romantismo Alemão é dominado por um retorno aos ideais da cultura clássica greco-romana. Operar um retorno a esse período é questionar o poder absoluto da razão para enfatizar a capacidade criativa e imaginativa. Por essa razão, no espírito romântico está em voga a figura do indivíduo que é capaz de viver o drama humano, o amor trágico e os ideais utópicos. É um sujeito que vive mergulhado na dor e no sofrimento e que busca, por todas as vias, evadir-se desta situação, daí a característica do escapismo; não é um escapismo passivo e resignado, mas que acolhe, jubilosamente, o *factum*, numa tentativa de açambarcar o todo, pela fluidez da plenitude. É a afirmação do indivíduo, como si mesmo, que guarda em sua individualidade a marca das diferenças. Estes elementos que se depreendem do Romantismo, nos fazem optar por caracterizar o período que cobre os pensamentos de Hegel e Nietzsche, sabendo que o Romantismo guarda uma diversidade de variações dentro deste vasto período.

2.1 A imediatidade

Neste primeiro capítulo ver-se-á a descrição do fenômeno, caracterizado pela pluralidade das diferenças. Por essa razão, os elementos que compõem a problemática em questão, de *per se*, são tratados como um todo fenomenologicamente, sendo as seções subsequentes o seu desdobramento. A fenomenologia tem como caminho do conhecimento a realização de uma arqueologia da subjetividade desde seus estratos mais primitivos, portanto uma genealogia que resgata aqueles elementos mais indeterminados: os acontecimentos da vida consciente que passam por sua correlação ao ser, como possibilidade de toda a experiência, cuja gênese se encontra na vida subjetiva e se efetiva na forma de um presente estacionário, como Eu do presente vivo. A presença desse Eu se dá como plenitude que, na imediatidade fugaz e olímpica inclui o todo da existência; ele goza, no mistério da vida, que se expressa pela unidade entre razão e inclinações. Partimos da fenomenologia de um ponto comum: da unidade hegeliana imediata, fonte e princípio não determinado e da duplicidade nietzschiana, marcada pelas disposições artísticas apolínea e dionisíaca, enquanto meras manifestações artísticas, ambas realidades imediatas. Logo, tanto a unidade como a duplicidade, são realidades imediatas abertas que anseiam pela plenitude: *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), força que se expressa como fenomenologia romântica.

2.1.1 A expressão do fenômeno no Romantismo alemão³¹: *énérghēia*

O Romantismo Alemão, desde o período da filosofia de Hegel³² até Nietzsche³³, pelo movimento *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), tem no sentimento o marco referencial. No sentimento, tudo permanece em movimento, num jogo contínuo de forças, através de um movimento de atração e repulsão, do qual resultam “[...] puras oposições que surgem duma guerra aberta, mas oposições parciais precedem ao ato derradeiro” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317). Com Hegel, o Romantismo Alemão se destaca pela ênfase na sublimidade da reconciliação no amor, razão pela qual situa a figura histórica de Jesus que, em meio às mais diversas oposições que caracterizam a imediatidade histórica, se coloca como uma figura mansa, cândida e reconciliadora. Apesar de comungar com o Romantismo sobre o problema da unidade, Hegel o critica pelo fato de nesse todo se eliminar as diferenças e o papel da razão. Charles Taylor, sobre esse afastamento de Hegel dos românticos, diz que o todo “[...] não sacrifica sua própria autoconsciência e vontade autônoma³⁴” e que “[...] a mais alta síntese é encontrada na razão.³⁵”

³¹ A filosofia, que perfaz o período do chamado Romantismo Alemão, também denominada Idealismo Alemão caracteriza-se, basicamente por escapar a toda e qualquer tentativa de se enquadrar em esquematismos mentais, tal com o Iluminismo francês e o Positivismo. Pelo movimento do Romantismo Alemão há um combate àquele modelo de razão que se submete de modo excessivo ao método, para abrir espaço a uma crítica à metafísica clássica, pela instauração de uma metafísica da fluidez vitalista e organicista. Assim, as filosofias de Hegel como a de Nietzsche, apesar de suas distâncias, comungam de um projeto comum: a crítica à metafísica. Enquanto Nietzsche critica a metafísica como um todo, Hegel critica uma forma de metafísica, a metafísica da reflexão externa. Hegel, pela via do sistema de totalidade que se supera dialeticamente, seguindo as sendas kantianas do Eu penso carente de reflexividade, passando por Fichte com um acento na subjetividade e com Schelling pela identidade indistinta entre objetividade e subjetividade, suprassume a filosofia transcendental dos idealismos objetivo e subjetivo na mediação entre objetividade e subjetividade. Hegel dirige sua crítica a uma forma de metafísica, isto é, uma forma de reflexão exterior e dogmática; se trata, portanto, em superar este dogmatismo. Nietzsche nega o dualismo metafísico categorial na totalidade perspectivística que se desconstrói organicamente, ou seja, rechaça por inválida a tradição do pensamento ocidental em seu todo, acusando-a de platonismo.

³² *O espírito do Cristianismo e seu Destino* é a obra em que Hegel é instado a estabelecer possíveis leituras da cultura de sua época marcada por revoluções; Hegel responde aos problemas políticos e sociais de sua época. Porém, para tanto, não pode ignorar nenhuma das instituições que compõem a sociedade, entre elas destaca-se a instituição cristã. Segundo Emílio Brito: “[...] três ideias capitais constituem a moldura do ‘Espírito do Cristianismo’: 1) A distinção entre Jesus e Kant, chegando mesmo a rejeitar Kant por estar do lado do Judaísmo; 2) A dualidade do universal e do singular, reconhecida como o princípio do kantismo e rejeitado enquanto que separação; 3) a exigência de ultrapassar Kant pela unificação de seu dualismo”. (Cf BRITO, 2004, p. 20).

³³ A filosofia de Nietzsche está assentada sobre uma concepção organicista do mundo da vida, que é multiplicidade instutual. Nietzsche, em sua crítica à cultura metafísica ocidental, opera uma desconstrução de tudo aquilo que até então se mostrou como verdade inquestionável. Por essa razão, sua crítica à metafísica ocidental se dá mediante a destruição de suas bases, ou seja, através da transvaloração de todos os valores.

³⁴ Cf. TAYLOR, 1999, p. 44

³⁵ Ibidem, p. 47

Nietzsche, por sua parte, endereça uma crítica ao Romantismo por ter repudiado a antiguidade clássica em favor da fusão dessa com os últimos alemães, os modernos. O Romantismo de Nietzsche se constitui, basicamente, pela dialética entre os heróis gregos (Apolo e Dionísio), da qual resulta um segundo Dionísio, que se mostra “[...] como útil para a plenitude da vida [...] como [...] a unificação da decomposição” (NIETZSCHE, GC, KSA, § 370, 1999, p. 620); apesar de ser diametralmente oposto ao Crucificado, se mostra bastante similar a Jesus quanto a sua prática: uma prática que reconcilia, unifica aquilo que está decomposto e dividido para regenerar a “[...] mais rica plenitude vitoriosa da vida” (NIETZSCHE, GC, KSA, 1999, p. 619). Georges Morel, ao reportar-se ao Jesus do *Anticristo* de Nietzsche, diz “[...] que a palavra insurreição (*Aufstand*) não lhe é aplicável: o Cristo não é um revoltado. Ele não tem ressentimento: ele deixou o mundo do ódio, onde ele nasceu, para ir para outros lugares.”³⁶ Ele não se deixou abater pelo ressentimento, não é pois considerado um revoltado, pois aprendeu a viver no topo da montanha pela culminância da força: “Macht-Höhepunkte” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], 1999, p. 343); ele transforma em valor³⁷ tudo o que a força acompanha, ou seja, transvalora todos os valores: “Minha transvaloração de todos os valores, com o título Anticristo está pronto” (NIETZSCHE, CR a Paul Deussen de 06 de Novembro de 1888, 1986, p. 492). A inversão de todos os valores é detectada por Nietzsche a partir da renúncia à vida egoísta na cruz de Jesus; esta atitude de renúncia não representa tensão convulsiva, nem covarde auto-humilhação como Nietzsche tenha receado, mas coragem e culminância da força de afirmação da vida³⁸. Assim como Walter Kaufmann, seguindo a leitura de Thomas Mann, considera “[...] Nietzsche como o último filho do Romantismo³⁹”, dentro desse movimento temos no *Anticristo* a sua expressão mais acabada. Hegel e Nietzsche pactuam do ataque de Jesus à moral que provém de um contexto do legalismo judaico. Insistimos em falar de um contexto de legalismo judaico, para acentuar o Judaísmo do contexto de Jesus, não o contexto do Judaísmo moderno, aquele que é fruto da tradição talmúdica. Trata-se do Judaísmo que, em tudo, honra o amor e a liberdade com respeito à mentalidade e à religião, capaz de se adaptar a cada época histórica. Embora essa tradição do Talmud acompanhe a própria evolução do Judaísmo que remonta às escolas judaicas existentes do reinado de Josapha⁴⁰, (870-846 a.

³⁶ Cf. MOREL, 1985, p. 329.

³⁷ Cf. SMITH, 1996, p. 01.

³⁸ Cf. KÜNG, 1976, p. 345

³⁹ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 15

⁴⁰ Cf. II Crônicas, 17,9, THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 640.

C.) foi apenas com a compilação de todos os manuscritos existentes num código escrito em 1342 que o Talmud alcançou o seu objetivo mais forte de influir na vida prática das pessoas, de modo a tornar a lei aplicável⁴¹. Assim, para além de um código legal, o Talmud se apresenta como uma aplicação prática da lei⁴², uma hermenêutica da mesma, a personificação do espírito das pessoas, o que, no fundo, corresponde ao projeto de Jesus. Logo, tal como aquele Judaísmo apegado a lei também o Cristianismo das primeiras comunidades se torna alvo das mesmas críticas, por se tornar anticristão, pela lei que se torna positiva através da perda da dimensão de plenitude (o serviço do ser humano em prol da liberdade) para se cristalizar em doutrinas, que acompanham as primeiras comunidades, até o “[...] pessimismo romântico, o último grande evento no destino de nossa civilização” (NIETZSCHE, GC, KSA, § 304, p. 199). Apesar de ambas as tradições religiosas, o Judaísmo e o Cristianismo, serem alvos das críticas de Hegel e Nietzsche, é preciso afastar destas críticas leituras apressadas, como aquelas que acusam o Cristianismo de autoritarismo doutrinal e o Judaísmo de legalismo usurário. É preciso interpretar ambas as tradições dentro da singularidade de seus contextos, cujo exercício marca o destino de uma relação especial com a divindade. A questão toda está em que medida o destino da cada tradição segue fiel ao seu espírito. No caso do Cristianismo, o seu destino trai o seu espírito: aquele da prática de seu fundador. E é justamente o Cristianismo da primitiva comunidade cristã, cuja imagem de Cristo carece de base nas fontes, o alvo das críticas de Nietzsche. Razão pela qual nos perguntamos como o Cristianismo inspirado na vida e ensinamentos de um supliciado e aparentemente fracassado pode alcançar dimensões tão universais. Isso se deve aos com-jesus, sobretudo, com a sua divulgação do Cristo pós-pascal⁴³, o alvo das críticas de Nietzsche. Por isso,

⁴¹ A lei encontra o sentido em sua aplicação, por essa razão, a Torá foi, no decorrer da história de Israel, sendo sempre melhor explicitada a fim de influir na prática diária das pessoas. No início, a Torá era oral, ou seja, transmitida de geração em geração. No entanto, aproximadamente no final da época do Segundo Templo, os Sábios temeram que a Torá Oral fosse esquecida. O Império Romano ganhava força, e, com isso, o povo de Israel estava sendo espalhado pelo mundo, sofrendo várias tragédias. Caso não articulassem aquilo que se estudava em cada Beit Midrash (casa de estudo) na forma escrita, o contato entre eles seria perdido. Então, os Sábios decidiram escrever tudo aquilo que era estudado e as diferentes opiniões de cada Beit Midrash. Mil e quinhentos anos após a outorga da Torá no Monte Sinai, escreveram a Mishná. Após um certo tempo, no entanto, perceberam que a Mishná havia sido escrita de uma forma bastante resumida, e as pessoas acabariam esquecendo todas as explicações e motivos que havia por trás da Mishná. Foi então que resolveram compilar o Talmud, explicando as opiniões dos Sábios sobre a Mishná. Existem dois Talmudim: o Talmud de Jerusalém (Yerushalmi) e o Talmud da Babilônia (Bavli), escritos pelos Sábios judeus das respectivas cidades. O Talmud da Babilônia é mais claro e, portanto, é o mais estudado. Ele é organizado em sessenta tratados. Hoje em dia, no entanto, possuímos apenas trinta e sete tratados. Os 63 volumes da Mishná são divididos em seis seções, cada uma sobre uma área diferente da antiga vida judaica: Agricultura, Dias Festivos, Lei Civil, Relações Familiares, Sacrifícios no Templo Sagrado e Pureza Ritual. Quarenta deles acompanham o comentário talmúdico, consistindo de enormes livros abarrotados de escrita em aramaico, um idioma semítico extinto que usa o alfabeto hebraico. O Talmud segue a estrutura de seis seções da Mishná.

⁴² Cf. TALMUD, 1918, p. xiii

⁴³ A ressurreição de Jesus permanece apenas um evento real para a fé, pois mesmo o Novo Testamento não apresenta nenhuma referência sobre alguma atividade de Jesus entre a sua morte e a ressurreição. (Cf. KÜNG, 1976, p. 320).

o *Anticristo*, conforme Reto Winteler⁴⁴, é considerado o primeiro livro de uma completa transvaloração dos valores de Nietzsche, passando por uma crítica ao ressentimento presente na primeira comunidade cristã, que “[...] não compreendeu o principal, [...] a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 40, 1999, p. 213), porém não em Jesus. Ora, na medida em que o espírito do Cristianismo se distingue por uma atitude de encorajamento ético, ao invés de julgamentos morais, de uma prática de vida que reconcilia, ao invés de uma lei que divide, se erige como religião da liberdade; pois, como recorda John Richardson, a “[...] sua recusa de liberdade ameaça o projeto de conselho ético.⁴⁵” Ser livre é ser responsável por suas ações, e essa responsabilidade só é possível na medida em que se age não porque uma autoridade externa assim o imputa, mas porque se quer, se deseja, se anela, mediante o amor que é plenitude de vida na reconciliação estabelecida nas práticas que envolvem relações intersubjetivas – o princípio mediante o qual Jesus tem vivido. Para além de um sentimentalismo romanceado, o sentido de amor que acentuamos envolve deveres e expectativas, uma relação entre afeto e agir, portanto uma disposição ativa que acolhe e reconcilia, une⁴⁶, como um movimento oposto àquele do seguimento estrito da lei que divide, ao se resignar diante de um estranho. Essa disposição interna do amor, como reconciliação em Hegel, se aproxima, como veremos mais adiante, da disposição psicológica ativa em Nietzsche, como um antídoto contra a resignação niilista, portanto como amor ao destino, que alia o cumprimento do dever aos desejos e expectativas.

Distante de toda e qualquer forma de ressentimento, o princípio do qual Jesus⁴⁷ parte é o de, não se determinar por nenhuma das partes, mas se elevar para além delas, e, ao mesmo

⁴⁴ Cf. WINTELER, 2009, p. 229. Em seu comentário a respeito do *Anticristo*, Winteler diz que: “Ao invés de perguntar pelo que impediu a conclusão de todo o título da obra, deveria ser tomada primeiramente uma vez a definição de *Anticristo* para toda a transvaloração dos valores”. (Ibidem, p. 230).

⁴⁵ Cf. RICHARDSON, 1996, p. 208

⁴⁶ Esta noção de amor como disposição interna que reconcilia, que une se aproxima daquela que Thadeu Weber apresenta em sua leitura sobre a Filosofia do Direito em Hegel. Weber diz que o amor é “[...] a consciência de minha unidade com o outro” (WEBER, 2009, p. 138). Contudo, Weber ainda apresenta um outro sentido de amor que é o da *eticidade*, “[...] o amor é um sentimento, isto é, ‘a *eticidade* na sua forma natural’ (Ibidem). Este segundo tipo, o amor ético, se refere à mediação das vontades como *eticidade* natural que o Estado realiza, e que tem como resultado a substancialidade ética, portanto o resultado objetivo da mediação das vontades. Este segundo tipo de amor, por já estar mediado pelo Estado, se distancia do sentido de amor como disposição ativa de reconciliação que aqui acentuamos.

⁴⁷ As simpatias que Nietzsche alimenta para com Jesus dizem respeito a sua prática que se realiza num contexto histórico determinado, para além de um culto a um Deus moral estranho. Assim, Hegel se antecipa a Nietzsche, ao conceber o Jesus histórico como aquele que traz Deus para a história, ou seja, introduz a contingência (entendida como aquilo que é possível) em Deus que até então era tida como entidade estranha. Por assumir a contingência histórica, Jesus é aquele que parte da realidade mais imediata, do próprio contexto então vivido: “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

tempo, as incluir e elevar num nível superior. O contexto em que Jesus surge é de plenas esperanças messiânicas; com isso, quem quer que surgisse com pretensões de liderança, despertaria o ânimo e a curiosidade. Jesus criticou o formalismo da lei judaica, no entanto também aumentou o rigor da lei ao exigir de seus seguidores obediência incondicional⁴⁸; Ele não veio promover uma revolução político-social, mas uma subversão pessoal a partir do coração humano com reflexos para a vida social. Pois, “[...] ele não estava vinculado a nenhuma outra parte do mesmo, mas colocou-se contra o todo. Estava, portanto, ele mesmo acima (do destino) e procurou elevar o seu povo (sobre este)” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317). Jesus, de acordo com a leitura de Emílio Brito⁴⁹, anuncia ao povo uma maneira nova de julgar o valor humano; anuncia um outro lado da vida: uma vida nova que não depende da lei, mas que é aberta à plenitude de seu espírito, de seu ser. A lei se completa, assim, na santidade do amor, que sintetiza a relação íntima entre palavra e ação, distante de toda e qualquer potência estranha. O que Jesus fez foi não apenas não se deixar determinar por alguma parte, mas, muito mais que isso, ensinou isto ao seu povo. O que ele introduziu, foi uma prática de vida, de modo que “[...] – seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus de ‘espírito livre’ – ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata; tudo o que é fixo mata. O conceito, a experiência de vida, no único modo como ele a conhece, se opõe a toda a espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: ‘vida’, ‘verdade’, ‘luz’” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 32, 1999, p. 204). Essa dimensão do não deixar-se fixar em nada, de estar aberto ao devir, ao movimento, faz de Jesus o criador de um ethos singular, o que acentua o aspecto inconfundível de Jesus, outrora e hoje. Tal ethos comunga do devir heraclítico porque Heráclito tem o mérito de tornar cômico o movimento infinito de forças, e a contradição universal que daí deriva, porém não apresenta, conforme Béatrice Longuenesse, “[...] a verdadeira natureza desta contradição”⁵⁰.

Aristóteles, por sua vez, pela *ενεργεια* (*enérgeia*), alcança aquele esclarecimento pendente quanto à natureza da contradição. A força, segundo ele, possui duas disposições: a da *δυναμις*, (potência); e a da *ενεργεια*, (ato). A *ενεργεια* é a realidade que se expressa como atividade, como força que está dentro da potência que nunca se atualiza e que, com seu elemento teleológico, faz com que essa se efetive: o caminho do qual um agente se utiliza para construir a sua subjetividade. Para tanto, ele deve colocar seu pensamento em ação

⁴⁸ Por mais que Jesus se identifique como alguém que vem criticar o legalismo judaico, de sua parte também acentua o rigorismo da lei para aqueles que o seguem. A diferença está em que a lei ultrapassa o seu formalismo para ter um sentido: o de plenitude de vida *Lebensfülle*.

⁴⁹ Cf. BRITO, 2004, p. 17-18

⁵⁰ Cf. LONGHENESSE, 2007, p. 42

vínculando-o às paixões, de modo que “[...] a realidade não é mais oposição a apresentar, ou seja, em uma ação de expressá-la” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 318), mas, como pensa Aristóteles, “[...] uma unidade, e o potencial e o atual são algo como um: [...] não há outra causa a não ser alguma coisa que causou o movimento de potência em atualidade”⁵¹. Mais adiante, Aristóteles diz que “potência e atualidade se estendem para além de casos que envolvem uma referência ao movimento”⁵²; culminam, por isso, na *enérghēia*. Esta é comparada com *δυναμις* (potência)⁵³ e *ἔξις* (condição ativa, estado)⁵⁴, e às vezes com *κίνησις* (movimento ou certa mudança)⁵⁵; indica que algo está atuando, que “[...] está aqui [mas] ao mesmo tempo, na ação em si, um infinito com a atividade infinita” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 413). Hegel apresenta *enérghēia* como *Wirklichkeit*, atividade, aplicada a tudo o que muda, portanto não uma realidade finalizada, mas em processo incessante de construção da subjetividade que põe em ação os pensamentos, vinculando-os com as paixões e impulsos, uma realidade atuante que tem como finalidade nem desejos nem recusas senão apenas a conclusão do ciclo *entelécheia*, pela conexão entre o princípio e o fim visando um novo retorno, cujos movimentos sucessivos constituem “[...] a energia vitoriosa do artista” (NIETZSCHE, FP Outono 1997-9, 9, 43 (33), p. 21). A *enérghēia*, como realidade que atua em forma de atividade, segundo a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que engaja as paixões e os impulsos, aproxima Hegel e Nietzsche porque ambos estão interessados na forma como a tensão mantém juntos o que parecem ser dois termos opostos. No entanto, eles se diferenciam um do outro sobre o acento dado nesse processo: em Hegel *enérghēia* é reconciliação no amor, mediante o cumprimento do destino exibido pela harmonia do todo do universo que inclui pensamento, paixões e impulsos, portanto um acento racional metafísico e em Nietzsche pela sublimação de dois pólos contrastantes (Apolo e Dionísio), que só pode ser realizado mediante a arte: um acento estético. Logo, tanto a estrutura universal do agir humano racional como a estética se constituem em estruturas universais abertas a uma lógica não puramente racional que acompanha esse desenvolvimento, por ser influenciada pelas paixões, isto é, pela plenitude vital.

A *enérghēia*, como estrutura universal dos agentes humanos, culmina numa lógica que inclui a razão e as paixões, o gosto pelo devir e suas consequências, sua abertura à plenitude

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, Metafísica VIII.vi. 1045b, p. 820

⁵² Ibidem, IX, 1046a, p. 820

⁵³ Ibidem, V .ix. 1019a, p. 765

⁵⁴ Ibidem, Ética a Nicômaco I.vii. 1098b, p. 944

⁵⁵ Ibidem, Metafísica IX.iii.1047a, p. 812

da vida, a liberdade em acolher o inevitável em todo o fato pela fórmula: *amor fati*⁵⁶. A lógica que acompanha a *enérgeia* em Nietzsche se aproxima da relação amor e ódio, ou seja, a lógica das paixões; por isso, em Hegel e Nietzsche, quando uma forma de viver se torna insuportável, essa sucumbe e dá espaço para uma nova forma: um processo de plenitude de vida que a cada forma que assume (*enérgeia*) atinge novos pontos culminantes e novos ciclos se completam (*entelécheia*). Diante disso, a dialética hegeliana pode ser pensada como antecipação da filosofia trágica nietzschiana? Não estaria implícita, à dialética, o movimento contínuo de forças, não sendo concebida como um ponto final, mas com oscilações que caracterizam a vida e suas vicissitudes? Como tratamos em nossa pesquisa do jovem Hegel, que não possui ainda uma dialética sistematizada, mas apenas um esboço vitalista da mesma, não é, por isso, nossa intenção o projeto de uma aproximação do sistema dialético de Hegel e Nietzsche, mas apenas aqueles conceitos e elementos de caráter metodológico fundamentais, que são base para a sua crítica à moral cristã. Pois, mesmo com relação ao tema do vitalismo, Maria José Cantista afirma existir uma oposição entre Hegel e Nietzsche.

O vitalismo, de um modo geral, e concretamente o nietzschiano, pode encarar-se também como uma das reações à filosofia hegeliana. A conceptualização hegeliana da vida parece insustentável, já que esta última se não pode identificar com um pensamento omniabarcante (que, portanto, a inclui e reduz a vida pensada). A vida, assim entendida, não cresce. Não basta assinalar que a vida é movimento (algo que Hegel herdou de Aristóteles); tem de se afirmar também que tal movimento é crescimento [...] incremento vital⁵⁷.

Diante das críticas de Cantista quanto à ausência da noção de crescimento na filosofia de Hegel, o que, no seu entender, compromete o projeto vitalista, somos instados a mostrar a presença de tal noção a partir da reconciliação como uma totalidade aberta em busca de contínuas reconciliações, como plenitude vital: *Lebensfülle*. Deste mesmo conceito de plenitude vital se depreende em Hegel, já em seu período da juventude, uma influência da substância universal absoluta spinozista que deita raízes na tradição do monoteísmo judaico. É um absoluto universal não refletido, mas que a tudo perpassa e governa em sua plenitude, e é somente neste uno universal que a vida é garantida em sua dimensão de plenitude. Embora Hegel desconheça a tradição talmúdica em sua fonte, foi através de Baruch Spinoza⁵⁸ que ele aprofundou seus conhecimentos quanto ao Judaísmo como uma unidade universal sublime que envolve todos os seres finitos. Nessa mesma linha, Houlgate mostra uma similaridade

⁵⁶ Cf. RICHARDSON, 1996, p. 210

⁵⁷ Cf. CANTISTA, p. 98.

⁵⁸ O fato de Hegel ter conhecido o Judaísmo sobretudo pela influência de Spinoza, que por suas ideias contra certos dogmas da tradição judaica a ponto de lhe acarretar a própria expulsão da comunidade religiosa, se explica em certa medida a sua visão do Judaísmo.

pela “[...] noção de Nietzsche de sublimação e pelo conceito de Hegel de *aufheben*, em que ambos envolvem simultaneamente preservação, anulação e elevação do que está sendo modificado. Para ambos, Hegel e Nietzsche, por isso, a sublimação dos instintos, mais que a repressão ou indulgência deles, é a meta da vida humana”⁵⁹. A vida, compreendida como reconciliação e sublimação, garantem o movimento, o crescimento e a organicidade do sistema, pois tudo o que se nega num momento se eleva e guarda noutro, ou seja, atinge pontos culminantes que se diluem. Logo, tanto o superar e guardar, quanto a diluição de pontos culminantes apontam para a plenitude da vida, para a sua maximização que se expressa como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Assim, as formas de vida, quando fracassam na constituição de unidade entre as criaturas e o mundo, abrem espaço ao crescimento de novas formas. Essas novas formas crescem das antigas a partir do aproveitamento de partes dessas, sendo por isso não conveniente “[...] apresentar o ser vivente em formas de vida, porque toda forma de vida pode ser compreendida como uma realidade oposta ao seu objeto” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 403); além do mais, cada forma de vida é muito limitada para esgotar a riqueza que é o mundo. Logo, as formas de vida *Lebensform* apontam para a plenitude da vida, *Lebensfülle*.

A vida compreendida enquanto força, em Nietzsche, revela o seu caráter trágico e que, no destino, encontra a sua expressão máxima; um destino que se vincula a uma dialética cristã, cujo pensamento se realiza em termos de justificação, redenção e reconciliação⁶⁰. Em Jesus, essa dialética tem como ponto de partida a imediatidade do contexto em que viveu, de modo que toda espécie de fixações, como o dogma e a lei, encontram nele uma instância crítica. Contudo, como membro de um contexto judeu, Jesus foi um observante da lei e dos seus costumes, por não deixar-se determinar por elas. Não teve a intenção de “[...] redimir os ‘homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 35, 1999, p. 207): na prática Jesus reconcilia o imediato e a crítica, ao mesmo tempo. Todo o projeto de Jesus foi o de levar a humanidade a assimilar uma prática que enfatize o seu valor mais alto: a vida, para além de toda fixação, como reconciliação plena.

A imediatidade em que o Jesus histórico se situa, para além de todas as fixações, é o anelo à abertura romântica, à plenitude, à sede do ideal do todo, um ideal que aponta para o

⁵⁹ Cf. HOULGATE, 1986, p. 14.

⁶⁰ Cf. KRELL, 1986, p. 28.

incerto e o ilimitado, para um porvir⁶¹. Neste processo, de devir constante, o ser humano constitui um dos canais pelos quais o mundo expressa a sua força: como vontade de potência, como abertura estética para o criar. É o ser humano do futuro, aquele que se superou a si mesmo, pela capacidade de se auto afirmar, de afirmar seu si-mesmo: um ser do *porvir*. Há um acordo entre Hegel e Nietzsche quanto ao tema do porvir?

2.1.2 O ideal romântico do porvir em Hölderlin: uma leitura de aproximação entre Hegel e Nietzsche

O movimento romântico tem, em Friedrich Hölderlin, um elo forte de aproximação entre Hegel e Nietzsche. Francisco Vieira Pires, ao aproximar Hegel e Hölderlin, diz que “Hegel é também um poeta, com um perfume esbatido na aura de Hölderlin, um mistagogo em análises muito sutis da mística natural, e até, ao que menos se esperaria de um filósofo dos mais geniais de toda a história, um alto espírito com profundo sentimento de humor”⁶². Na nova orientação da filosofia de Hegel em Frankfurt, Hölderlin ocupa papel fundamental, no que diz respeito à sua atenção dedicada ao destino de Jesus. Neste período, Hegel aprofunda alguns conceitos fundamentais: destino, vida, amor, natureza que se apresentam como modos de reconciliação. Como crítico do Cristianismo, Hölderlin é considerado precursor de Nietzsche. Ora, esses autores passaram pela rígida formação protestante, inaugurando um evento inédito, tanto do lado da crítica como da religião⁶³: Nietzsche, na qualidade de filho de pastor, e Hegel e Hölderlin como estudantes na escola preparatória para a formação de pastores. Pelo ímpeto da poesia, Hölderlin busca escapar do terror trágico da baixeza do mundo, que tem na moral cristã a sua mais forte expressão. Sua poesia expressa uma cegueira ante as coisas do mundo, vindo a converter-se num sonho absoluto, numa constituição ideal do mundo. Tal constituição vê, para além da fragmentação do mundo operada pela moral e pela lei positiva, uma ‘embriaguez lógica’, de entusiasmo que é o uno e o todo: tudo é um, a unidade entre eu com o todo. O não lutar contra o destino não é resignação, mas orgulho e força, uma força de valor poético. É um lutar que aspira ao todo e à unidade pela força do inconsciente e da fé religiosa, razão pela qual nenhuma filosofia sistêmica pode assimilar a mística da unidade totalizante das determinações do entendimento, enquanto depuradas pela

⁶¹ O *porvir* para Nietzsche é a expressão máxima da alegre e jubilosa acolhida do *factum*, daquele que não se resigna diante dos desafios, mas que, como niilista ativo, assume e incorpora tudo aquilo que se lhe impõe como desafio.

⁶² Cf. PIRES, 1998, p. 80.

⁶³ Cf. LÖWITH, 1987, p. 468.

separação e oposição. O misticismo romântico que Hegel herda de Hölderlin é sumamente importante no sentido de demonstrar a superioridade da religião sobre a filosofia, pois a religião manifesta a totalidade ontológica inacessível à reflexão formalista.

Como pensador ligado à terra, Nietzsche, apresenta em seu programa filosófico uma abordagem que, longe de ignorar as dimensões políticas e geográficas da terra, bem como as tradições transcendentais, as concebe através de um novo olhar. Um olhar baseado na visão da totalidade que dissolve o isolamento do eu individual e o conecta à plenitude divina, fluida e onipresente do instante, um olhar tipicamente poético, com forte inspiração em Hölderlin. Hölderlin é um defensor de uma natureza humana flexível que está mudando a todo o tempo: o que revela a sua dimensão organicista, como transbordamento de vitalidade, a plenitude da vida, *Lebensfülle*; revela o seu caráter fugidio que escapa a toda tentativa de sistematização e determinação, diluindo-se no trágico. Através da tragicidade da *Lebensfülle* Hegel demonstra o caráter de infinitude que se almeja, pois tudo se encontra em abertura à plenitude, ao “[...] desejo para o infinito, o ansiar, no transformar o infinito, [...] como o desejo para se sepultar em uma plenitude líquida” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 391). Esse anseio pela plenitude líquida vem de encontro aos pontos culminantes de potência que se diluem, ambos revelando na tragédia e no sofrimento, o amor ao destino.

A acolhida do trágico é acolher o todo, e acolher o todo é não querer nada diferente do que tem sido, do que é e do que será; é acolher o destino, *amor fati*. Para além de suportar aquilo que é necessário, o *amor fati* envolve amar o seu próprio destino, sem se amparar em falsas seguranças; e amar algo ou alguém significa ser atraído aos seus objetos e compreendê-los como avaliáveis. Avaliamos os objetos na relação com nossas necessidades, como algo que desejamos adquirir e na relação do objeto em si mesmo, aparecendo-nos dotado de valor intrínseco que pretendemos conservar. Mas isso implicaria na contradição de termos que amar algo que, em si, é difícil, para assim avaliar em relação às nossas necessidades. Tanto a tradição grega (eros) como a tradição cristã (agape)⁶⁴ compreendem o amor como avaliação de seus objetos: diferenciam-se contudo, quanto à natureza desta avaliação. Para Béatrice Han-Pile, enquanto no amor erótico “[...] amamos alguém ou alguma coisa por que os avaliamos⁶⁵”, percebemos o seu valor na medida em que assegura nossa felicidade, no amor

⁶⁴ Dentro desta distinção tradicional de amor ainda estaria o amor (filia), baseado na concepção aristotélica de amor como desinteresse da parte do amante e reciprocidade por parte do objeto amado, condições estas que o *amor fati* não pode satisfazer, pois o fato não pode amar-se de volta. Há ainda uma outra forma de amor, resultado da síntese agostiniana entre eros e agape, denominada amor (caritas); formulada para responder ao problema de, se pelas suas próprias forças, o amor humano poderia ascender a Deus.

⁶⁵ Cf. HAN-PILE, 2009, p. 227.

agápico “[...] avaliamos alguém ou alguma coisa porque os amamos⁶⁶.” Outorgamos-lhe o seu valor. É difícil perceber em Nietzsche qual sua opção por uma destas duas formas de amor, já que, por vezes, o amor está ligado à beleza⁶⁷ de seu objeto, portanto um amor em proporção a sua avaliação (eros) e, por vezes, associa *amor fati* ao eterno retorno⁶⁸, acentuando o amor que é eternidade e que, a cada retorno, conduz a novas avaliações (agape). O diferencial em ambas as formas de amor está na presciência do amor que, no amor agape é evidente, ao passo que no amor eros amamos porque avaliamos; ora, devemos amar não apenas o destino porque é necessário mas amar o seu retorno, o que implica em amar aquilo que de *per se* é difícil e repelente. Por isso, consiste em abraçar ativamente o destino que afirma o caráter trágico do mundo que retorna eternamente, e nesse retorno, o amor não determina o valor dos objetos, mas os transfigura ao lhes outorgar valor, ou seja, transforma o valor passado de seus objetos, transvalora-os. Esta outorga de valor aos objetos é tipicamente agápica; é amar não apenas aquilo que é necessário, mas aquilo que é mais pesado e que retorna, o que equivale a uma transfiguração de si e de sua existência, uma trágica afirmação daquilo que há de mais árduo no destino para viver em plenitude no presente. Em relação a este eterno retorno aproximamos o projeto de Nietzsche ao do estabelecimento de uma nova religião - uma religião baseada num Deus não-moral⁶⁹, afeita a uma radical interpretação da existência a partir do valor da vida. A vida assim compreendida não é matéria inerte, como recorda Marín Zubiria⁷⁰, mas potência aberta que possa sempre retornar ao ciclo incessante da transformação dos elementos, à diversidade que se manifesta em redes que, a todo o instante, se plenifica em pontos culminantes.

Na tragédia se descobre o valor da plenitude da existência; nela nada escapa: a saúde e a doença, a alegria e a tristeza, a vida e a morte, que, em sua tensão, dá sentido à vida, pela constituição de redes potenciais resultantes das polaridades em contraste. Estes polos contrastantes, em sua tensão constante, são abertura à plenitude vital, cuja meta é a liberdade, que é comunhão com o todo, *amor fati*, sublimação no espírito universal, que é vontade de vida. Em Hegel e Nietzsche há uma visão similar quanto à tragédia como uma experiência aterrorizante da vida humana que se afirma e abraça em toda a sua plenitude. Jean Hyppolite diz que “[...] a ideia de vida, a ideia da unidade profunda de toda a vida, e da relação irracional entre a nossa vida finita e a vida infinita, como em Hölderlin, dominam já o

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Cf. NIETZSCHE, GC, KSA, Parte IV, § 276, 1999, p. 521

⁶⁸ Cf. NIETZSCHE, EH, KSA, Warum ich so klug bin (Por que eu sou tão inteligente) § 10, 1999, p. 297

⁶⁹ A expressão “Deus não-moral” será explicitada no decorrer da tese.

⁷⁰ Cf. ZUBIRIA, 2003, p. 13.

pensamento hegeliano⁷¹.” A vontade de vida, para Hegel, se apresenta como vontade de ordem, a disciplina do espírito, pela sistematização do destino culminando, pela reconciliação, na superação de todas as contradições, porém numa reconciliação sempre aberta a novas reconciliações. Neste sentido, a vontade de existência é resultado da consciência como soma da razão e da subjetividade: a tragédia, um modo de reflexão que nos ajuda a revelar as contradições internas representadas numa forma de vida, a experiência do terror que alerta para a consciência de nossos erros. Em Nietzsche, tal vontade se apresenta como vontade de potência, como vitalidade eterna que se plenifica a cada instante na forma de pontos culminantes de potência pelo movimento do eterno retorno⁷² que é chegar a ser o que se é. Tudo é finito: somente o tempo é eterno; assim, cada instante retorna infinitas vezes, e traz a marca da eternidade. Há na visão trágica de Nietzsche um acento ao caos criador que faça frente ao movimento do retorno da consciência moral, a má-consciência. Neste sentido, o inevitável eterno retorno deve “[...] anelar pelas virtudes criadoras de um niilismo ativo”⁷³ como niilismo que afirma a vida. Como perpétuo desenvolvimento do inacabado, o eterno retorno do mesmo é diferente do idêntico, não é um ciclo temporal que se repete, mas faces complementares de uma mesma realidade que se alternam infinitamente numa aspiração romântica à plenitude. O eterno retorno é o destino, o resultado de nossa própria atividade que colhemos o que vimos semeando, num processo infundável, governado pela contingência da prática do criar. Esta noção de eterno retorno se aproxima daquelas noções incipientes da dialética do Hegel da juventude, em constante superação de contradições. No eterno retorno há um movimento constante sem objetivo a alcançar; senão apenas que o que passou retorne eternamente e afirme a plenitude do instante como abertura e porvir. No jovem Hegel a reconciliação, que resulta das oposições, é da mesma forma aberta a infinitas outras reconciliações. Ambas as concepções, de abertura e plenitude consistem na maximização da vida em pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte* que se apoiam na dimensão do trágico.

⁷¹ Cf. HYPOLITE, 1983, p. 44

⁷² Pelo eterno retorno, em sua reação à teleologia própria da concepção cristã de tempo, Nietzsche proclama a eternidade do próprio tempo, em instâncias complementares que se alternam infinitamente. Em Nietzsche o eterno retorno (Assim falou Zaratustra, A Gaia Ciência § 341 e Além do bem e do mal § 56), não é eterna repetição de um ciclo temporal, mas consiste, mediante um processo de oposição e luta, em atingir conciliações, pontos culminantes de potência numa alternância infundável. Estes pontos não são iguais, mas complementares e diferenciados, que se depreendem de uma mesma e única realidade, e que, num processo constante, experimentados pela luta, se tornam mais fortes e mais ricos; assim, alegria e tristeza são faces de uma mesma realidade experimentada com grau diferenciado. Consiste o eterno retorno num desdobramento, numa alternância, em faces complementares, de uma única e mesma realidade que se repetirá infinitas vezes. Se repetirá a alternância do futuro que é mera retomada do passado e que é reforçado pelo presente, porém não o seu conteúdo, que está sujeito a variações. Com este mesmo que se repete, Nietzsche evoca o todo que se apresenta através da alternância e do desdobramento de suas faces, de modo que o criar e destruir complementam, transcendem e afirmam a vida em detrimento dos valores que debilitam a cultura.

⁷³ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 152

Contudo, enquanto em Hegel a tragédia consiste na reflexividade da vida, da qual decorre a sua plenitude, em Nietzsche é apenas a afirmação da mesma, tal como ela é em si: plenitude. Embora em ambos a vida seja plenitude, em Hegel é decorrente da reflexividade e, em Nietzsche, da afirmação, fruição e gozo da mesma. Para este último, “a vontade é assim interpretada como exclusiva razão de princípio, e nega-se a desejar o fim (a vontade *põe*, mas não se une); daí o seu caráter eminentemente antidialético”⁷⁴. No entanto, a transformação só nasce do desejo de contradizer-se, de ser seu próprio adversário, para atingir assim o que se é, não tal como foi antes, mas refletido, consciente (e diferenciado) de sua liberdade, de seu destino. As noções de vontade e afirmação que se depreendem do vitalismo nietzschiano, embora não admitam a reflexividade, incluem a negação. Contudo, há comentadores como Cantista, que não admitem isso.

[...] Nietzsche trunca a dialética, mas ao nível da antítese, porque busca um fundamento para a tese à parte [...] Tal fundamento é a vida, [...] No começo está a vida (não mediada, nem mediável por qualquer negação), já que ela é a pura posição afirmativa. Todo e qualquer processo de designação intelectual da vida, ‘nomeadamente o hegeliano’, implica traição, fuga, afastamento, restrição manipuladora.⁷⁵

A vida, em Hegel, é afirmação e inclui a negação, a identidade e a alteridade que num processo dialético, vai se alcançando, mediante a superação de contradições: a reconciliação. Agemir Bavaresco diz que “Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças”⁷⁶. Diz, também, que a “[...] alteridade é necessária para o momento de mediação entre os extremos, pois é uma diferença interior através da qual ocorre o processo reflexivo”⁷⁷; é nesse jogo entre afirmação e negação, semelhança e diferença, identidade e alteridade que a vida se vai constituindo num todo orgânico.

Em Nietzsche, a vida é vontade; se há vontade, então há tensão (e na tensão há dois polos em luta até se alcançar a aspiração universal como na oposição Dionísio e Apolo); há, por isso, negação, embora pareça difícil de se admitir isso numa filosofia que se pretende estabelecer pela afirmação. Assim, a própria noção de diferença (alteridade) já está incluída no movimento de afirmação nietzschiana, embora ele pareça anular o outro na união, como podemos acompanhar nas reflexões de Cantista, a respeito da dialética hegeliana, ao “[...]

⁷⁴ Cf. CANTISTA, p. 101

⁷⁵ Ibidem, p. 99

⁷⁶ Cf. BAVARESCO, 2011, p. 33

⁷⁷ Ibidem, p. 39

afirmar o outro enquanto outro. Afirmo-o, logo há união e união posta, não meramente desejada; mas afirmo-o enquanto outro, isto é, quero manter a alteridade, não quero convertê-lo em meu instrumento, nem anulá-lo na união. Esta é, evidentemente, a fórmula do amor, eminentemente distinta do *amor fati*.⁷⁸ O que basicamente caracteriza o *amor fati* é a dimensão das inclinações do desejo de plenitude, de acolher o destino, nem resignação passiva, mas amor; nem causa ou finalidade, mas *fatum*. É a aceitação amorosa do que vem, o sim à vida que se quer e se acolhe com abertura jubilosa. Contudo, tal acolhida não consiste na unidade de um todo indiferenciado, mas mantém a diferença, a alteridade, pela afirmação da individualidade; e para afirmar o indivíduo, requer-se o seu diferente: o outro, como polo oposto da luta. Com isto não estaríamos abrindo uma fresta de alteridade na filosofia de Nietzsche?

Cantista aponta a presença efetiva da alteridade na dialética de Hegel: a suprassunção hegeliana não nega os momentos anteriores, mas os afirma e os eleva num nível superior. Isto, para a autora, não acontece em Nietzsche que, ao invés de desencadear o movimento de suprassunção, abre para um movimento de dissolução, o que implica na destruição dos momentos anteriores, para criar novos valores. No conceito nietzschiano de eterno retorno se depreende um movimento, compreendido como desconstrução (dissolução) trágica que implica em nada, senão unidades estéticas, desenvolvidas nos capítulos que seguem.

Dada a ênfase ao tema do destino trágico,⁷⁹ Hölderlin anseia pela beleza da unidade, do amor, da arte, da natureza e do espírito tal como ele acentua na Canção do Destino: “Sem destino como a criança adormecida [...] o Espírito floresce-lhes eterno.”⁸⁰ O tema do destino tem aproximado Hegel e Nietzsche, sendo a Alemanha, para ambos, a mediadora entre os mistérios da Grécia Antiga e do mito do Crucificado; a sublime união entre Cristo e o todo. Há, igualmente, em Hölderlin, um interesse quanto aos estudos da religião, como atesta esta passagem de uma de suas cartas a Hegel: “Estou seguro que tens te recordado de mim, desde que nos separamos com a consigna ‘Reino de Deus’. Por muitas metamorfoses que passamos, creio que sempre nos reconheceremos neste lema”⁸¹. Hölderlin reconhece o tema da religião cristã como um elo importante com o Jovem Hegel, razão pela qual traz esta menção na carta.

⁷⁸ . BAVARESCO, 2011, p. 102

⁷⁹ Este tema do Destino Trágico é muito importante para aclarar a maneira pela qual Jesus enfrentou o seu destino: “Hegel discerne a origem da falta do Cristianismo no ‘destino’ trágico de Jesus [...] Hegel se esforça por reconstruir o ‘verdadeiro’ Cristianismo como religião do amor” (BRITO, 2004, p. 29).

⁸⁰ Cf. HÖLDERLIN, 1957, p. 143

⁸¹ Cf. Waltershausen bei Meinigen, 10 de julho de 1794. As cartas tem sido escaneadas da edição G.W.F. Hegel, *Escritos da juventude*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 49-50 y 56-58.

Outro tema, ligado à religião cristã, que aproxima Hegel e Hölderlin, é o da Providência, ou seja, da visão teleológica: “Isto de que estás te ocupando, dos conceitos religiosos, é certamente bom e importante em um sentido. O conceito de Providência que tratarás, suponho, significa um paralelo completo com a teologia kantiana. O modo que Kant tem de unir o mecanismo da natureza (ou seja, também o destino) e a sua finalidade me parece encerrar todo o espírito de seu sistema⁸².” Dois elementos importantes que se depreendem desta carta vale a pena enfatizar são: o da finalidade e o do destino. A finalidade ou a providência são temas importantes no desenvolvimento da teologia cristã, e que exercerão papel importante no sistema hegeliano. Já em seus escritos da juventude, Hegel se atinha a este tema, pois tratava da concepção cristã de Deus. Assim, também, o tema do destino, não como sucessão determinada de fatos, mas uma abertura, como porvir, para contrabalançar ao tema do finalismo providencialista e determinista, contribuindo para a crítica da positividade do Cristianismo. Também Nietzsche reconhece o destino como fatalismo e não determinismo. Conforme Robert Salomon, ele “[...] retorna aos seus amados gregos trágicos e ao seu conceito de *moira*”⁸³. O fatalismo não é determinismo, pois envolve o esforço do querer humano. No determinismo os acontecimentos são ditados por leis externas, pré-determinadas e totalmente independentes ao ser humano. A diferença reside na disposição interna do ser humano: enquanto no determinismo todos os acontecimentos devem ser aceitos de maneira passiva e, portanto, sem escolha, no fatalismo há uma acolhida e afirmação alegre e jubilosa do destino e com possibilidade de escolha: um misto de pessimismo schopenhaueriano e otimismo antifatalístico. Esse sentimento de acolher jubilosamente o fato implica numa mudança de fundamento: de uma filosofia transcendental kantiana, cristalizada em leis, regras e doutrinas, para uma filosofia fundada na noção de vida. Com isso, segundo lembra Villrich Haase, Nietzsche “[...] completa a interpretação do ser como tornar-se, desenvolvido no pensamento de Hegel.⁸⁴” É nesse fervilhar que o idealismo deita as suas bases. Ele se caracteriza, conforme Howard Kainz, por transitar do universal para o particular, culminando no sistema de reconciliação entre os opostos⁸⁵: como indivíduo, que se afirma como unidade que supera e guarda os momentos anteriores, ou como indivíduo que se afirma como além do homem.

⁸² Waltershausen bei Meiningen, 10 de julho de 1794. As cartas tem sido escaneadas da edição G.W.F. Hegel, *Escritos da juventude*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 49-50 y 56-58.

⁸³ Cf. SOLOMON, 2003, p. 178.

⁸⁴ Cf. HAASE, 2011, p. 130.

⁸⁵ Cf. KAINZ, 1996, p. 02.

O jovem Hegel, Nietzsche e Hölderlin, três autores expoentes do Romantismo Alemão, apresentam uma crítica a todo o modelo fechado, dogmático para se lançarem a uma leitura aberta, em constante metamorfose desde aquelas realidades fenomênicas mais imediatas, passando pela lógica (metafísica), até a religião e a política. A influência de Hölderlin sobre o jovem Hegel é imensa, no sentido de re-orientar a direção de seu pensamento do período de Frankfurt, incidindo diretamente sobre a redação do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, trabalho significativo da literatura do período romântico.

A filosofia romântica tem como uma de suas características principais a de ser uma filosofia de plenitude, portanto aberta. Essa abertura se dá graças à reconciliação entre a razão clássica e a mitologia grega como unidade entre razão e sentimentos, entre filosofia e mitologia. A embriaguez dionisiaca que se depreende da mitologia - tema caro a Nietzsche em sua concepção da força - tem importância em Hegel no que diz respeito ao sentimento e, em Hölderlin, quanto à exaltação da arte. É, nesse sentido, um projeto de estabelecimento de uma filosofia que faz da força, do sentimento e da arte, a plenitude da vida, que quebra os moldes dos limites da finitude, característica típica dos românticos. A vida, neste sentido, revela o seu poder místico, que se traduz como tragédia; aquele sentimento de angústia, típico da figura histórica de Jesus de Nazaré retratado por Hegel e Nietzsche. O Romantismo, do qual Hegel e Nietzsche bebem em Hölderlin, não permite sucumbir aos ditames da moral kantiana e sua forma jurídica e legalista, buscando no exemplo de Jesus a vivificação dos mandamentos mortos por uma certa compreensão da lei judaica, bem como o destino do Cristianismo, que é o mundo moderno. Ou seja, necessita enfrentar o destino, agindo com amor e reconciliando aquilo que se mostra separado, como estranho diante do real e existente.

O Romantismo Alemão é um movimento que está para além de toda e qualquer determinação do estabelecimento de conceitos fixos e imutáveis. É, por isso, o movimento do incerto, inusitado, do anelo, do ideal. Hegel e Nietzsche, ao seguirem essa esteira de pensamento, empreendem uma crítica acirrada ao Cristianismo em seu aspecto moral, apoiados no tema do porvir que extraem do Romantismo de Hölderlin. Para tal, fazem originar suas críticas de uma fenomenologia do seu fundador, a gênese do próprio Jesus histórico. Nela percebem uma figura que não se deixa cristalizar, dependendo-se a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) em sua fenomenologia. Os noventa e um anos que separam as redações do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* e o *Anticristo*, não impedem a percepção de que ambos são formados pela mesma tradição: o Cristianismo protestante, emitindo críticas semelhantes. No entanto, se em Hegel temos os inícios destas críticas, em

Nietzsche temos a sua consumação. Pergunta-se, contudo, em que pontos se apóiam tais críticas?

2.1.3 Karl Löwith e a clássica aproximação entre Hegel e Nietzsche

O que está em jogo, nesta crítica, no fundo, é uma questão antropológica que muito bem lembra Karl Löwith, referindo-se “[...] àquela humanidade, a qual o Cristianismo tem produzido em sociedade”⁸⁶. Com a crescente secularização o Cristianismo começa a desaparecer e, com este, a própria noção de ser humano produzida como imagem e semelhança de Deus. O ateísmo, por isso, traz consequências a nível antropológico, e que exerce, na concepção moderna do protestantismo, pela supressão das mediações históricas, responsabilidade crucial. Karl Löwith mostra o desafio de encarar a figura do humano, influenciado pela conotação cristã protestante. Para esta, o ser humano é corrompido pelo pecado em sua essência, o que o leva a uma dependência radical de Deus através de sua fé em Jesus Cristo, único mediador, capaz de revestir esse ser humano pecador com o manto da graça. Por essa razão, segundo Löwith, já não se consegue mais reconhecer o humano, senão como alguém totalmente determinado pelo modelo cristão da justificação divina submetido às críticas mais duras. Contudo, por outro lado, se formos seguir as reflexões de Heinrich Heine, a posição de subserviência é muito mais forte no Catolicismo, em virtude de inúmeras fórmulas dogmáticas às quais o fiel é submetido; logo, o Protestantismo, segundo Heine, contribuiria para a liberdade do fiel ao ensinar a partir de uma prática de vida contida nos relatos da Escritura. A exegese é, assim, entregue à capacidade racional de cada indivíduo, de modo a fundar “[...] o grande império do espírito, o império do sentimento religioso [...] da pureza e da moral verdadeira que não pode ser ensinada por meio de fórmulas dogmáticas, mas apenas por meio de imagens e exemplos.”⁸⁷ Com isso, em sua versão protestante, o Cristianismo estaria contribuindo para a liberdade de pensamento, tal como Hegel tem enfatizado. Assim, tanto o Catolicismo, por valorizar as mediações históricas pode ser prejudicial quando se cristaliza em fórmulas dogmáticas autoritárias, como o Protestantismo, ao centrar-se no texto da Escritura, se torna arbitrário ao fazer delas um veículo de submissão direta a uma divindade estranha, portanto a uma redução biblicista⁸⁸. Seja como dogma ou como estranhamento, a lei positiva tem-se manifestado no Cristianismo católico e protestante, aproximando as críticas de Hegel e Nietzsche. Por essa razão, a “[...] filosofia crítica da

⁸⁶ Cf. LÖWITH, 1988, p. 409

⁸⁷ Cf. HEINE, 2010, p. 281

⁸⁸ Cf. KÜNG, 1962, p. 137

religião cristã tem, nos dezenove séculos, tomado seu início de Hegel e encontrado um fim em Nietzsche⁸⁹.” Da crítica ao Cristianismo que se depreende de ambos os autores se mostra um retorno e uma valorização da figura histórica de Jesus que, ao afirmar a vida, se eleva para além das determinações da lei e da doutrina. É aquela vida vivida na sua mais pura imediatidade; é o ser puro que, tomado em sua imediatidade é o nada, e assim, na união entre estes opostos, o ser e o nada resultam no devir⁹⁰; o que basicamente caracteriza a vida, que é movimento, de modo a transparecer o humano pelo seu ethos singular, sempre aberta ao todo, que anela pela eternidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Contudo, se por um lado, de acordo com a leitura de Löwith, há uma aproximação nas críticas de Hegel e Nietzsche com relação ao Cristianismo, sobretudo com relação a sua vertente moral tributária do Protestantismo, por outro, temos um distanciamento, pelo humanismo secularizante do Cristianismo que Nietzsche imputa a Hegel. Toda a reflexão hegeliana, presente em seus escritos teológicos, da encarnação de Deus no mundo, tem conduzido para a direção de se refletir sobre o ateísmo, quando a teologia se refugia na filosofia⁹¹, e faz dela a verdade, tornando divino o existencialismo, portanto divinizando o secular. A tentativa de Nietzsche em refletir sobre a concepção de mundo anticristã revela uma tentativa desesperada a fim de fugir do niilismo, daí o seu esforço em retornar ao elemento crístico, o diferencial cristão, o seu ethos singular. Contudo, retornar à cristicidade é operar uma reconciliação daquele Deus, estranho ao mundo, pela encarnação de Deus. E esta última, para Nietzsche, é vista como um problema, o da secularização do Cristianismo, da humanização de sua essência⁹² pela racionalização da fé cristã; por isso, o objeto de “[...] sua crítica não é o Cristianismo, a Igreja e a Teologia, senão sua metamorfose secular.”⁹³ Portanto, entre filosofia e teologia, se delineia uma interpretação fundada na concepção de Espírito, comum tanto ao *νοῦς* aristotélico quanto ao *λογος* joanino⁹⁴. No entanto, sem as mediações históricas o Cristianismo se esvazia, razão pela qual não se pode apartá-lo do mundo secular. O Protestantismo, por eliminar as mediações históricas, é muito mais responsável pelo ateísmo do que o Catolicismo e suas respectivas mediações históricas, conforme a proposta hegeliana. Por isso, a afirmação de Löwith de que as reflexões sobre o

⁸⁹ Cf. LÖWITH, 1988, p. 409

⁹⁰ Ser, nada e devir constituem a célula matricial para aquilo que Hegel, mais tarde, sistematizará na *Ciência da Lógica*.

⁹¹ Cf. LÖWITH, 1987, p. 468

⁹² Cf. LÖWITH, 1988, p. 462

⁹³ Ibidem

⁹⁴ Cf. LÖWITH, 1987, p. 470

ateísmo teve seu início em Hegel e seu fim em Nietzsche⁹⁵. Além de responsabilizar estes dois filósofos pelo evento secularizante, esclarece antes o fato de terem sido eles que, de maneira especial, se deram conta de tal evento, e cada um a seu modo, apresentou uma proposta de superação. Embora díspares em muitos aspectos, as propostas forjadas pela teologia filosófica de Hegel e as da filosofia anticristã de Nietzsche mantêm um núcleo comum: o acento no ethos cristão singular como prática de vida, seja no sentido da aproximação de Deus ao mundo, pela mediação entre a filosofia e a teologia, seja pela crítica à moral deontológica, em nome das inclinações vitais, um espírito que se torna livre para culminar no nada⁹⁶. O nada, aqui, entendido diz respeito a nenhuma realidade externa que se visa alcançar, pois se existisse, segundo Nietzsche, já teria sido alcançado. Por isso, é um ateísmo honesto⁹⁷, um nada que afirma a vida como instante máximo e pleno. É um ethos como maximização e plenitude da vida até o seus pontos culminantes: os *Lebenshöhepunkte*. O ethos cristão que se desloca de uma moral para centrar-se numa prática, corresponde ao ethos como maximização da vida.

O ethos singular, voltado à plenitude, possui o caráter idealista, como algo que se projeta para frente; da incerteza, como algo diante do qual nada se pode determinar e do porvir como algo diante do qual se alimenta a promessa. Assim, idealismo, incerteza, porvir e tragédia constituem, no ethos cristão, as características mais fortes a despertar o interesse de filósofos como Hegel e Nietzsche. O elemento do trágico, como aquele que em nada se fixa, afeito à luta e contraposição, de modo a se elevar para além dos polos em voga, é o que mais e melhor manifesta a vida, palavras e ensinamentos do Jesus histórico: que é a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). As informações que podemos contar a respeito de Jesus, segundo lembra Küng, nos têm vindo não apenas pela “[...] ‘palavra’ de Jesus, ‘kerigma’, ‘anúncio’ (Bultmann), mas também por seus feitos, sua luta e seu destino mortal.”⁹⁸ A vida histórica de Jesus é tomada como um todo constituído pelas suas palavras e ações, esta inspirando, com toda a sua força e vivacidade, o humano, puro e imediato, que em sua humanidade, sociabilidade, religiosidade e destino transparecem a sua singularidade ética cristã. Por essa mesma razão as críticas de Löwith à aproximação de Deus ao mundo em Jesus não podem ser consideradas como ateísmo, mas como reafirmação do destino do Cristianismo pelo viés da práxis. Hyppolite, em seus comentários a respeito da filosofia do jovem Hegel, defende a tese de que “Embora o termo ‘destino’, e, em particular, a expressão destino do

⁹⁵ Ibidem, p. 409

⁹⁶ Cf. LÖWITH, 1987, p. 471

⁹⁷ Ibidem

⁹⁸ Cf. KÜNG, 1976, p. 133

povo judeu, se encontre já nos trabalhos de Berna, é no tempo de Frankfurt que esta noção, tão fortemente inspirada no helenismo e nos trágicos gregos, desempenha um papel central na sua filosofia”⁹⁹. Nos anos de Frankfurt assistimos a uma mudança no pensamento de Hegel quanto ao Cristianismo. Se antes, em Tübingen e Berna, a moral kantiana era vista como uma solução para o problema da liberdade do ser humano, no período de Frankfurt passa a ser considerada como um obstáculo à mesma. Por essa razão, o *Espírito do Cristianismo e seu destino* “[...] ultrapassa resolutamente a filosofia kantiana por reencontrar a unidade superior da vida, a unidade profunda de Deus e do homem”¹⁰⁰. Conforme Frederik Beiser, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] é fundamentalmente o trabalho de uma religião mística, de um racionalista arrependido e convertido para o mais alto reino da experiência religiosa”¹⁰¹. O infinito passa a ser acessível apenas pela fé, a qual consiste numa experiência singular; contudo, essa experiência também inclui a razão. Tanto que, “o mais importante desenvolvimento deste período foi sua tentativa de reconciliar os reinos da filosofia e da fé. Foi durante estes anos que ele concebeu pela primeira vez sua dialética de ascendência ao absoluto”¹⁰². Essa dialética é originada por uma tensão em seu pensamento, provocado, por um lado, pela influência do misticismo de Hölderlin, e, por outro, pelo desejo de constituição de uma religião cívica no Cristianismo¹⁰³, esbarrando com o problema da legalidade do Cristianismo. Passa, então, o seu *Espírito do Cristianismo e seu Destino* a ser um trabalho de reinterpretação do Cristianismo. Ele, inclusive, reinterpreta a moral kantiana como aquela que deve dar lugar ao mais alto poder do amor, base para uma ética. A vida ética, em sua essência trágica universal, está presente na vida singular dos indivíduos. Por isso, nada escapa à dimensão trágica, como escreve Bernard Bourgeois:

Hegel determina, antes de mais nada, a essência verdadeira desta relação como presença trágica do universal no singular, pois ele situa esta essência – tragédia ética do absoluto – no todo do devir natural e espiritual deste, como seu acabamento perfeito, antes de se analisar o conteúdo, isto é, de articular entre elas a vida ética do povo e a vida ética dos indivíduos¹⁰⁴.

⁹⁹ Cf. HYPOLITE, 1983, p. 43

¹⁰⁰ Cf. KÜNG, 1973, p. 157

¹⁰¹ Cf. BEISER, 2005, p. 132

¹⁰² Ibidem, p. 135

¹⁰³ A civilidade do Cristianismo, como aquela religião que proporciona a liberdade ao ser humano é um tema que trataremos no terceiro capítulo, quando apresentaremos a atualização, concretização e reconciliação do ethos cristão ao mundo na política.

¹⁰⁴ Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 447

Na esteira dessa visão trágica da vida, Nietzsche, de acordo com a leitura de David Hoy, procura, “[...] um caminho estabelecido de vida – que foi já colapsado”¹⁰⁵. Uma ética que implica na vivência humana, tanto nas suas dimensões social e individual. Esse humano, puro e imediato, nada determinado, fixado, é aquele que deixa transparecer uma de suas disposições criativas mais básicas: a sua disposição dionisíaca. É Dionísio, o deus grego afeito a tudo o que é assimétrico, desmesurado e criador; aquele que afirma a vida mediante o que ela traz em sua mais singular imediatidade: o seu “sim”. O sim dionisíaco é a afirmação da tragédia, o devir. Por isso, a vida que se caracteriza como devir é abertura, razão pela qual nada pode permanecer estranho (*fremd*), como é o caso, de acordo com as críticas de Hegel, da positividade do Cristianismo, pelo seu fechamento em leis, regras e doutrinas.

As críticas de Hegel, por isso, levam a uma superação deste desconhecido e estranho em algo reconhecido e reconciliado em sua plenitude. Nietzsche, por sua parte, radicaliza as críticas a ponto de proclamar uma transvaloração de todos os valores, projeto esse que leva a cabo em seu *Anticristo*: logo, seja pela superação (reconciliação) dialética, seja pela transvaloração dos valores, ambos, Hegel e Nietzsche criticam o Cristianismo em seu aspecto moral, para afirmá-lo em seu aspecto ético, uma ética que fenomenologicamente se mostra como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Mas em que consiste a moral? Ela é uma exteriorização da imediatidade histórica? Há algo em que tal exteriorização possa contribuir para a afirmação da plenitude do ethos cristão? Essa dimensão da plenitude ética, assentada na crítica à moral, não seria um elo de aproximação entre Hegel e Nietzsche?

2.2 A oposição e a luta: a moral

No centro dos problemas enunciados pelo jovem Hegel está o fenômeno de uma existência histórica do homem afligido e exteriorizado; fenômeno que Hegel qualificara, mais tarde, de divisão. Marx, a respeito desta questão, ridicularizara-o sob o nome de problema da alienação, no que diz respeito à perda do reconhecimento do sujeito no produto de seu trabalho. Há alienação quando a consciência se perde e se torna incapaz de reconhecimento e de reflexão, resultando numa má exteriorização¹⁰⁶, que reflete

¹⁰⁵ Cf. HOY, 1986, p. 74

¹⁰⁶ É importante, aqui, o estabelecimento da diferença entre *Entäusserung* (exteriorização) e *Entfremdung* (alienação). A exteriorização consiste num momento dialético em que se opera o movimento de saída de si, um desdobramento, um distanciamento que deve conduzir a um retorno a si. Quando, neste movimento de saída de si, não se opera o retorno a si, permanecendo-se externo a si, há a alienação, uma má exteriorização.

[...] a experiência da alienação [...] a marca romântica da filosofia hegeliana, a faceta hipocondríaca do seu espírito. O homem romântico encontra-se com uma insuperável ‘oposição’, com uma contraposição universal. Enquanto se condensa um assunto, aparece o seu contrário. Vive, portanto, interiormente desgarrado, num estado de mal-estar provocado pelo choque, pelo “vai-vém” e pela impossibilidade de integrar¹⁰⁷.

Assim, se para Hegel a alienação exerce o papel de uma má exteriorização, Nietzsche considera a ação da moral na cultura com os mesmos efeitos da alienação. Hegel, por isso, a desmascara como produto do mundo imaginário da cultura moderna infiltrada sobretudo, na moral cristã, condenada como uma existência inautêntica, pois reduz o Cristianismo à submissão a um código individual de conduta. O conteúdo de fé no qual se crê resulta externo ao crente, ao invés de se incorporar ao ato próprio de fé. “Sua fórmula provisoriamente a mais madura, aparece no escrito intitulado *O espírito do Cristianismo e seu destino* onde está a questão de superar a alienação do destino e de reconciliar graças ao espírito de beleza”¹⁰⁸. Hegel mostra a identidade do ser religioso do homem e a forma teológica da interpretação deste ser. Por um lado, toma partido contra o sistema ortodoxo e o destrói por transformar em objeto e racionalizar o conteúdo religioso, e, por outro, justifica a religiosidade subjetiva concreta do homem no tempo, reconhecendo a sua sensibilidade frente às pretensões da inteligência. Ele procura harmonizar a religião objetiva com as necessidades religiosas reais e sua verdade subjetiva. Esta reconciliação que Hegel pretende, em torno aos polos do racional objetivo e do sensível subjetivo, passa por uma motivação estética, pois “[...] as ações religiosas são mais vazias quando lhes falta aquele espírito de beleza” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 318). Com isso, a reconciliação hegeliana não se aproximaria do espírito da tragédia nietzschiana, operada pela tensão entre os polos apolíneo e dionisíaco? A diferença entre a estética que motiva a reconciliação hegeliana e a tragédia nietzschiana está no fato de que, em Hegel, o belo se efetivar em unidade harmônica entre o ideal e o real, ao passo que, em Nietzsche, em tensão e luta entre opostos. No entanto, esses opostos não atingem a plenitude pela reflexividade da vida, mas pela afirmação dela em si mesma como pontos de unidade momentânea - *pontos culminantes de potência*. Jesus de Nazaré é uma expressão desses pontos, aquele que reconciliando o Deus estranho na história; no entanto, é apenas um momento, por ser incapaz de fugir ao destino do dilaceramento do Cristianismo.

¹⁰⁷ Cf. CANTISTA, p. 58

¹⁰⁸ Ibidem

2.2.1 O fenômeno e a tragicidade da vida

A figura histórica do Jesus de Nazaré se manifestou num cenário marcado pelo domínio da lei¹⁰⁹. O sentido da lei, na cultura judaica, é a preservação da vida, razão pela qual todo atentado contra a dignidade da vida humana tem, na lei, a sua instância defensiva. A lei é, assim, a fiel guardiã desse grande e maior dom que Deus tem posto nas mãos dos seres humanos. Se a vida é um fim, a lei é um meio para que tal fim seja alcançado. Ademais, a lei vista como fim, se torna formal, incapaz, por isso, de atingir as mediações históricas e de compreender o ser humano na sua unidade entre particular e universal.

É em meio a esse zelo exacerbado pela lei que Jesus exerce a sua atividade. Não que Ele venha abolir a lei, mas dar o seu verdadeiro sentido, elevá-la à sua plenitude¹¹⁰, que é o de ser meio para a preservação do fim, que é a vida. Portanto, Jesus opera uma maximização da vida, elevando-a a sua culminância potencial: *Lebenshöhepunkte*. Jesus transpõe a cisão do ser humano ao apresentar o mandamento objetivo à mediação subjetiva, através do universal singular que se concretiza. Ele supera os lados do embate¹¹¹, ao desvendar o sentido da lei, que é o de revelar o grande dom de Deus à humanidade: a vida, descrita como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) fonte de toda plenitude, na qual o homem romântico vai tecendo suas relações e dando continuidade à existência. Jesus dirige as críticas mais duras à lei, tornada fim em si mesma¹¹², essa que perde a razão pela qual existe: a vida. Como fim, em si mesma, a lei é positiva, distante do ser humano, frente à qual Hegel a critica como estranha. Essa mesma crítica Nietzsche endereça à lei como moral; um estranhamento da lei, do qual resulta uma similaridade nas críticas de Hegel e Nietzsche ao Cristianismo. Quais as consequências do estranhamento da lei e a moral para a vida dentro do contexto cristão?

¹⁰⁹ Lei é um termo que, do hebraico (Torah), se traduz como instrução, diretriz. De modo particular, diz respeito aos mandamentos promulgados por Javé através de Moisés no deserto do Sinai (Êxodo, 20). A lei também designa os cinco primeiros livros da Sagrada Escritura (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio).

¹¹⁰ No *Espírito do Cristianismo e seu Destino* Hegel mostra que a: “[...] unidade da inclinação com a lei, pela qual esta perde sua forma de lei; esta concordância de inclinação é o *πληρωμα* da lei. (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 325-6).

¹¹¹ Hegel mostra que a atuação de Jesus é a de realizar um movimento de negação do todo “[...] Jesus combateu não somente uma parte do destino judaico, porque ele não estava vinculado a nenhuma outra parte do mesmo, mas colocou-se contra o todo. Estava, portanto, Ele mesmo, acima [do destino] e procurou elevar o seu povo [sobre este]” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

¹¹² A lei, assim considerada, é como um vazio formalista: esquece-se o conteúdo para se ater à forma: “Jesus reagiu contra aquela lei, aquela que nós chamamos leis para as diferentes considerações, quer morais quer civis. Nesse ponto elas expressam as relações naturais dos homens na forma de mandamento, assim subsiste a confusão com respeito mesmo naquilo, quando elas se tornam objetivas por inteiro ou em parte. Lá onde as leis são unidades opostas num conceito que, portanto, os deixa como opostos, mas o conceito, ele mesmo, subsiste na oposição ao efetivo, assim ele expressa um dever. Na medida em que o conceito é feito e compreendido pelo homem, não conforme o seu conteúdo, mas conforme sua forma” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 321).

2.2.2 A tensão marcada entre vida e lei

A lei, ao se colocar contra o fim, isto é, contra a vida, cinde o ser humano, faz com que esse se depare com um estranho (*fremd*)¹¹³, que se lhe impõe, mediante a expedição de interditos, imperativos contra a expressão da plenitude da vida. A lei, por isso, restringe a vida, a cerceia, impõe fardos e a oprime, reduzindo-a a uma forma de vida moral. É um positivismo legal, alienação, do qual se depreende uma moral¹¹⁴. Em nosso percurso de mostrar a realização do destino pela liberdade humana, através da superação do positivismo religioso judaico e do mesmo no legado cristão Católico e Protestante, apontamos a prática de Jesus. Não é nossa intenção disputar uma leitura caricata de Hegel sobre o positivismo da lei judaica, tal como aquela do antisemitismo, como defende Nythamar Fernandes de Oliveira ao afirmar que: “O antisemitismo do jovem Hegel é, com efeito, precedido de vários séculos de interpretação caricata e errônea da origem do espírito do Cristianismo a partir do Judaísmo.”¹¹⁵ Pois é evidente que toda religião, ao se institucionalizar, acaba se cristalizando em um *corpus legum*, como é o caso do Cristianismo dos seguidores de Jesus e de seu legado Católico e Protestante. Embora no escrito *O Espírito do Judaísmo*, Hegel mostre, a partir das narrativas de Noé, Abrão, Moisés e os Reis, o elemento de divisão em detrimento do amor que unifica, isso, no entanto, não pode ser lido como ideologia antisemita. Pois se há uma hostilidade de Hegel para com o Judaísmo, essa é de “[...] essência filosófica, na medida em que ele vê, no espírito do Judaísmo, a antítese de seu ideal de unidade e de totalidade de homem e de humanidade.”¹¹⁶ Na prática de Jesus há uma ética que viabiliza a instituição para além de toda a instituição que se estabelece no amor minimizando o peso institucional e maximizando a prática. O amor é a prática de vida individual que se realiza em meio às relações sociais: a realização do destino pela liberdade. No entanto, o próprio Cristianismo de Jesus deita suas raízes nas promessas da tradição judaica; ou seja, a identidade cristã tem sua fonte no Judaísmo. Inclusive, as referências que Nietzsche faz ao Judaísmo, como acentua o teólogo Johann Figl¹¹⁷, têm em vista a perspectiva da fé e da doutrina cristã. Nietzsche,

¹¹³ É preciso que a lei transcenda a mera posição de interdito, o seu civilismo. Para tanto, é preciso que seja um elo de unidade entre conteúdo e forma, e não de desagregação, como vinculação a um estranho.

¹¹⁴ Enquanto ligada meramente à forma, a lei é um conceito, por isso, moral: “Na medida em que o conceito é feito e compreendido pelo homem, não conforme o seu conteúdo, mas conforme sua forma, quando [ele é observado] como conceito, a lei é moral.” (Ibidem).

¹¹⁵ Cf. OLIVEIRA, 2002, p. 93

¹¹⁶ Cf. KÜNG, 1973, p. 160

¹¹⁷ Cf. FIGL, 2007, p.145

diferente de Hegel, conheceu e aplicou a perspectiva histórico-crítica¹¹⁸ no estudo das fontes literárias vétero e neo-testamentárias, o que lhe permitiu constatar a dinâmica de continuidade entre o Judaísmo e o Cristianismo. Em sua exortação apostólica o Papa Francisco, ao falar das relações entre a tradição cristã Católica e o Judaísmo recorda que, “juntamente com eles, acreditamos no único Deus que atua na história, e acolhemos, com eles, a Palavra revelada comum.¹¹⁹” O Cristianismo, por isso, somente se constituiu graças às fontes judaicas, tornando-se uma instituição. Para criar e fazer progredir a ética da sociedade em que se afirma a dignidade humana e a liberdade de seu eu autônomo, conforme Günter Rohrmoser, “[...] segundo a opinião de Hegel, Jesus tem querido o conteúdo disto que o Cristianismo histórico tem feito de sua mensagem”¹²⁰: a vida de Jesus como objeto exclusivo da fé cristã. Também Nietzsche capta a essência do Cristianismo a partir da prática de Jesus.

Georg Lukács, embora contrário à leitura mística que Dilthey faz do jovem Hegel, percebe em seus escritos o esforço de superar a positividade da religião cristã vista como alienação para aquilo que, mais tarde, Hegel chamaria de exteriorização no desenvolvimento de sua dialética. A importância exclusiva que Hegel atribui à religião para a existência social histórica do homem se explica, exclusivamente, pela situação social e econômica europeia; por isso, mesmo que Hegel teve no (período de Frankfurt), um interesse social e não religioso, onde o desenvolvimento do primeiro depende do segundo. Hegel constatou, na lei positiva,¹²¹ um entrave nesse desenvolvimento por se caracterizar pela aplicação de regras e leis a casos particulares e segundo circunstâncias previamente determinadas, resultando numa vivência moral.

A vida moral cristã, em Hegel, é caracterizada como positivismo da fé cristã. No período de Berna, Hegel dedica um estudo ao positivismo da fé intitulado: *O positivismo da religião cristã*. Neste escrito Hegel mostra que, em última análise, é impossível fugir ao positivismo como um todo, pois toda a religião, ao se institucionalizar, acaba aderindo a um corpo legislativo. Neste sentido, mesmo que “[...] o ensinamento de Jesus em geral não seja positivo, nada quer fundar sob sua autoridade [...] porém, também contém prescrições positivas, para adquirir o agrado de Deus, tanto através de outras práticas, sentimentos e ações

¹¹⁸ A perspectiva histórico-crítica tem início no séc XIX, com teólogos expoentes da tradição protestante, e se dá em três momentos: 1. tentativa de se escrever uma vida de Jesus; 2. the New Quest, o Novo Testamento não é uma crônica da vida de Jesus e sim um anúncio do querigma; 3. the Third Quest, Jesus é situado dentro de seu contexto judeu numa dinâmica de continuidade.

¹¹⁹ Cf. FRANCISCO, 2013, p. 138

¹²⁰ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 28

¹²¹ A positividade da lei está ligada unicamente a sua funcionalidade prática: “As leis, se elas são eficazes somente como preceitos civis, são positivas, e porque elas são conforme a sua matéria semelhantes à moral.” (HEGEL, PRC, TWS, 1994, p. 190).

como através da moralidade” (HEGEL, PRC, TWS, 1994, p. 190). Dado que o ataque à moral é um tópico fundamental em nossa pesquisa, projeto que em Hegel se torna evidente em Frankfurt, pelo formalismo e rigidez da moral kantiana, essa crítica não o converte em negador de toda a moral, como ocorre em Nietzsche. Daremos ênfase às referências ao positivismo da fé no *Espírito do Cristianismo e seu destino*. No período de Frankfurt, Hegel retoma o problema do positivismo, analisando-o como um estranhamento, em que o sujeito, em sua individualidade, ao se submeter a um código individual de conduta (*fremd*), nele se exterioriza, determinando-se pelo mesmo, ocasionando o seu estranhamento, ou seja, a sua alienação (*entfremdung*). Contra a alienação presente no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Lukács diz que “este ensaio é um grande confronto com o Cristianismo¹²²”. Entende-se, com isso, que é um confronto, não com o Cristianismo como um todo, mas com um modo pelo qual o Cristianismo tem sido vivenciado, a saber, pelo determinismo da lei moral. No fundo, é o mesmo confronto que Nietzsche realiza em seu *Anticristo*, ao acusar o Cristianismo de se ter tornado anticristão. Este anticristianismo é originado da moral dos seguidores de Jesus, que minimiza a prática de vida por este inaugurada. Contudo, o responder a um propósito sempre accidental ou contingente acaba resultando em si mesmo irracional, pois o próprio Jesus, ao agir, compreende as suas razões, se estas permitem formular-se como um princípio capaz de regular o agir. Uma leitura arbitrária e caricata da lei judaica, ao se impor sobre o povo, não permite com que esses se reconheçam na lei, mas acabam por determinar-se por ela. O que aparece não é mais o sujeito, portador de uma plenitude de vida, mas apenas como mero cumpridor da lei. É na medida do cumprimento da lei que este vai adquirindo o estatuto de judeu; por isso, o que há de mais genuíno, nele se apaga, para dar espaço ao que nele é externo a ponto de determiná-lo. Esta determinação no negar o seu si mesmo, da qual resulta nada senão uma gélida conformidade servil e uma lei autoritária, repercute em uma dissolução do próprio sujeito; uma inclinação niilista e passiva diante da moral que dita normas de vida, impedindo com que ela nasca de dentro do humano, como vontade de vida.

No *Espírito do Cristianismo e seu destino* Hegel apresenta uma interpretação da história do povo judeu e da religião judaica. A seu ver, isso que tem corrompido a fé crista, se deu pela absorção da forma positiva da lei, garantindo o poder e a autoridade do Estado. Da mesma forma, Nietzsche no *Anticristo* vê a moral como a anulação de si. Assim o positivismo da lei e a moral tem, como consequência, a alienação. A teoria política de Hegel tem como meta a realização da liberdade que passa pela emergência da ordem religiosa, pela realização

¹²² Cf. LUKÁCS, 1973, p. 291

de natureza ética subjetiva; logo, a lei positiva implica, numa fé positiva. Contudo, em que consiste precisamente esse positivismo da fé?

2.2.3 O drama da positividade da fé

O que tem animado Hegel, sobretudo, em seu estudo sobre o Cristianismo é se o Cristianismo serve como religião apropriada para a modernidade, ou seja, se ele aproxima da religião dos gregos antigos, caracterizada pela proximidade que mantém entre os deuses e os humanos. Assim, de Tübingen a Frankfurt, Hegel tem operado modificações em seu pensamento, motivadas pelo estranhamento, observado tanto na alienação kantiana entre lei moral e paixões humanas, como na alienação cristã entre Deus e a humanidade. Como no kantismo, o Cristianismo acabou sucumbindo ao seu destino: o formalismo moral, não o Cristianismo de seu fundador, tal como pensa Nietzsche, mas o de seus seguidores. Na fé positiva, decorrente do positivismo da lei, frontalmente criticada pelo Jesus histórico, não há reconhecimento, senão apenas uma determinação alienante, descolada de seu próprio “si mesmo”, desencarnada e amorfa, portanto, vazia e formal, sem implicações num conteúdo concreto. Jesus superou a positividade da lei e da fé¹²³ judaica expressa através de uma religião positiva, superando o formalismo na virtude¹²⁴. A crença nessa lei está ligada a um objeto como fim em si, que não se pode questionar. Ela resulta numa moral de obediência positiva, da qual decorre um vazio formalista, em partes que se estranham a si mesmas. Pelo estranhamento das partes envolvidas, deriva-se a própria falência do projeto de humanidade, isto é, a perda dos laços que a une numa totalidade em relação: o compromisso que Hegel reconhece por parte da ética cristã, tal como Nietzsche, tem oposto a ética grega ao bem moral, uma religião da comunidade universal, mas ao mesmo tempo com consciência individual, que opõe o seu ethos a toda a moralidade positiva¹²⁵.

¹²³ É importante estabelecermos uma distinção no que toca à fé e à crença. A fé diz respeito a uma atividade emotiva, portanto muito mais ligada à religião; enquanto que a crença diz respeito a uma atividade cognitiva, portanto muito mais próxima à verdade filosófica. Assim, Hegel vê a crença cristã como um momento para se atingir o topo que corresponde ao estágio filosófico. Portanto, para que isso aconteça é necessário que o estágio religioso não se torne uma verdade acabada, positiva, mas aberta. Por isso, a dimensão própria da fé, que implica em sentimentos e emoções não pode se cristalizar em leis e normas fixas. “A fé é um conhecimento do espírito através do espírito, uma sensação do infinito no outro [...] a fé é apenas possível se no crente há um elemento divino o qual redescobre a si mesmo como natureza própria, no qual acredita” (ORMISTON, 2004, p. 19).

¹²⁴ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 336

¹²⁵ Na medida em que lei e inclinação estão em oposição, se instaura a moral, em que “[...] lei e inclinação ainda ocorrem como particulares, como opostos e porque ela poderia ser facilmente entendida como um apoio da disposição moral.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326).

Na aporia que Hegel procura superar através da positividade e da objetividade no *Espírito do Cristianismo e seu destino*, Lukács a vê como um testemunho de profunda crise. Frente a isso, Hegel procura, no plano político e social, resolver as contradições do homem moderno e de sua cultura. Para Lukács, Hegel estava tão tomado pelos problemas sociais de sua época que não se deteve nas questões da mística religiosa. Sob esse ponto de vista, discordamos de Lukács, pois o jovem Hegel reflete o problema da religião, enquanto instituição importante a influenciar os destinos da vida social e econômica. Mesmo que Hegel tenha como meta discutir os problemas sociais, estes passam pela mística cristã, como Dilthey, que acabou tomando a forma de instituição positiva ao separar lei e inclinações.¹²⁶ Assim, as posições de Dilthey e Lukács pactuam da questão de se o espírito do Cristianismo é compatível com o novo mundo da liberdade. E para tal, este deve se apresentar não cristalizado na lei, mas como mobilidade, força, *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Pela análise da personalidade do fundador do Cristianismo, Hegel ataca o aspecto positivo que tomou conta da religião e, assim, reestabelece a religião da idade da antiguidade grega, que privilegia a dimensão da comunidade, vive vida livre e unificada e não petrificada em um individualismo, típico do fenômeno da modernidade, expressa, em termos de religião, no Protestantismo. Nesse, a ética é reduzida à moral como um código individual de conduta. Em sua incursão pelo Cristianismo, Hegel tem, como *background*, o Protestantismo, do qual faz parte. Ele mesmo fora egresso do seminário preparatório para pastores, em Tübingen e teve a intenção de tomar o Protestantismo como a religião da modernidade. Contudo, se, por um lado, o Protestantismo acentua a liberdade do fiel em sua relação direta com Deus, por outro lado, em tal relação, as mediações históricas passam a ser excluídas e, com elas, também, a liberdade. O que passa efetivamente a valer na teologia luterana é o primado do indivíduo fiel e sua relação iluminada pela graça de Cristo, único mediador com Deus. A fé que daí se deriva é alimentada pela Escritura. Diante disso, para Hegel, sem as mediações históricas, o Cristianismo passa a operar através de um legalismo vazio: um pietismo desencarnado, difundido entre os reformadores religiosos e que se dá pela redução do caminho do fiel a Deus apenas pela fé: uma fé sem mediações históricas, portanto positiva. A lei passa a ser encarada como adesão do fiel pura e exclusivamente pela fé. Com isso, mais uma vez, aparece o elemento do estranhamento da lei, como algo descolado da realidade, sem infusão na história. O legalismo, inaugurado pela adesão da fé do fiel diretamente com Deus, o coloca numa posição de um ser que se submete a leis que sequer ele mesmo conhece, e

¹²⁶ HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326.

sobre elas não possui nenhum controle. Nietzsche acusa o espírito do Protestantismo por operar um retorno ao espírito apolíneo, o espírito da lei, da ordem e da moderação dos instintos. O Protestantismo combate a mundanização da modernidade, através de um ataque ao: “[...] grande Sim a todas as coisas belas, elevadas, ousadas! ...”(NIETZSCHE, AC, KSA, § 61, 1999, p. 251). Ou seja, seguindo a mentalidade protestante, não se admitem as mediações históricas, senão apenas o vínculo do fiel diretamente com Deus, que unicamente justifica a humanidade pela morte de seu filho na cruz, daí a ênfase da teologia da cruz e a negação do mundo em nome de um além. A expressão *Reino de Deus* perde a sua conotação de totalidade reconciliada que é força que se depreende da própria pessoa de Jesus para assumir a de um código de leis positivas espiritualizadas: esse código revela cansaço, fraqueza, negação da vida¹²⁷. No entanto, em sua compreensão, o Cristianismo é uma religião do coração, e que, na sua versão protestante, acabou tornando-se uma religião do dever, da lei. O Cristianismo é, no seu sentido mais genuíno, uma experiência de vida, “[...] a experiência “vida”, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala, apenas, do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é sua palavra para o que é mais íntimo” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 32, 1999, p. 204).

Apesar de suas críticas ao Cristianismo da lei, do qual decorre um modo de vida moral, Nietzsche revela-se como um homem de fé, profundamente preocupado com o seu destino. Conforme ele afirma no princípio de seu *Anticristo*: “Tornamo-nos sombrios, chamaram-nos de fatalistas. Nosso *fatum* [fado, destino] – era a plenitude da tensão, a contenção das forças. Éramos ávidos de relâmpagos e atos, ficávamos o mais longe possível da felicidade dos fracos da ‘resignação’” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 01, 1999, p. 169). O Cristianismo que Nietzsche assume não é aquele da resignação, mas o da plenitude de vida: *Lebensfülle*, que é tensão como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) a atingir os *Lebenshöhepunkte*. Se assim não fosse, não teria posto como centro de suas críticas o mesmo Cristianismo, com tudo o que isso demanda. Refletir sobre o espírito do Cristianismo tem sido a meta principal de Nietzsche, de cuja reflexão emanasse o Cristianismo em sua genuinidade, como uma prática de vida, e não um conjunto de leis e uma teologia especulativa. Também Hegel, segundo John W. Burbidge, “[...] não define religião em termos de doutrinas ou crenças somente; a religião incorpora muito mais: ela inclui práticas religiosas – o imediato

¹²⁷ Para Nietzsche, o Cristianismo, ao se afirmar como um modelo institucional baseado na autoridade, revela a franqueza: “O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o Cristianismo... (NIETZSCHE, AC, KSA, § 02, 1999, p. 170).

do sentimento, e a prática pública do culto”¹²⁸. Foi esta prática de vida, implicada numa dimensão de totalidade da vida, que ele mesmo veio inaugurar, “[...] apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1999, p. 211). O Cristianismo inspirado na prática de Jesus consiste numa verdade que, para além de teórica e contemplativa é, como na concepção grega, operativa¹²⁹. A prática concreta de Jesus confere o elemento crístico a todo cristão, sua vida, morte e destino, para além da casuística moral e da lei. É no conjunto da pessoa e do destino de Jesus que se compreende o sentido do ethos cristão, “[...] a reconciliação no amor. A reconciliação do destino no amor.¹³⁰” É com este Cristianismo genuíno da prática de Jesus que Nietzsche se mostra simpático, razão pela qual já em uma carta à Heinrich Köseliz, em agosto de 1881, diz: “Eu seria um homem muito melhor se tivesse tomado o Cristianismo mais a sério” (NIETZSCHE, CR, KSA, 1981, p. 179). Aquela mesma ambiguidade vivida no contexto de Jesus pelo acento à lei moral em detrimento da vida e suas inclinações, também Hegel e Nietzsche vivenciaram no contexto do Romantismo ao oporem-se à razão do esclarecimento. O acento na moral é diametralmente oposto ao verdadeiro espírito do Cristianismo, razão pela qual “Nietzsche nunca deixou de respeitar aquele sincero e ‘genuíno Cristianismo’, que ele considerou possível em todos os tempos”.¹³¹ Jesus é um modelo que não pode ser copiado, mas um protótipo a ser concretizado em diferentes tempos, lugares e pessoas: “O que ele é, revela-se no que faz.¹³²” A práxis de vida apontada por Jesus concentra palavra, ação e destino. Esse Cristianismo sincero e genuíno é a prática de vida que não se fixa na lei que deriva de uma fé positiva, sem mediações, mas ultrapassa a positividade a fim de que apareça o humano em sua plenitude mediada pelas inclinações instintivas, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) para o alcance da culminância potencial. A crítica ao positivismo da fé cristã culmina no resgate da uma prática de vida cristã genuína. Qual seria, contudo, o ponto de encontro nas críticas de Hegel e Nietzsche a esse positivismo?

2.2.4 A crítica à lei moral estranha: um elo entre Hegel e Nietzsche

Essa dimensão da lei, da qual se depreende uma moral, é um ponto comum nas críticas de Hegel e de Nietzsche, seja da moral vista como o momento dialético da exteriorização pelo

¹²⁸ Cf. BURBIDGE, 1992, p. 142

¹²⁹ Cf. KÜNG, 1976, p. 356

¹³⁰ Ibidem, 1973, p. 166

¹³¹ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 37

¹³² Cf. KÜNG, 1976, p. 479

deparar-se com o estranho, a lei¹³³, seja pela lei entendida como aquela instância autoritária e opressiva que põe o indivíduo na posição de passividade e subserviência¹³⁴. Hegel e Nietzsche, como lembra Reinier Franciscus Beerling, se colocam distantes da moral cristã, vista por ambos como uma ficção a julgar o mundo¹³⁵. Por essa razão tocam o sino que anuncia a morte da moral; Hegel, em nome da reconciliação que se constitui como momento da atualidade da vida em plenitude, e Nietzsche pelos pontos culminantes de vida, como instantes da tensão trágica¹³⁶. Embora Nietzsche dirija a Hegel críticas duras no que toca a toda a forma de historicismo e idealismo, nos quais combate a noção de finalidade, contudo, no que diz respeito ao Cristianismo ambos comungam da mesma crítica: o distanciamento do verdadeiro espírito cristão no destino que o Cristianismo assume. Ora, o destino cristão¹³⁷, que cabe a cada um assumir é aquele que o próprio fundador do Cristianismo assumiu; não como algo estranho, uma lei positiva, mas um fato no qual se reconhece e se é acolhido com amor. O estranhamento da positividade da lei é superado com a morte de Deus, ou melhor, de uma imagem moral de Deus, seu distanciamento. Embora muitos insistam em interpretar essa morte de Deus a partir do evento da encarnação, ao assumir a condição humana, Deus já teria deixado de ser Deus. A expressão “morte de Deus” foi criada por Hegel antes mesmo de Nietzsche e Feuerbach. Fazendo isso, Hegel se coloca dentro da grande tradição cristã; pois enfatiza, pela encarnação de Deus no mundo, o Cristo Total. Franco Riccio concorda que “[...] o anúncio da morte de Deus temporaliza o complexo dinâmico do movimento e da conexão em relação a um ‘poder’ externo que promove a ‘antítese’”¹³⁸. É uma absoluta independência com relação à autoridade externa, seja ela Deus ou o Mestre¹³⁹, o que implica em luta e oposição. Esta famosa expressão: “[...] Deus está morto – torna instável o tornar-se ‘sem fundamentos’, elevando para o nível de partículas elementares”¹⁴⁰. Desta oposição vai-se deslumbrando um mundo cada vez mais vasto, que tem o abismo como fundamento. Logo, se o abismo passa a ser o fundamento, aquela adesão cristã ao edifício sistemático conceitual do idealismo metafísico conceitual sob a noção de Ser é destronada. Portanto, tal fundamento longe

¹³³ Hegel apresenta a reação de Jesus frente à lei positiva. “Sobre esta maneira poder-se-ia esperar que Jesus se colocasse contra a positividade do mandamento moral, contra a legalidade, [...] cada mandamento, na verdade, anuncia-se como um estranho” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p.322-3).

¹³⁴ Nietzsche vê no Cristianismo o atentado contra a humanidade, precisamente pela inoculação da culpa. “A noção de culpa e castigo, toda a ‘ordem moral do mundo’ foi fundada *contra* a ciência – *contra* a desligamento do homem em relação ao sacerdote ...” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1999, p. 228).

¹³⁵ Cf. BEERLING, 1961, p. 240.

¹³⁶ Ibidem, p. 246

¹³⁷ O tema do destino, muito caro aos autores românticos, não é determinismo, mas ao contrário abertura. Tanto Hegel como Nietzsche são influenciados por Hölderlin, que derivou o destino da tragédia grega. (Cf. INWOOD, 1997, p. 137).

¹³⁸ Cf. RICCIO, 2004, p. 66

¹³⁹ Cf. ALDRED, 2004, p. 05

¹⁴⁰ Cf. RICCIO, 2004, p. 71

de ser cristalizado, é sempre uma suprema transformação consignada sob a imagem da inocência reconciliadora da criança, uma *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) para se atingir algo, que é a plenitude diante da qual se pensa Deus fora daquelas categorias tradicionais. Assim, a compreensão moral de Deus é condição de existência e desenvolvimento da dialética, tal como a figura de Apolo para a configuração da tragédia; contudo, tanto a moral como Apolo devem ser ultrapassados, seja pela reconciliação dialética, seja pela transvaloração trágica. Com isso preservamos o princípio da afirmação da diferença, fundamental na leitura tanto dialética como trágica. Alguns filósofos, como Max Horkheimer e Theodor Adorno têm, segundo Elliot Jurist “[...] apresentado relutância a aceitar Hegel e Nietzsche como opostos. Do lado da teoria crítica [...] inclusive [...] argumentam que Nietzsche foi um dos poucos que, depois de Hegel, reconheceu a dialética do esclarecimento [...] Filósofos da linha francesa, como Georges Bataille, dizem que há [...] ligação orgânica entre Hegel e Nietzsche”¹⁴¹. Pela dialética, Nietzsche apresenta diversos temas de seu pensamento, o que já fora apontado por Belkiss Silveira Barbuy:

No fundo, ele, que tão acirradamente combateu o hegelianismo, punha mais do que qualquer outro, a dialética hegeliana em prática. E, se para nós, hoje, se torna mais clara e compreensível essa atitude; Nietzsche não a explicou a ninguém, viveu-a como quem coloca sobre o rosto uma possível máscara. Existe assim também, todo um processo dialético na posição de Nietzsche frente ao Cristianismo; [...] vencido por sua atitude deliberadamente hostil a todos os quadros do Cristianismo cultural e histórico; não se deu a síntese da oposição conscientemente assumida e, por isso, é este um dos aspectos de seu pensamento mais difíceis de serem analisados¹⁴².

Essa dialética hegeliana que se apresenta na forma como Nietzsche expõe diversos temas de seu pensamento, de modo especial na tragédia, se dá pela confluência das disposições artísticas, dionisíaca e apolínea. O terceiro momento, que é o da síntese, é o mais problemático, porque não há reconciliação estática, mas luta contínua, ou seja, uma síntese momentânea aberta à transvaloração de todos os valores: em pontos culminantes de potência.

Nietzsche compreendeu a aproximação dualista e simbólica pela semântica da tragédia grega, através das divindades Apolo e Dionísio, o que o jovem Hegel já, por seu lado, operou em termos de superação dos limites da ideia de racionalidade¹⁴³. Assim, para Hegel, a razão

¹⁴¹ Cf. JURIST, 2000, p. 4-5

¹⁴² Cf. BARBUY, 2005, p 123-124

¹⁴³ Viriato Soromenho-Marques, em sua pesquisa a respeito das possíveis aproximações entre Hegel e Nietzsche, afirma que aquela aproximação semântica nietzschiana com os gregos antigos já fora compreendida tempos antes pelo Jovem Hegel: “Nietzsche empreendeu uma abordagem dualista, simbólica para o núcleo semântico da tragédia grega antiga, consubstanciada nas entidades de Apolo e Dionísio. Foi em grande parte dependente do trabalho de Hegel, que, desde a sua juventude, lutou para superar os limites estreitos da ideia de racionalidade”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 04).

não pode se restringir àquelas categorias do entendimento, mas perpassa o ser como um todo. Tanto para Hegel como para Nietzsche a racionalidade humana não se identifica com a sua capacidade de cálculo, erro já herdado daquela confusão entre razão e entendimento, incapazes de dar o contorno do ser: a razão dialética de Hegel inverte a razão kantiana; une, assim, o que Kant separou. Da mesma forma opera Nietzsche, com as figuras de Apolo e Dionísio, que deixam de ser opostos para se tornarem duas faces de uma mesma moeda, como um todo orgânico em movimento¹⁴⁴. Hegel e Nietzsche veem, na tragédia grega, o propósito da verdade concreta que abraça a pluralidade histórica e filosófica, com um sistema concreto por considerar a vida em sua universalidade, que reconcilia a singularidade fragmentária¹⁴⁵ orgânica num todo em plenitude. Portanto, aberto a destruir para construir, “Do ser para o tornar-se, o ‘anúncio’ que traz luz para a dinâmica da natureza do universo físico e de partículas elementares. O tornar-se é explicativo, mas não físico”¹⁴⁶.

Logo, a totalidade reconciliada nas suas partes fragmentárias, conduz ao reconhecimento da lei externa como uma força hostil que obriga e cria escravidão. Essa força assume, nas críticas de Hegel e Nietzsche, a moral cristã. Ambos os autores, como foi visto, viveram o ambiente do pietismo protestante: se em Hegel temos o início de uma crítica ao Cristianismo, enquanto manifestação de uma lei positiva, expressa pela fé, da mesma forma, em Nietzsche, temos uma radicalização daquelas críticas. Ambas as críticas, portanto, atacam um ponto comum: a lei positiva, de cuja vivência se deriva uma moral. O Cristianismo, compreendido como estranho, exterior, ou seja, como lei moral, é no fundo uma compreensão que designa um ponto comum: a maneira despótica e autoritária com que o mesmo tem conduzido o destino dos indivíduos. Ao invés de se acolher de maneira inclusiva todo o fato, utiliza-se este como um contraponto à existência, resultando a exterioridade alienada, a

¹⁴³ O termo “plenitude”, dentro do contexto romântico, é utilizado para expressar uma postura holística. Sob tal postura se trata a parte e o todo, de modo e se perceber uma interconexão entre ambas, a parte remete ao todo e o todo à parte.

¹⁴⁴ Viriato Soromenho-Marques, ainda, a respeito da tragédia grega como vínculo entre Hegel e Nietzsche, afirma: “Hegel radicalmente inverte a tese kantiana sobre o destino da razão dialética. Em vez de kantiana negativa de autodisciplina contra o perigo de ilusão e fantasia, Hegel deu um sentido amplo, positivo para ambos os objetos e métodos da razão dialética. Sublinhe-se que, no mesmo sentido, a relação entre as duas principais figuras nietzschianas (Gestalten), Apolo e Dionísio, foi desenvolvido de uma forma muito semelhante ao utilizado na dialética hegeliana, afirmando que Apolo e Dionísio não eram noções opostas propensas à exclusão mútua”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 04).

¹⁴⁵ Assim, em Hegel assistimos a uma verdadeira revolução no que diz respeito à transição do ser para o tornar-se: “A revolução introduzida pela dialética hegeliana foi a mudança radical de Ser para o Tornar-se. Mas, no final, os conceitos utilizados para expressar o movimento temporal do Ser como Werden se cristalizou e se paralisou nos sonhos do absoluto em suas diversas faces. As criações ideais do sistema de Hegel tornaram-se concretas, formas universais que foram consideradas para ter mais vida do que as entidades abstratas universais da experiência singular e fragmentária dos seres humanos concretos”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 08).

¹⁴⁶ Cf. RICCIO, 2004, p. 71

fraqueza, a doença e a resignação. Ambas essas posturas veiculadas pela lei, põem a filosofia moral de Hegel e Nietzsche em comum acordo: um projeto de crítica ao Cristianismo. Com isso, fazem emergir aquilo que se lhe corresponde, de fato – o de ser uma prática de vida, uma religião do coração, que é a vida expressa em sua plenitude¹⁴⁷, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Assim, Hegel e Nietzsche defendem o Cristianismo autêntico, que se caracteriza como religião do coração, como plenitude da existência. A superação dialética de contradições conduziria a essa plenitude da existência, ou tal plenitude somente é conquistada pela transvaloração dos valores, ou seja, pela dissolução da moral?

2.3 A superação das contradições no destino: a dissolução trágica, isto é, o porvir

O momento da superação de contradições é aquele que, inevitavelmente, acontece pelo movimento de retorno a si, como auto-reflexão: é nesse momento que o espírito, de uma posição de exterioridade opera o movimento de retorno, e neste se auto-reflete¹⁴⁸. Pela reflexão se supera e guarda, num nível superior, as contradições vividas no momento anterior; assim, tais contradições vividas, longe de serem negadas, se elevam a um nível superior, pelo reconhecimento e auto-reflexão. “A essa função conservante, pelo triunfo sobre a separação, Hegel chama *Aufhebung*. Este conceito significa, por um lado, a supressão da separação entre tese e antítese, e, por outro, a conservação relevante que cumpre a síntese, porque assume, e não permite que fiquem para trás os momentos anteriores”¹⁴⁹, isto é, atinge um patamar superior em direção à plenitude, pelo alcance geral em uma unidade composta de contradições. Por essa razão, mediante a plenitude, “[...] se compreende a vida como a unidade das contradições e, no amor, se encontra a palavra para esta unidade”¹⁵⁰. É o todo que se dá como alcance efetivo que abrange a plenitude vital, é a vida que atinge a culminância de sua *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

¹⁴⁷ O termo “plenitude”, dentro do contexto romântico, é utilizado para expressar uma postura holística. Sob tal postura se trata a parte e o todo, de modo a se perceber uma interconexão entre ambas: a parte remete ao todo e o todo à parte.

¹⁴⁸ Esta expressão: auto-reflexão, Hegel utiliza, de maneira mais explícita, no período maduro de sua obra; no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, a expressão utilizada é supracumir, reconciliação, amor, que, no fundo, têm o mesmo significado, conforme acompanhamos nesta passagem: “[...] o espírito de reconciliabilidade, pelo contrário, [é] em si sem disposição hostil, que se esforça por supracumir a hostilidade do outro”. (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 328).

¹⁴⁹ Cf. CANTISTA, p. 60

¹⁵⁰ Cf. DILTHEY, 1961, p. 108

2.3.1 O destino como lugar da reconciliação

Neste sentimento de plenitude vital, a lei, como destino, não é mais encarada como estranha (*fremd*), mas como reconhecida, e, por isso, assumida em sua realidade efetiva. “A lei não pode ser reconciliada, porque persiste sempre nela sua terrível majestade. O destino, ao contrário, pode ser reconciliado; ele é um separado que pode ser suprimido pela unificação¹⁵¹.” Da observância desta lei, compreendida enquanto destino, enquanto plenitude vital, não se deriva mais uma vida moral, mas uma vida ética. Aquilo que, no indivíduo, era externo a ele, como um ‘não’, passa a ser ‘sim’: a afirmação da plenitude cósmica e vital. Tal plenitude carrega as marcas da diferenciação e da oposição, porém não como oposição, mas como superação dialética da mesma.

O Espírito do Cristianismo e seu destino é um fragmento com acento na subjetividade em sua reconciliação e superação de sua divisão. Superada a positividade, a religião cristã alcança a integralidade da natureza humana. Em Hegel identificamos uma similaridade entre a sua posição com relação à positividade moderna e a posição de Jesus frente ao Judaísmo. *O espírito do Cristianismo e seu destino* é de importância decisiva para a filosofia de Hegel, pois nele, segundo Allen Wood, se manifesta “[...] a polêmica contra a positividade, a auto-alienação da religião dos hebreus, mas também dirige a mesma crítica contra a moralidade kantiana¹⁵²”, por outro lado, anuncia o amor cristão, que é a reconciliação do ser reunido pelo conceito e que realiza, de maneira imediata, na subjetividade humana, a experiência religiosa. Do Judaísmo se origina a lei e é desse mesmo que se origina a harmonia da vida unificada através do judeu Jesus de Nazaré. Para Hegel, o Cristianismo só se entende pelo Judaísmo, na história do destino judeu. Assim como no Judaísmo que tem a unidade como seu espírito, também o Cristianismo comunga com aquele seu destino, a sedução por forças estranhas¹⁵³ - o que o torna novamente moral. “Os judeus são, para Hegel, um povo rebelde a toda vida política, que tem renunciado levar uma existência política propriamente constituída na liberdade¹⁵⁴.” Sua renúncia a se unir a outros povos, a viver a totalidade, tal como os gregos antigos, preferindo a particularidade, fez deles um povo do legalismo moral individual. A crítica do individualismo judeu lida por Hegel e interpretada por Rohrmoser não se justifica a partir do *modus vivendi* judeu atual, porque os judeus têm preferido viver aceitos dentro de pátrias difentes a constituírem uma nação judia. Urge, por isso, a necessidade de se superar,

¹⁵¹ Cf. BRITO, 2004, p. 21

¹⁵² Cf. WOOD, 1990, p. 128

¹⁵³ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 274.

¹⁵⁴ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 47

não só uma determinada forma de individualismo, mas sobretudo, uma visão errônea sobre o individualismo judeu mediante a reconciliação dialética.

Superar dialeticamente não é destruir, ou desconstruir, mas assumir, elevar e guardar num nível superior do conceito. Assim, de estranha, tal posição passa a ser reconhecida como contradição e não destituída de sua natureza de contradição: da efetividade dionisíaca se dá, num segundo momento, a negatividade apolínea e, num terceiro, a sua superação no trágico. O trágico consiste na confluência de ambas as disposições artísticas fundamentais do ser humano, a saber, a dionisíaca e a apolínea, que o próprio Nietzsche reconhece em seu *Nascimento da Tragédia*¹⁵⁵. Impressiona sobremaneira que o *filósofo dançarino*¹⁵⁶ do Romantismo Alemão opere dialeticamente em inúmeros temas que se depreendem de sua filosofia, apesar de suas críticas mais agudas ao hegelianismo. Em Nietzsche há um anseio pela totalidade, e, por isso, como refere Houlgate: “Como Hegel, Nietzsche acredita que as coisas são o que elas são em relação com as outras coisas [...], ambos acreditam que ‘não há coisas sem outras coisas’ e que as coisas não permanecem sozinhas puramente por si mesmas”¹⁵⁷. Por essa razão, a oposição que existe tanto na incipiente dialética hegeliana como na tragédia nietzschiana são bastante similares. Ambos abordam as coisas em sua totalidade englobante e relacional; sua filosofia é, por isso, uma filosofia de plenitude¹⁵⁸: uma plenitude imanente ao mundo e ao indivíduo na qual se alcançam instantes culminantes de força, pela expansão da vontade de potência. Neste sentido, Nietzsche se pergunta: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” (NIETZSCHE, AC, § 02, p. 11). Contudo, a força (potência) e a vontade de potência constituem-se em momentos que se diluem e que retornam eternamente ao seu estado anterior, como pontos culminantes de potência¹⁵⁹, como instantes que se dissolvem

¹⁵⁵ Nietzsche constata na tragédia um remédio para toda a debilidade, resignação e cansaço da vida: “[...] ele entendeu a tragédia como purgativo. De fato, com base no instinto da vida se deveria buscar um remédio para esse doentio e perigoso acúmulo de compaixão” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 07, 1999, p. 174)

¹⁵⁶ A expressão *filósofo dançarino* já está convencionada entre os estudiosos de Nietzsche; através dela quer se enfatizar o aspecto da mobilidade e da multiplicidade perspectivística, aliados ao estilo aforismático que caracterizam a sua escrita e o seu pensamento.

¹⁵⁷ Cf. HOULGATE, 2006, p. 345. Embora Houlgate, como grande pesquisador das relações entre Hegel e Nietzsche, apresente esta aproximação há, no entanto, um distanciamento entre os mesmos que ele mesmo pontua: “Nietzsche retém uma concepção abstrata da coisa em si mesma por afirmar que o conceito é uma mera ficção. Hegel, em contraste, desenvolve uma alternativa, uma concepção mais complexa da mesma com base na qual ele argui que as coisas desfrutam de um caráter intrínseco de si mesmas, em muitas de suas relações com outras coisas”. (Ibidem).

¹⁵⁸ Esta característica, como já foi assinalado, marca o período romântico.

¹⁵⁹ Esta expressão é sumamente importante em nossa pesquisa. Através dela, como adiante veremos, vamos aproximar a culminância do sistema dialético de Hegel com a culminância da tensão orgânica em Nietzsche. Pontos culminantes de potência *Macht-Höhepunkte*, faz parte da literatura nietzschiana do período da redação do *Anticristo*. É o conjunto de escritos denominado *Fragmentos Póstumos*. Através deste conceito, Nietzsche, pretende mostrar que a força não se cristaliza, mas está a todo momento em tensão constante. No

tragicamente. Hegel, em seus fragmentos da juventude, concebe a superação dialética como algo sempre em movimento, ou seja, a cada reconciliação nascem novas tensões internas que superam e guardam os momentos anteriores num recriar constante pela capacidade anímica, instintiva e trágica. Muito embora o pensamento de Hegel esteja mais inclinado a uma concepção lógica e sistemática e o de Nietzsche a uma concepção organicista, biológica e naturalista, ambos concordam sob o aspecto de constituírem uma ética como um todo em plenitude pela superação da lei moral estranha.

Nesse sentido, Hegel reconhece na existência judaica a consciência infeliz, pois a sua tragédia não é uma tragédia grega que procede do destino que acolhe a plenitude pelo amor, mas é, ao contrário, uma tragédia provocada pelo determinismo da lei, da qual resulta nada, senão o desgosto. O destino dos judeus é semelhante ao de Macbeth¹⁶⁰, que ultrapassa os limites da própria natureza e se ata aos seres estrangeiros, se devota a eles para ser, no fim, abandonado por eles. A partir de Abraão, o estrangeiro na terra, aquele que em nome do abstrato universal procede a uma exclusão das diferenças, culminando na legislação de Moisés, os judeus se comparam ao destino de Macbeth. Eles não quiseram se reconciliar com o destino, não quiseram amar, mas se aferraram à observância da lei que fixa a divisão e recusa conhecer seu ser, pelo devotamento a um Deus desconhecido. Esta crítica não se justifica de todo, pois, o devotamento judeu ao Deus único já, por si, é um combate frontal a toda uma possível divisão legal. Logo, contra uma suposta divisão legal judaica, segundo Willian Henry Walsh “[...] toda a vida de Jesus foi um protesto, e Hegel procede a uma exposição do ensinamento dos Evangelhos com o objetivo principal de apresentar como Jesus supera o legalismo”¹⁶¹. Jesus se reconciliou com o destino que se desprezava. Nele, a consciência de culpa que decorre da cisão da vida é superada mediante a ética do amor. “Quando assim tomada, a culpa [*Schuld*] decorre da cisão da unidade da vida que pode, contudo, ser refeita. Ao trazer tal perspectiva à origem do Cristianismo, Hegel faz coincidi-lo com a gênese da dialética. O destino no *Espírito do Cristianismo e seu destino* é ilustrado com uma tragédia: Macbeth”¹⁶². Ele reconhece, mesmo no destino, existir uma parte, que

máximo, tais forças se constituem enquanto pontos culminantes, mas que são apenas instantes. “Deus como momento culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], KSA, 1999, p. 343).

¹⁶⁰ Para tipificar o destino judeu, Hegel (ECD, TWS, 1994, p. 342) se inspira na tragédia de Macbeth, escrita por Shakespeare em 1603. Nesta tragédia, Macbeth, inspirado por profecias, sobe ao trono da Escócia ao custo do sangue de muitas vidas por ele provocado. Contudo, Macbeth se torna vítima de sua própria ambição ao ser abandonado por aqueles que, mediante profecias, alimentaram sua sede de poder.

¹⁶¹ Cf. WALSH, 1985, p. 19

¹⁶² Cf. PORTELA, 2009, p. 95

brota da vida, isto é, a reconciliação com o destino pelo amor. No amor aquilo que está separado existe não como separado, mas como uma unidade supra-objetiva um: “[...] sentimento de vida, união dos viventes, processo de evolução.¹⁶³” De acordo com Brito, em sua leitura de Hegel, é no amor que “[...] a vida se encontra como uma reduplicação de si mesmo e como unidade de si mesmo [...] a unificação se manifesta como um processo ternário: união não desenvolvida, formação, união desenvolvida”¹⁶⁴, para culminar na “[...] superação do formalismo pelas figuras do amor [*Liebe*] e do destino [*Schicksal*], como resultado da liberdade cristã que não encerra o homem na dominação.¹⁶⁵” A fé cristã compreende toda a riqueza da reconciliação no ethos, o que permite ao ser humano, consciente dele mesmo, ser pessoa livre e integral. Ora, uma reconciliação que não tem nesse ethos o seu centro e seu mais íntimo fundamento de realização é para o mesmo, segundo o ideal de Hegel, uma contradição com o seu próprio conceito; por isso, a superação das divisões responsáveis pelo individualismo legalista, aproxima os projetos filosóficos hegeliano e nietzschiano. Contudo, enquanto em Hegel, pela superação dialética, se busca uma reconciliação, uma unidade, em Nietzsche, esta unidade assume a forma de pontos culminantes de potência, ou seja, unidades fugidias de força, abertas à plenitude do instante. Como em Jesus, a reconciliação e os pontos culminantes de potência se unem em torno do projeto de crítica à moral legalista pela abertura à plenitude da vida como uma ética do amor?

2.3.2 Jesus, modelo de reconciliação no amor

Jesus acolheu a vida como expressão da plenitude da sua existência. A vida é expressão máxima do “[...] instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*. Onde falta a vontade de poder, há declínio” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 06, p. 13). A vida é a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que se eleva aos seus cumes mais elevados, como *Lebenshöhepunkte*. Douglas Smith, ao referir-se à leitura que Walter Kaufmann faz sobre a vontade de potência, diz que “[...] essa auto-superação da vontade parece dualista porque aparentemente envolve duas forças. Mas, se essas duas forças são consideradas como manifestações de uma mais simples e fundamental força de auto-superação da vontade – isso torna possível ler Nietzsche como um monista dialético¹⁶⁶.” À diferença de Hegel, Nietzsche não nomeia esse terceiro momento que se depreende da luta entre os opostos; esse se

¹⁶³ Cf. KÜNG, 1973, p. 163

¹⁶⁴ Cf. BRITO, 2004, p. 19

¹⁶⁵ Cf. PORTELA, 2009, p. 95

¹⁶⁶ Cf. SMITH, 1996, p. 2-3

aproxima mais a um instante de força resultante de polos externos opostos. Em Hegel esse terceiro momento, a reconciliação, nasce de dentro da superação dialética, nasce dos momentos da imediatidade e da moralidade, superando e guardando no terceiro momento: o da eticidade, aspectos dos momentos anteriores. Assim, entre a oposição dos deveres e as inclinações se encontra, nas modificações do amor e nas virtudes, a sua união¹⁶⁷. Contudo, a força fundamental de auto-superação da vontade, entendida como ponto culminante de força, se aproxima da reconciliação dialética na medida em que comunga da abertura da vida em sua plenitude pelo amor.

Hegel reconhece em Jesus, mediante a sua prática do amor, aquele que critica a moral de submissão para enfatizar, segundo Maier “[...] a verdadeira *Sittlichkeit* [...] a verdadeira moralidade para Hegel é harmonia e unificação com a lei da vida”. Essa verdadeira moralidade é a eticidade, pela qual se supera o estranhamento da moral, como algo externo e alheio ao indivíduo, a fim de se operar um retorno a ele, um reconhecimento. E tal reconhecimento tem, no externo social, um fator imprescindível. Pois são estas mediações externas, aliadas a fidelidade a si mesmo, que irão prover o reconhecimento ético e subjetivo do indivíduo. Hegel vê na fé cristã a busca de uma nova reconciliação entre Deus e o ser humano. Uma espécie de retorno àquela reconciliação do mundo grego antigo em que o cosmos era visto como uma unidade orgânica. Uma unidade que tem na força do amor a sua expressão, “[...] esse amor poderia e deveria ser não uma associação de indivíduos, mas uma associação em Deus, e somente Deus pode unir na fé, o que numa realidade se opõe” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 403). O amor é pois reconciliação que reflete a vida em plenitude, para além de uma doutrina ou lei positiva. É o amor cristão que reconcilia Deus à humanidade. Desse amor se depreende uma prática de vida individual que se concretiza no ser humano que assume o seu caráter mais próprio: o seu destino. Assumir o destino é estar aberto para acolher tudo aquilo que vier a acontecer, a vida em sua plenitude. Por isso, amar é acolher o destino através de uma disposição ativa, para além de um sentimentalismo. Aquele que ama acolhe, age, reconcilia, reconstrói do caos, cria disposições ativas e não se refugia num niilismo resignado e passivo. O amor assume ativamente a vida que atinge a cada momento pontos culminantes, atitude da qual se deriva uma ética.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 338

¹⁶⁸ A ética que se deriva do amor como disposição ativa que acolhe e reconcilia com reflexividade e liberdade, se aproxima, portanto daquele cumprimento virtuoso do ato, como afirma Aristóteles. Para Aristóteles mesmo que o agente já tenha uma disposição para o ato é preciso em primeiro lugar conforme a sua *Ética a Nicômaco*, “[...] saber o que faz; a seguir, escolher livremente o ato em questão, e escolhê-lo visando a esse mesmo ato; e, em terceiro lugar, cumpri-lo numa disposição de espírito firme e inflexível.” (ARISTÓTELES, 1105a 30-35, 1941, p. 956). E, como afirma Nicholas J. H. Dent, estas reflexões morais que enfatizam a

Em Nietzsche, o estatuto ético é alcançado não por superar e guardar numa síntese os momentos anteriores da tensão, mas em diluí-las, desconstruí-las e se instaurar das cinzas destes um novo, tal como uma nova tábua de valores, como é enunciado por Zaratustra¹⁶⁹. Se o próprio Nietzsche menciona uma nova tábua de valores, então se depreende um tipo de normatividade na ética, como um movimento que procura entender o processo de constituição da ética, para além de uma pura descrição. Não uma normatividade dura, do tipo de uma ética deontológica que tem por fundamento o dever e as normas morais, mas uma normatividade afeita à terra, ao orgânico. Uma normatividade que se depreende da tensão entre o construir e o desconstruir, movimento este do qual demanda a força, a potência que vai atingindo níveis sempre mais culminantes. Portanto, se apresenta como um projeto ético aberto, razão pela qual aquele projeto deontológico já não faz mais sentido. Há, em Nietzsche uma normatividade fraca, quase naturalizada, ligada à organicidade pulsional, na duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, que é potencialidade *Leistungsfähigkeit* a implementar sempre novos valores, e que, por isso, se mostram aplicáveis às diferentes situações que permeiam o mundo moderno em constantes transformações. São valores, portanto, que apontam para uma plenitude líquida e vital: *Lebensfülle*, pois estão, a todo instante, atingindo a culminância potencial: *Lebenshöhepunkte*, num movimento de plenitude. Este projeto ético é marcado pela ausência de referenciais fortes do pensamento clássico, mas fluidos, fugazes de modo que nada se cristaliza. É uma prática que vai de encontro àquela mesma ética como prática de vida inaugurada por Jesus de Nazaré. Pela sua prática, Jesus faz com que a vida seja realçada como o maior dos valores, que constantemente se renovam e não se deixam cristalizar por normas morais e positivas, mas se abrem à vontade de criação de um mundo da vida, que é o mundo da arte. Uma arte de viver que se apresenta como força, como uma capacidade sempre aberta, que recompõe, pelo amor, a dimensão volitiva que envolve o dever não como uma lei positiva mas como destino, o porvir: *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Assim, em Nietzsche a unidade perdida do mundo grego se dá pela arte trágica, mediante a unidade entre Apolo e Dionísio, porém uma unidade tensa, sempre aberta a acolher com amor o destino; também em Hegel a plenitude da vida é alcançada mediante a unidade da qual se deriva o amor. Logo,

virtude sobre qualquer outro escrito ulterior sobre ética: “[...] até hoje ainda não foram verdadeiramente suplantadas” (DENT, 2003, p. 763). Assim, a ética como prática de vida que se deriva do amor se aproxima da virtude: atos bons que vão se repetindo a ponto de se tornarem uma segunda natureza.

¹⁶⁹ Zaratustra é o anunciador do novo, aquele que desconstrói as concepções morais até então tidas como inalienáveis. Neste sentido, acompanhemos Nietzsche na seguinte reflexão: “Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobretudo do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 54, 1999, p. 236).

tanto Hegel como Nietzsche acreditam que formas inteiras de vida só alcançam sua meta na medida em que mantêm lealdade a si; na medida em que acreditam na capacidade da força da vontade e do amor, e que, em última análise, se constituem ambas numa experiência artística¹⁷⁰. Nesta, a fé se apresenta como aquela disposição unitiva, aquela lealdade cultivada a si mesmo e ao mundo; é, por isso, garantia da singularidade e do estatuto ético. Esta dimensão de lealdade ao mundo da vida, compreendido em seu aspecto organicista, faz de Nietzsche um predecessor do Naturalismo, tal como entende Robert Pippin, ao enfatizar que “[...] o perspectivismo epistemológico de Nietzsche, [e] seu ataque à instituição da moralidade em favor de uma ética naturalística”¹⁷¹. Essa ética Naturalista está ligada ao estabelecimento de um *modus vitae* não pautado de acordo com princípios metafísicos ou sobrenaturais, mas ao mundo da natureza, da vida e da história. E para ilustrar melhor as implicações das teses de Nietzsche para o que virá a ser chamado de Naturalismo trazemos esta importante referência de Richard Schacht, para quem:

O tipo de Naturalismo de Nietzsche, assim como seu tipo de filosofia, toma como seu ponto de partida o que ele resume na expressão “a morte de Deus” — isto é, o fim da plausibilidade, não só da ideia judaico-cristã de Deus, mas também de qualquer modalidade religiosa, metafísica ou moralmente imaginada de realidade “superior” ou “mais verdadeira” que seja subjacente ou transcendente ao mundo no qual nos encontramos e vivemos nossas vidas. Este tipo de Naturalismo procede segundo a suposição de que a modalidade de mundo em que consiste “este mundo” — “o mundo da vida, da natureza e da história.”¹⁷²

Este mundo em que consiste a vida, a natureza e a história é o mundo da plenitude vital, portanto, da unidade reconciliada, da unidade existencial como *individuum* e não *dividuum*, portanto, não sedimentado em leis e normas morais externas, mas em suas próprias normas orgânicas de funcionamento; de onde resulta um naturalismo descritivo. O Naturalismo de Nietzsche é uma modalidade de Naturalismo atento às diferentes formas de descrição¹⁷³ das ciências naturais, aliado, contudo, a algum nível de intervenção normativa. Para utilizar as palavras de Roy Jackson, vemos que “[...] nossa moralidade pode ser baseada, em algum sentido, em nossa natureza que é referida como Naturalismo ético¹⁷⁴.” Consiste, contudo, num Naturalismo mitigado, pois ao relacionar-se com a normatividade, não se reduz

¹⁷⁰ Conforme a leitura de Erick Calheiros de Lima: “Hegel compreende que a unificação é experimentada no sentimento amoroso, experiência que se faz representar (também artisticamente) pela faculdade imaginativa e sua união peculiar do sentimento e da razão” (LIMA, 2008, p. 96).

¹⁷¹ Cf. PIPPIN, 2006, p. xiii

¹⁷² Cf. SCHACHT, 2011, p. 47-8

¹⁷³ Ibidem, p. 72-3

¹⁷⁴ Cf. JACKSON, 2008, p. 56

a normas e regras ditadas pela razão, nem pelas leis da natureza; qual é, então, o modelo ético que resulta da relação entre a normatividade e o Naturalismo?

2.3.3 A relação entre a normatividade e o Naturalismo como expressão de um ethos de reconciliação

No *Espírito do Cristianismo e seu Destino* Hegel procura resgatar o sentido comunitário do ponto de vista ético a partir do conceito de amor, como uma crítica à moral deontológica. Permanece, no entanto, uma normatividade aliada ao Naturalismo, implícito na relação orgânica da parte ao todo, oriundo das inclinações humanas. Por isso, ao aproximar o Naturalismo, que nas palavras de Pippin “[...] apresenta porque as pessoas fazem isto ou aquilo, acreditam nisto ou naquilo”¹⁷⁵, portanto próximo à concepção genealógica de Nietzsche, e o normativismo que “[...] apresenta o que deve ser feito e/ou acreditado”¹⁷⁶, resulta, por um lado, num Naturalismo em transformação e, por outro, numa normatividade mitigada. Assim, pelo enlace entre Naturalismo e normatividade se depreende a ética que salvaguarda “[...] uma constante e irredutível natureza normativa”¹⁷⁷, portanto, a vida em seus diferentes aspectos, aberta à plenitude é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) e a cada instante atinge pontos culminantes. Tal culminância inclui o todo, não um todo como um ponto final, mas um ponto que, a cada instante, promove outros sucessivamente. Por não admitir que a dimensão das inclinações, com seu caráter patológico, não ser menos digna que as dimensões racionais, abre a possibilidade de aproximação com o vitalismo organicista de Nietzsche. A moral distancia-se do formalismo vazio e aproxima-se da prática que se traduz não como a dominação do inteligível sobre o sensível, mas do cumprimento espontâneo do dever que unifica razão e inclinações. Hegel alimenta para com o Cristianismo um pessimismo por esse impedir com que se solidifique aquela dimensão da comunidade que usufrui de uma vida livre e unificada, típica dos gregos antigos. Assim, o Cristianismo aliado à influência da modernidade, promove uma vivência individualista da religião, de modo que a ética é reduzida à moral, com um código individual de conduta.

Da crítica da moral deontológica de Frankfurt resulta uma ética de unificação pelo amor: o ethos cristão. Jesus desenvolve uma tentativa de, mediante a ética do amor, tornar desnecessária a moral legalista, contudo acaba encontrando limites na sociedade, que não é capaz de fugir ao destino do dilaceramento, da divisão. O destino do Cristianismo acaba

¹⁷⁵ Cf. PIPPIN, p. 07

¹⁷⁶ Ibidem

¹⁷⁷ Ibidem, p. 16

sendo o mundo moderno com suas divisões. A proposta da ética cristã é a de unificar pelo amor Deus e o ser humano, sendo o divino compreendido de maneira imanente, o que implica numa vivência no universo que supera o paradigma legal-coercitivo em nome de um caráter genuinamente ético antropológico, ou orgânico e espontâneo e a estrutura pulsional e individual como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). No amor, a obrigação não tem sentido de sujeição, mas de compromisso com a unidade total da vida, uma plenitude viva, intersubjetiva e potencial.

Contudo, tanto a superação dialética hegeliana, como dialética aberta, e a desconstrução trágica nietzschiana¹⁷⁸ não constituem caminhos tão abissalmente distantes, pois concordam num ponto comum, que é o centro de nossa pesquisa: a crítica à moral cristã, seja como estranha, ou como doença da cultura para a instauração do ethos da afirmação da plenitude da vida que atinge seus pontos culminantes, pela quebra da blindagem racionalista dualista. Com isso, este indivíduo ético é uma totalidade auto-reflexiva; na medida em que reflete sobre si, se auto-afirma. Pippin aproxima a auto-superação nietzschiana com a auto-suprassunção hegeliana quando fala de uma

[...] teoria sobre a fragilidade histórica de todas as normas humanas, a inevitabilidade não justamente de um tipo de crescimento e morte orgânicos, mas de um processo de auto minar que muitas vezes soa como seguramente hegeliana. Isto é, este fato histórico para normas que requerem o tipo de reconhecimento e resistência que Nietzsche elogia quando ele discute a auto-superação. De fato, algumas das referências traduzidas como auto-superação estão, realmente, para o famoso termo hegeliano de arte ‘Selbstaufhebung’ [auto-suprassunção]¹⁷⁹.

Auto superação e auto suprassunção, bem como a reconciliação corroboram para a constituição de uma plenitude ética, ou seja, uma prática de vida voltada ao serviço da liberdade. Entende-se que tanto a auto-superação como a reconciliação estão ligados a uma concepção organicista, no entanto, a auto-superação diz respeito a um processo que nunca pára de retornar sobre si mesmo (eterno retorno), enquanto que a reconciliação diz respeito às partes desse mesmo organismo em processo de cooperação. A *Aufhebung* de Hegel é esse movimento do imediato para o mediato em que se preserva e se ultrapassa; no entanto, apesar de Nietzsche se distanciar dessa transcendência, ele leva em consideração a análise de conceitos herdados do passado, tal como Hegel analisa o conceito de educação (*Bildung*) no

¹⁷⁸ Diante da luta entre a força da contemplação das idéias abstratas e o ímpeto da corrente concreta da existência, Hegel, na visão de Nietzsche, acaba por repousar na calma das águas metafísicas que atravessaram os mares do pós-niilismo.

¹⁷⁹ Cf. PIPPIN, 2006, p. 114

Espírito do Cristianismo e seu destino que foi retomado pelo Cristianismo¹⁸⁰. Assim, seja como organismo que continuamente se auto supera, ou como cooperação entre suas partes constituintes, é traço comum a derivação da existência de uma totalidade orgânica em movimento e abertura como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que representa uma forma de vida como plenitude: uma plenitude ética e vital, como reconciliação com o destino. “Esta reconciliação não é também nem a destruição ou supressão de um estranho, nem uma contradição entre consciência de seu si mesmo e a diversidade esperada de apresentação de si em um outro” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 345). Em Nietzsche, tal plenitude ética é uma pluralidade anímica, que reflete a “[...] verdade e a *crença* de que algo seja verdadeiro: dois mundos de interesse completamente distintos, quase *opostos* – chega-se, a um e a outro, por caminhos essencialmente diversos” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 23, 1999, p. 190).

Em Hegel, a idéia de indivíduo ético inspira uma coesão lógico-sistêmica, e em Nietzsche, uma caoticidade assistêmica. Desse modo, por mais antípoda que possam parecer as leituras hegelianas e nietzchianas, há, ao mesmo tempo, um ponto comum: o elemento ético que supera o dualismo, herdeiro de uma cultura moral. A aspiração que ambos os autores têm ao todo como plenitude, demonstra a busca de ultrapassamento da blindagem formalista vazia e dual para uma abertura vital em plenitude, *Lebensfülle*, e que, a todo o momento, atinge pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Com essa metáfora mostramos o instinto de potência para além da vida que se cristaliza em leis, normas e dogmas; expressamos o desejo de viver a “[...] reconciliação no amor e na plenitude da vida” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354), o que implica em vivê-la no topo da montanha, num momento dentro do movimento dialético, mas um “momento culminante” (NIETZSCHE, FP, KSA, Outono, 1887-9, 1999, p. 343). O caminho desta aspiração ao todo é notadamente diferenciado em ambos os autores: ou pela superação e reconciliação dialética ou pela transvaloração dos valores potenciada pelas forças instintivas. O ethos, que desta aspiração ao todo se depreende, vai de uma auto-reflexão constitutiva a uma tensão diluitiva. É importante notar que, neste segundo, apesar de toda a desconstrução, nele implicada, persiste ainda algo como um resíduo necessário a mover tal processo tensional. Com isso, cai aquela blindagem, típica de um modelo racional dualista, para lhe conferir mobilidade e flexibilidade. Esta aspiração ao todo, pela acolhida do destino como fato inevitável, se depreende diante da figura histórica de Jesus, que assume a totalidade da existência histórica, que é o destino do

¹⁸⁰ Cf. JURIST, 2000, p. 54-5

Cristianismo. Ele inclui os lados que compõem a convulsão, tanto da moral prescritiva¹⁸¹ dos senhores da lei, como da moral utilitária¹⁸² do povo em geral, para levar a um movimento de supressão de ambas as formas de moral reducionista, de modo a se alcançar um universalismo ético, que é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Habermas responde ao problema da ética, baseado em princípios universais do tipo kantiano (normatividade forte). A idéia de Habermas é a de abraçar um universalismo ético sem cair num relativismo moral ou cultural, a fim de se responder aos problemas práticos que envolvem as práticas sociais, intersubjetivas e culturais. É pela forma de vida – *Lebensform* – que se constitui o mundo da vida – *Lebenswelt*. As formas de vida catalizam e revitalizam o mundo da vida, pois acentuam os aspectos da eticidade e da organicidade. Pela normatividade, estas formas de vida são institucionalizadas. Habermas, em seu projeto do agir comunicativo, articula a autonomia moral kantiana à reformulação discursivo-intersubjetiva. O universal racional do mundo da vida e sua normatividade, contudo, não são comprometidos, dentro de uma visão romântica, assentada na visão de plenitude de vida fatalmente destinada a atingir em diferentes momentos pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. A vida em seu todo, incluindo as normas e as inclinações, liga a pluralidade das formas orgânicas e éticas de vida ao mundo da vida compreendido pela racionalidade que perpassa o todo, que a cada momento atinge não apenas um “[...] ponto culminante, senão pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], KSA, 1999, p. 343). Assegura-se, assim, a autonomia moral com um conteúdo normativo, porém uma normatividade aberta (fraca). Torna-se aberta porque, ao se aproximar da visão romântica, colhe os aspectos da organicidade, própria do Naturalismo. É, pois um Naturalismo fraco, em transformação, no dizer de Prinz, frente ao “Pessimismo de Nietzsche para com a moralidade corrente e seu otimismo para com a moralidade natural”¹⁸³, que escapa ao reducionismo tanto de uma normatividade ditada pelas leis de uma metaética, como do fisicalismo. Tal Naturalismo abre para uma dimensão social (Hegel) com um corte no mundo

¹⁸¹ A moral prescritiva é aquela que dita as normas que pautam a vida, tanto na sua dimensão social como na dimensão individual. Os judeus possuem a sua lei, a *torá*, baseada na lei do talião, a lei do “olho por olho dente por dente”. Diante deste endeusamento da lei, cabe nada senão o seu cumprimento estrito, sem se perguntar sequer pelo seu sentido. Um exemplo desta inflexibilidade da lei judaica é o de não se trabalhar em dia de sábado, nem que seja para salvar alguma vida (Lc 6,9, THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 106).

¹⁸² A moral utilitária é aquela que movia o povo a justificar o seu seguimento de Jesus. Seguiam-no multidões movidas pelos sinais e prodígios que realizava, como foi o caso do povo procurar Jesus por causa do milagre da multiplicação dos pães (Jo 6, 25-29, THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 158).

¹⁸³ Cf. PRINZ, 2007, p. 243

das inclinações vitais (Nietzsche)¹⁸⁴. A dimensão de plenitude da vida rompe com as estruturas cristalizadoras e absolutizadoras, responsáveis pela constituição de estruturas sociais necessárias, para a instauração de estruturas sistêmicas: potenciais, múltiplas e recíprocas. Essas estruturas se afirmam e se consolidam no espaço orgânico da vida, permeado por formas lingüístico-lógicas, que atingem pontos culminantes de potência. A culminância da potência se dá em pontos que, a todo o instante, estão em processo de transformação orgânica; é, por isso, um Naturalismo em transformação, e que encontra, no conceito de pontos culminantes de vida – *Lebenshöhepunkte*, a sua expressão mais acabada. A vida, compreendida em sua totalidade, é o elo que une tanto o mundo da vida – *Lebenswelt*, que compreende a cultura, a comunidade, a pessoa, como a forma de vida – *Lebensform*, a vida ética e a natureza humana, a razão e as inclinações, o que proporciona às estruturas da vida social conjugar flexibilidade e organicidade; numa palavra, se constitui a plenitude da vida, a *Lebensfülle*, a singularidade ética. Tal singularidade vigora na cultura cristã, a partir do todo da vida que se assume: o destino de se atingir, a cada momento, pontos culminantes – *Lebenshöhepunkte*, e se faz com disposição jubilosa e reconciliadora pelo amor, que é “[...] o gênio mais elevado da reconciliabilidade” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 327). Assim, num primeiro momento, Jesus parte da imediatidade histórica sem se determinar por nada; num segundo, se opõe à positividade da lei, para, num terceiro, suprassumir numa totalidade os momentos anteriores e atingir pontos culminantes. Jesus opera um movimento de inclusão que implica no reconhecimento auto-reflexivo do destino. Desse reconhecimento auto-reflexivo nasce a normatividade que conduz a lei ao seu sentido pleno tal como atesta o Sermão da Montanha¹⁸⁵; este, longe de ser uma ética legalista rigorista, bem como aquilo que muitos têm atribuído como a “lei de Cristo”¹⁸⁶, exprime antes tudo aquilo que não pode ser matéria de regulamentação legal: a vida em sua plenitude. Hegel tem, com isso, a intenção de, mediante o exemplo e a vida de Jesus de Nazaré, restaurar o ser humano em sua totalidade. Ele pretende instaurar, por isso, uma ética que envolva o todo do ser humano reconciliado em sua razão e inclinações. Esse, no fundo, é um projeto que se estende pela filosofia inteira de Hegel: o da reconciliação entre o natural e o espiritual. O natural está para com o espiritual na

¹⁸⁴ Os estudos de aproximação entre Hegel e Nietzsche, no que diz respeito à ética, nos fazem também tomar parte nas sendas dos filósofos da teoria crítica, que têm o intuito de introduzir uma ponte entre a tradição filosófica e as Ciências Sociais.

¹⁸⁵ Direcionada imediatamente contra as leis, mostra-se no Sermão da Montanha o espírito supremo de Jesus sobre a moralidade que, um entre vários exemplos das leis, é uma tentativa exitosa de comportar as leis, a forma das leis, que não prega respeito pelas mesmas, porém indica aquilo que as preenche, mas suprassume enquanto leis e, portanto, é algo superior contra a obediência das mesmas e as torna prescindíveis (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 324).

¹⁸⁶ Cf. KÜNG, 1976, p. 209

relação de um imediato para com um mediato respectivamente, de modo que o espírito resulta do desenvolvimento do natural. Nesse sentido, Hegel parece dar primazia ao espiritual sobre o natural, e é essa uma das razões, segundo Jurist, de sua distância de Nietzsche, que, por sua vez, privilegia o natural e vê no Cristianismo um movimento de recusa ao mesmo¹⁸⁷. Diferente, pois, daquilo que foi a prática de Jesus, como revela o Sermão da Montanha.

Jesus suprassume a lei na forma de um imperativo ao proclamar bem-aventurados os que a cumprem; ele não se opõe à lei em si mesma, mas à sua desespiritualização, que não permite enxergar o ser humano em sua totalidade e plenitude. Com isso, centra-se não na lei em si, mas na sua prática. Hegel mostra Jesus como aquele que supera, pelo ultrapassamento da rigidez da lei e do positivismo da fé, a moral para assumir uma ética do amor. No amor, consciência e destino se reconciliam numa prática, e conseqüentemente todas as oposições buscam sua superação. “A oposição dos deveres e das inclinações encontra-se nas modificações do amor e nas virtudes sua união” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 338). Erick Lima diz a esse respeito que o “Amor é, para Hegel e ‘seu’ Jesus, algo acima daquela oposição que caracteriza a moral, é o sentimento subjetivo e intersubjetivo da unificação, onde as leis não são mais cumpridas mais por compulsão, mas pela intensão espontânea.”¹⁸⁸ Esse aspecto da religião do amor, como plenitude, nos aproxima da leitura que Nietzsche faz do Cristianismo como religião do coração. O Cristianismo, para Nietzsche, não pode ser um cumprimento de leis, da qual decorre uma forma de vida moral, mas por ela estar situada no mundo orgânico da vida, encarnada em Jesus de Nazaré. É uma religião que segue os ditames do coração.

A vida do redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha necessidade de mais nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração. Acerto de contas com toda a doutrina judaica de penitência e reconciliação; sabe que apenas com a *prática* de vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um filho de Deus (NIETZSCHE, AC, KSA, § 33, 1999, p. 205).

Hegel e Nietzsche se mostram estar de acordo nesse aspecto do Cristianismo como religião do amor. E, com isso, reconhecem o aspecto de totalidade e plenitude que tal religião demanda. Contudo, em Hegel há uma totalidade reconciliada, ou seja, um retorno sobre si como outro dele mesmo, como auto-reflexão, reconhecimento. Em Nietzsche há uma totalidade em luta, de forma que, na contraposição constante, vai-se alcançando pontos culminantes de potência, como ápice daquela oposição. Em Hegel, o amor é dialético, é amor

¹⁸⁷ Cf. JURIST, 2000, p. 51

¹⁸⁸ LIMA, 2014, p. 13

ao outro, como outro de mim mesmo, portanto é um amor inclusivo; em Nietzsche, o amor mostra-se como independente do outro, uma realidade plenificada no instante do indivíduo. É, portanto, exclusivo. Neste sentido, a dimensão do amor no Cristianismo é vista por Hegel como totalidade reconciliada e por Nietzsche como pontos culminantes de potência. No entanto, seja na totalidade reconciliada, como nos pontos culminantes da potência, permanecem os aspectos da fugacidade e da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), aspectos essenciais na ética cristã, resultantes da relação entre normatividade e Naturalismo. Assim, os pontos culminantes de potência são pontos que duram apenas momentos para, no processo de luta constante, abrir a possibilidade de novos confrontos de onde resultam novos pontos culminantes de potência, num criar e recriar constante, que faz com que as consequências lógicas do amor sejam possibilidades de ação. A potência que resulta deste confronto com o outro, respondendo em grande parte de nossos sentimentos morais, é motivação para a ação. Prinz, em sua fundamentação da moralidade, em que conjuga a normatividade e o Naturalismo diz que “os sentimentos morais servem um número importante de funções; e uma delas é a de que os sentimentos morais atuam como uma chave importante para a *motivação*”¹⁸⁹; nesse sentido, o motor da ação tem, no amor, responsável pelos sentimentos, o seu ingrediente principal. Não é sentimentalismo, mas anelo à plenitude, que reflete a prática de vida cristã singular, o ethos cristão. Contudo, como o amor opera a reconciliação entre moral e emoções? Nesta reconciliação, qual a expressão fenomênica do ethos cristão compreendido como *Lebenshöhepunkte*?

2.3.4 O ethos cristão e sua expressão fenomênica nos *Lebenshöhepunkte* como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade)

O Cristianismo, como religião do coração, apresentado por Nietzsche, é aquele que promove a afirmação de si mesmo¹⁹⁰: aquele que, através de um fazer, de uma prática cristã, faz nascer a normatividade. É o Cristianismo do tornar-se o que se é, não daqueles que se dizem cristãos em sua crença, porém não em sua prática; mas aqueles que fazem, de suas práticas, um Cristianismo convicto. Com isso, o ataque de Nietzsche reside não no que é

¹⁸⁹ Cf. PRINZ, 2007, p. 306

¹⁹⁰ Em Nietzsche, contrariamente àquilo que se pensa, permanece um espírito cristão, pois “[...] o Cristianismo autêntico e original sempre será possível ... Não uma fé, mas um fazer, sobretudo um não-fazer-muitas-coisas, um *ser* de outro modo... [...] O ‘cristão’, isso que há dois milênios se chama cristão, não passa de um mal-entendido psicológico de si mesmo. [...] uma religião não só depende de erros, mas inventiva e até genial *apenas* em erros nocivos, que envenenem a vida e o coração” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1999, p. 211-12).

cristão em si, mas num tipo determinado de piedade e amor ao próximo, aquele que provoca o ressentimento. Nietzsche se comporta mais como psicólogo, já que muitas de suas questões filosóficas giram em torno de um estado de mente que se esconde por trás de uma fachada cristã¹⁹¹, a fim de, a partir de uma purificação daquilo que é doente e fraco, se apresente o que é genuinamente sadio e forte. É essa força, entusiasmo e coragem que movem o cristianismo autêntico, da prática, pronto a enfrentar sempre novos desafios em direção ao alcance de novos pontos culminantes de potência para se constituir a plenitude da vida¹⁹² triunfante¹⁹³. Dentro de uma perspectiva cristã, enfatizada por Nietzsche, não há um telos, um fim, uma meta, entendidos num sentido de fixidez, já que nada há de externo ao indivíduo que exerça sobre ele alguma força de mando, ou qualquer forma de autoridade ou submissão. A recusa de Nietzsche a uma teleologia o leva a aproximar-se de uma forma de conhecimento com objetivo prático¹⁹⁴: a partir da própria experiência de vida, como o foi a prática de Jesus. De modo particular no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] Hegel proclamou a superioridade do ensinamento moral de Jesus (cujo princípio foi o amor como expressão da vida) sobre a moralidade kantiana que ensina a submissão das inclinações e da sensibilidade pela razão e pela lei moral”¹⁹⁵. Assim, um Cristianismo como prática de vida está bem distante daquele da moral estranha e externa ao indivíduo. Não é um Cristianismo ditado pelo estranho, mas vivido e experienciado pelo próprio indivíduo, como totalidade plena de possibilidades. Nietzsche, ao modo de um romântico que ressalta uma filosofia da vida, prolonga a crítica da filosofia ocidental. Tanto na plenificação trasvalorada do indivíduo nietzschiano como na plenificação reconciliada hegeliana nos deparamos com uma manifestação ética do indivíduo, que se constitui a partir de si mesmo como autoafirmação. Neste sentido, o externo deixa de ser externo para, pelo desdobramento dialético, se constituir como plenitude de vida: *Lebensfülle*.

O ethos que se depreende das perspectivas hegelianas e nietzschianas concordam sobre o fato de que não é o exterior que determina o indivíduo, mas é ele mesmo que, ao deparar-se com o estranhamento de si no exterior, se reconhece como si, mediando aquilo que é não-si. Assim, embora em ambas as perspectivas o exterior deva ser ou superado ou desconstruído, em Hegel este é apenas um momento dialético: um momento do processo; ao passo que, em Nietzsche, não é momento, mas obstáculo, erro, defeito, doença que deve ser

¹⁹¹ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 371

¹⁹² Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354

¹⁹³ Cf. NIETZSCHE, CG, KSA, § 1999, p. 619

¹⁹⁴ Cf. GRILIC, 1973, p. 70

¹⁹⁵ Cf. LONGHENESSE, 2007, p. 165

destruído, a fim de que se alcance pontos mais culminantes de potência. Nesta culminância o indivíduo deve afirmar-se a si como si mesmo. Em ambos, tanto na perspectiva da superação dialética como na da desconstrução, está implicada a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), abertura à plenitude, a plenitude ética, que é a plenitude da vida *Lebensfülle* em constante movimento a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Um projeto ético que se estabelece como maximização da vida e que na fenomenologia, como unidade e duplicidade imediatas, é descrito como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). A potência perpassa o mundo inteiro da vida, através das relações que se estabelecem entre os agentes envolvidos, constituindo uma plenitude ética. O mundo ético é o palco da tragédia, onde se realiza a unidade da vida pelo amor, que é reconciliação, “[...] o palco da tragédia é a eticidade (*Sittlichkeit*) cuja forma originária foi concebida na antiguidade”¹⁹⁶. Na tragédia a vida é compreendida como auto-organização e não como sujeição a um transcendente abstrato e estranho. Com isso se inaugura a ordem ética que vigora na comunidade de vida social particular (*Sittlichkeit*). Nesta vida social está presente a relação de sujeitos como mediação da reflexão subjetiva, não em forma de postulados morais, mas de ações práticas socialmente compartilhadas.

Em ambos os autores, Hegel e Nietzsche, a base fenomenológica desta afirmação de si como indivíduo se encontra no Cristianismo, na própria pessoa de seu fundador: Jesus Cristo. Aquele que ensina a amar os inimigos para além de um mero cumprimento da lei. Aquele que ensina a viver, mediante uma prática de vida, o que só Ele mesmo viveu; e assim cada um que assimila o seu ensinamento muito além de uma mera reprodução ou imitação, é uma prática singular recriada e atualizada. O ethos, em Jesus, é *Leistungsfähigkeit*, uma explosão da plenitude da afirmação de si, da plenitude da afirmação da vida *Lebensfülle* no qual o todo se reconcilia pela acolhida jubilosa e afirmativa de sempre novos pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Em Jesus, “[...] sua essência não é nada estranha, senão encontrada em Deus” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 375), em Jesus, Deus é “[...] momento culminante” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [9], 1999, p. 343). Acolher o todo jubilosamente é afirmar-se a si mesmo, bem como o destino que demanda deste; um destino não encarado como estranho, mas como conhecido e como possibilidade, em que não deixa de estar incluída a tragicidade. Por isso, é um destino entretecido pelo trágico, tal como viveu o fundador do Cristianismo ao assumir a morte iminente. E o fez não simplesmente como um cumprimento de regras e leis, mas com convicção e afirmação plena do todo que é o seu si mesmo: o

¹⁹⁶ Cf. PORTELA, 2009, p. 96

mundo ético. “O mundo ético é, então, substância e calma: seu devir é sua ulterior atualização das próprias potências. Toda a ação na eticidade imediata da bela vida substancial helênica é regida pelo costume e dita o momento em que a singularidade se reconhece e realiza na universalidade”¹⁹⁷. A vida ética é uma vida de inclusão, de unidade, de modo a nada permanecer estranho e alheio, mas conhecido e reconciliado num todo, onde o indivíduo é reintegrado. Terry Pinckard apresenta essa mesma vida ética como completude da vida moral. O bem ético, segundo ele “[...] é oposto ao bem abstrato da moralidade. Isto consiste nos bens sociais que orientam e tornam efetivo e real, o tipo de individualismo que a moralidade pressupõe. Isto constitui a orientação para o todo da vida, não uma parte dela”¹⁹⁸. A eticidade expressa a unidade entre o subjetivo e o objetivo, nomos e ethos, inclinação e lei. A ética cristã é, assim, a prática do amor e da vida, e por isso é prática da reconciliação que revela o espírito do Cristianismo a partir da própria pessoa de Jesus, e por ser pessoa não está ligada a uma lei ou a um Deus estranho. O específico do cristianismo, como lembra Küng¹⁹⁹, é o de considerar Jesus Cristo como critério último na relação humana com Deus. Jesus “[...] não é nenhum princípio, nem intencionalidade, nem pólo evolutivo, mas uma pessoa muito determinada, inconfundível e inegável.”²⁰⁰ A partir de Jesus, o Cristianismo por Ele fundado, se faz pessoa com uma prática original que se apresenta com a consigna de Reino de Deus. Não que essa humanização da essência do Cristianismo, como lembra Löwith²⁰¹, seja secularização, mas um espírito que reconcilia a própria tragédia e o destino, e com isso não permite com que Deus desapareça da história. Logo, como o trágico e o destino sempre deixam a possibilidade de algo a reconciliar, ou seja, Deus ao revelar-se, ao mesmo tempo se mantém mistério, salvaguardando a abertura da vida, sempre a realizar novos momentos de reconciliação que se expressam como instantes que atingem pontos culminantes.

Realizada esta breve incursão fenomenológica do ethos cristão em Hegel e Nietzsche, foi possível extrair um elemento comum: que é o da vida, como *Leistungsfähigkeit*, portanto como abertura à plenitude, *Lebensfülle*, destinada a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, como afirmação de si, para além da fixação dos ditames de um externo e estranho, da moral. Portanto, na vida que atinge a maximização da potência temos abertura que nos permite desconstruir a moral e abrir a possibilidade de um projeto ético na pessoa de Jesus e sua prática que valoriza todas as inclinações humanas, como em alimentar as

¹⁹⁷ Ibidem

¹⁹⁸ Cf. PINKARD, 2012, p. 143

¹⁹⁹ Cf. KÜNG, 1976, p. 103

²⁰⁰ Ibidem, p. 105

²⁰¹ Cf. LÖWITH, 1988, p. 462

multidões pela multiplicação dos pães²⁰². Jesus trata o ser humano na sua totalidade, e é como totalidade que ele incentiva a uma prática de vida singular. Daqui se depreende o fato de que o específico e próprio do Cristianismo “[...] está em considerar a esse Jesus como decisiva e última instância, como critério final para o homem naquelas suas diferentes dimensões.²⁰³” Em sendo Jesus o critério último do Cristianismo, sua mensagem se traduz na singularidade²⁰⁴ de vida que se depreende de sua própria vida e prática. Ao finalizarmos este primeiro capítulo já obtivemos parte da resposta proposta na introdução: de que o Cristianismo, vivido na imediatidade e singularidade da vida de Jesus, corresponde ao espírito cristão (Hegel)²⁰⁵, a uma prática (Nietzsche)²⁰⁶. Por não ser a nada determinado, é imediato, portanto livre, mostrando-se assim capaz de agir, como potencialidade (Leistungsfähigkeit). Jesus, na compreensão de Hegel, é superior aos profetas, pois Ele, na condição de humanidade, conforme Denis Rosenfield, afirma “[...] ‘ser’ Deus, por ser imanente ao mundo, pelo Absoluto ter-se apresentado, encarnado, na imediatidade do mundo.²⁰⁷” Ao Jesus afirmar que é Deus, estabelece mediação; e todas as mediações que opera se expressam em sua prática, que é o seu destino, o seu ethos; tais mediações ocorrem a partir de sua imediatidade fenomênica, a partir de seu aparecimento em meio ao turbilhão da última crise, vivida entre a comunidade judaica, quando Jesus apresenta um não fazer muitas coisas, mas um ser de outro modo. Com isso, Jesus realça sua integridade em uma prática, e nessa integridade, por mais simpatética que possa parecer, age e mostra a sua força, sua potencialidade (Leistungsfähigkeit). No entanto, o destino do Cristianismo, ao se guiar pela moral, trai o seu projeto original, baseado numa prática de vida, traduzida pelo amor. Ao tomar como ponto de partida da reflexão filosófica em torno ao ethos, a realidade mais indeterminada e imediata, Hegel se aproxima de Nietzsche que, em torno ao seu aforismo mais famoso, que é o da morte de Deus, estabelece uma verdadeira transvaloração dos valores, ou seja, um combate a todos aqueles valores “sobrenaturais”, os dogmas, as leis e normas morais, que se pretenderam fixos na cultura ocidental. Por isso, seguindo as reflexões de Pippin, Nietzsche leva a afirmar o destino, com uma disposição ativa, como algo aberto²⁰⁸. Logo, o Cristianismo, seguindo as sendas hegelianas e nietzschianas, se caracteriza como uma comunicação existencial entre Deus e o ser humano, onde a vida é entendida como uma fé existencial ocupando papel

²⁰² Cf. Mt 14,15-20, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 29).

²⁰³ Cf. KÜNG, 1976, p. 102

²⁰⁴ Ibidem, p. 94

²⁰⁵ Cf. *Der Geist des Christentums* (O espírito do Cristianismo), (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

²⁰⁶ Cf. *Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess* (É a prática o que ele deixou para a humanidade) (Nietzsche, AC § 35, KSA, 1999, p. 207).

²⁰⁷ Cf. ROSENFELD, 2013, p. 51

²⁰⁸ Cf. PIPPIN, 2006, p. 116-7

fundamental. Contudo, a dimensão especulativa também está presente, embora não de maneira exclusiva. Por isso, no próximo capítulo, vamos verificar a influência da especulação através das implicações de uma lógica sobre esse aspecto fenomenológico do ethos cristão como a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Esse, aspecto, em sua imediatidade, tende, num momento seguinte, a se deparar com o seu oposto, que é a *Vielfältigkeit* (diversidade), portanto uma etapa categorial seguinte. Desta oposição que anseia por estabelecer redes, surge uma lógica. Em que medida, a lógica hegeliana, como uma rede de significados (semântico-pragmática), pelo princípio da reconciliação como vida²⁰⁹, permeia a noção de plenitude ética cristã pela reconciliação dialética e pela sublimação trágica?

²⁰⁹ Cf. CLARK, 1971, p. 128

3 A *VIELFÄLTIGKEIT* COMO LÓGICA

A incursão pela imediatidade fenomenológica em Hegel e Nietzsche levou-nos a constatar uma aproximação em ambos os projetos filosóficos; essa aproximação tem, no elemento vital trágico, seu aporte principal. Assim, mediante o processo de tensão, marcada pelos opostos: do ser e de sua negação; da afirmação da vida e da moral interditante; bem como das disposições apolíneas e dionisíacas, resultou a reconciliação, marcada pela superação dialética, e a dissolução trágica, marcada por pontos culminantes de potência que se expressam fenomenologicamente como força, abertura, possibilidade para sempre algo novo, segundo a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Assim, reconciliação e pontos culminantes de potência funcionam como elementos que marcam a plenitude da vida, resultantes da confluência entre opostos, que se afirmam não como realidades fixas, mas em constante abertura para um porvir: o destino. Logo, o amor que é reconciliação e culminância trágica, se estabelece como abertura, possibilidade, *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) como destino que abraça a plenitude da vida *Lebensfülle* aberta a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. É uma ética aberta a assumir novos desafios; está além do normativismo de um dever ser; assume o *amor fati*; critica o aspecto identitário para afirmar as diferenças e a singularidade que aponta para novas práticas. A afirmação das diferenças não pensa a alma como unidade, mas como estrutura hierárquica de impulsos e afetos. A preservação das diferenças no jovem Hegel tem, em Nietzsche, um correspondente na sua chamada moral escrava. “Para o escravo, bom é o que renuncia à ira, à vingança, o que é humilde, comum, o que se nega a si mesmo, o altruísta. Mau é o que separa, o que diferencia, o que seleciona, o que age, agride, ataca, afirma orgulhosamente o próprio eu.”²¹⁰ Portanto, o escravo diferentemente do senhor, não age, e sim reage, ressentido, não promove e afirma as diferenças mas as nivela sob o fetiche da moral.

3.1 Da imediatidade ao devir

Nesse capítulo retomamos aqueles aspectos recolhidos do capítulo anterior, porém vistos como elementos dos quais se origina uma lógica. O objetivo da lógica, no pensamento de Hegel, é compreender as estruturas internas formativas do pensamento de modo a corrigir seus equívocos²¹¹, no sentido de apresentar de maneira clara seus desdobramentos e

²¹⁰ Cf. GIAÓIA, 2001, p. 79

²¹¹ Cf. HOLGATE, 2008, p. 113

mediações. Nesse período do pensamento de Hegel tem-se, apenas, uma lógica implícita²¹², já que ele critica o excesso de formalismo e abstração, tal como tem se manifestado em Kant. Hegel reconhece, por outro lado, que a clarificação conceitual não pode ser concebida como distante da vida cotidiana²¹³, a sua lógica constitui um todo orgânico de categorias que se entrelaçam dialeticamente ao operar mediações com as instituições do mundo concreto. A lógica, em Hegel, segue as sendas de Kant, a partir da distinção entre conceitos empíricos e categorias. Essas segundas são mais gerais e abstratas; fazem sentido, apenas, quando pensadas no mundo da vida, no qual diversas formas de agir humano se desenvolvem, constituindo uma estrutura universal da vida em sua plenitude – intelecto e paixões. É, justamente, nesse aspecto das paixões, cuja lógica é derivada da oposição entre amor e ódio e enquanto elemento que constitui a universalidade vital, que nos aproximamos do vitalismo Nietzscheano.

A lógica da juventude de Hegel, que abraça a vida no seu todo, busca superar as limitações da lógica kantiana de modo a reconciliar: “[...] ambos, filosofia e as práticas cotidianas.”²¹⁴ Josef Maier, inclusive, reconhece que Hegel, em seus escritos da juventude, fundamenta a sua filosofia a partir de fundamentos materiais, mas também aproveita: “[...] o caráter dos princípios lógicos. Por essa razão, os escritos da juventude sobre a religião não podem ser considerados sem a análise filosófica”²¹⁵. A lógica, em Hegel, se depreende a partir do desdobramento daquela unidade imediata e da tensão da duplicidade imediatidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) num outro dela mesma e num oposto na etapa categorial seguinte da *Vielfältigkeit* (diversidade), aquela oposição presente na relação sujeito-objeto. Dessa relação se depreende o conceito de Ser, evidência inegável de um sistema embrionário, um processo dialético, segundo John McTaggart, do qual demanda uma “[...] lógica que é um elemento absolutamente essencial no sistema de Hegel.”²¹⁶ Esse, não é ainda um sistema completo, mas estável, pois dos resultados obtidos na lógica, depende todo o resto do sistema. Assim, para além de uma compreensão meramente moral e política há no período de Frankfurt, seguindo as reflexões de Horst Althaus, a posse “[...] da idéia de um sistema organizado em estágios²¹⁷”; portanto, uma compreensão lógica, na medida em que através da

²¹² Apenas nos início de sua atividade docente em Iena, Hegel atribui à lógica a tarefa de dar conta da idéia, ou seja, passa a explicitar as novas estruturas lógicas implícitas que vinha desenvolvendo desde Franckfurt. É, pois, precisamente nos anos de 1804 a 1805 que Hegel realiza uma longa exposição da lógica no esboço do sistema.

²¹³ Cf. HOULGATE, 2008, p. 113

²¹⁴ Ibidem, p. 117.

²¹⁵ Cf. MAIER, 1966, p. 08

²¹⁶ Cf. MCTAGGART, 1964, p. 01

²¹⁷ Cf. LALTHAUS, 2000, p. 49

positividade se fale da objetividade, tarefa esta que cabe ao sujeito superar. Nesse sentido, o Cristianismo se desenha como um campo em que tal tarefa procura se realizar mediante a reconciliação entre a divindade e a humanidade, de tal modo que o Deus estranho se torne conhecido. Assim, tendo a humanidade deixado o estágio da religião da natureza, que emerge do mundo da mitologia grega, passando pelo estágio da sublimação da fé pela lei, que é próprio da religião judaica, tende a atingir seu estágio mais elevado no Cristianismo, na encarnação de Deus, e sua reconciliação com a humanidade. Nesta proposta ética de apresentar Deus como pessoa sob a terminologia Reino de Deus, Jesus em nome desta força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), representada pelo Reino de Deus, nega tudo o que a ele se opõe, e dessa negação se evidencia a *Vielfältigkeit* (diversidade) de diferenças solapadas pela moral: isto é, uma certa concepção da lei que se impõe como estranha²¹⁸. Daqui se depreende a antítese entre Jesus e “Deus”: Jesus como pessoa em sua mensagem e prática singular “[...] ergue-se face ao Deus tenebroso e cruel e, muitas vezes, incompreensível.”²¹⁹ No entanto, veremos que o seu destino nega aquilo que foi a proposta de seu fundador, ao tornar-se novamente positivo, ou seja, como diz Nietzsche, acaba sendo falseado pelos seus seguidores: em uma palavra, torna-se moral. Por outro lado, a proposta de reconciliação no amor de Jesus pela transvaloração dos valores como superação das oposições, se desenha como um esboço da lógica em fase de desenvolvimento, carregada de vitalismo instintivo, tipicamente romântico que, a partir de uma negação radical se institui o totalmente novo. Dessa aparente inexistência, na transvaloração dos valores de Nietzsche, daquilo que Hegel chama de cancelar e guardar na reconciliação, somos levados a proceder com cautela a fim de não forçar interpretações indevidas, mas remetendo-as a uma especulação.

3.1.1 A lógica: a estrutura sistemática do pensamento

Abordaremos a lógica sob o ponto de vista metodológico, seguindo os passos triádicos que se depreendem da dialética. Iniciamos com a imediatidade, passando pela mediatidade, para culminar na plenitude ética; esse processo é atravessado pela lógica tanto pela transição da positividade para a reconciliação como pela tensão entre opostos para a culminância potencial. Já em seu período de Frankfurt, Hegel percebe a importância de se abordar os temas filosóficos de sua juventude em forma sistemática, numa relação entre partes, num todo lógico e sistêmico. Esse intento se depreende da célebre carta de Hegel a Schelling, de 02 de

²¹⁸ Cf. Mt 5,17, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 14).

²¹⁹ Cf. KÜNG, 1976, p. 120

novembro de 1800: “Em minha formação científica, que começou a partir das necessidades secundárias dos homens, eu precisava ser impelido para a ciência, e o ideal do mais antigo jovem devia se transformar em reflexão, em um sistema ao mesmo tempo” (HEGEL, CR, 1969, p. 59). Dessa carta se nota o percurso de Hegel: o de partir das necessidades humanas mais imediatas para, num momento posterior, pensá-las sistematicamente. Hegel sente a necessidade de que seu pensamento seja sistemático de modo a transparecer a objetividade concreta do mundo, para além de uma unilateralidade abstrata e positiva²²⁰. A dificuldade de Hegel em responder a certos problemas de ordem social, política e religiosa, como recorda Raymond Plant “[...] dirigiram-no para a filosofia e para uma concepção particular de proposta e caráter de explanação filosófica.²²¹” Neste processo que vai dos ideais vitalistas da juventude até a sua elaboração sistemática, os elementos filosóficos que Hegel busca nos gregos é de importância fundamental, tanto na compreensão do homem individual quanto social: “De sua compreensão do homem da cultura grega da primeira geração para aquela de Hegel, a *Sturm und Drang*, desenvolveu a visão ideal para ser o paradigma do desenvolvimento humano e realização, um modelo de humanidade.²²²” Sua preocupação inicial é com a natureza e a história da religião por causa das implicações dessas primeiras sobre os problemas práticos da sociedade de seu tempo: uma sociedade moderna dividida. Hegel vai buscar o remédio para tal situação nos gregos antigos sobre a moral histórica e a religião, e como esta se apresenta entre os judeus e os cristãos. Para além de simplesmente descrever a situação, Hegel apresenta o que seria o satisfatório do ponto de vista moral. Para ele o Cristianismo autêntico é derivado da profundidade da religião dos gregos antigos, a realização prática de seus objetivos sociais para a religião na vida cotidiana²²³. O mundo, para Hegel, como auto-expressão do espírito, deve mover o que é moralmente satisfatório para o que é intelectualmente satisfatório. Há, assim, uma lógica, mesmo que ainda incipiente, a mover o pensamento de Hegel neste período, de modo que o seu pensamento moral particular se move para uma linguagem metafísica universal, por isso, sem incongruência para, no final, apresentar uma posição com o vocabulário da lógica. Assim Jesus, por sua pretensão de universalidade, transcende a sua particularidade e imediatidade, por isso mesmo, o pensamento puramente moral religioso, para a mediatidade que passa pela *Vielfältigkeit* (diversidade). Há, portanto, em sua prática, um compromisso intelectual e sistemático com uma perspectiva universal aberta.

²²⁰ Cf. FERRER, 2007, p. 102

²²¹ Cf. PLANT, 1973, p. 15

²²² Ibidem, p. 17

²²³ Cf. KÜNG, 1973, p. 77

O pensar sistemático vai se perfazendo a partir da simples relação de oposição sujeito-objeto e sua conseqüente busca de superação: “[...] a montanha e o olho, que a vê, são sujeito e objeto, porém entre homem e Deus, entre espírito e espírito não há este abismo da objetividade; um está no outro, apenas um e outro nisto, que ele lhe reconhece.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 381). Da oposição entre esses polos resulta uma reconciliação, que não é uma objetividade abstrata, mas uma lógica entendida como uma rede de opostos que carrega a reconciliação reflexiva entre vitalismo organicista e formalismo objetivo, ou seja, uma “[...] reconciliação no amor e na plenitude de vida” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354). Por essa razão, como Diogo Ferrer diz, não é possível pactuar:

[...] da insuficiência do pensamento sistemático de Hegel em relação ao conceito de vida e, mais especificamente, em primeiro lugar, da vida com aquilo que a envolve, suporta e favorece, em segundo lugar, da vida como biografia pessoal e, por fim, também da vida na sua relação específica com o pensar. Em particular, a este último respeito, subjaz ao referido dito a concepção de que Hegel teria expulsado a vida do sistema da filosofia como puro pensar, e reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstrações²²⁴.

Logo, é evidente que o elemento vitalista é parte integrante do pensamento hegeliano como um todo, já que a vida privilegia a dimensão das diferenças, dimensão fundamental num pensamento que busca açambarcar o todo. O vitalismo que compreende o contexto frankfurtiano de Hegel transcende a dimensão da lei e da moral, vindo a desembocar numa lógica, entendida como uma relação entre opostos. Por isso, tanto em Hegel como em Nietzsche, deve-se superar aquela compreensão “positivista” do Judaísmo, pela separação entre as inclinações humano-naturais e o normativo, abrindo para a mediação nas diferenças: como abertura, potencialidade e culminância da força que resulta da transvaloração dos valores. É, pois, dessa relação entre contrários que, ao saírem de sua imediatidade para se mediar na *Vielfältigkeit* (diversidade), se dá margem a se compreender uma lógica. A pergunta que surge é: em que medida essa lógica perpassa tanto a reconciliação hegeliana como a culminância potencial nietzschiana?

3.1.2 A lógica: expressão da reconciliação dialética e da transvaloração culminante potencial

O debate de Hegel conduz ao reconhecimento daquilo que condiciona uma posição filosófica. Ou seja, que exista um telos, mas um telos que não venha a impedir a dinamicidade. Pedro Spinola Pereira Caldas diz que: “O telos como elemento central do

²²⁴ Cf. FERRER, 2005, p. 131

pensamento histórico hegeliano não é sinônimo de repouso, mas sim o reconhecimento de que não há outra essência da vida humana do que o movimento”²²⁵. O movimento heraclítico, o devir, que inspira a *enérgeia* aristotélica, o estado de atividade, é o princípio da dialética hegeliana e da tensão trágica nietzschiana; por essa razão, enfatiza a necessidade de uma razão universal que trata as coisas na sua universalidade e na sua totalidade. É uma razão que não cristaliza nem divide, tal como em Kant, mas que é capaz de se produzir na história, libertando a consciência de suas limitações. A razão hegeliana, nesse período de seu pensamento, não é uma razão puramente unilateral (iluminista), mas está influenciada pelo trágico, como podemos conferir nas análises de Caldas: “[...] a razão hegeliana poderia ser compreendida também como uma razão de leve toque trágico, como pode ser visto em um de seus escritos de juventude sobre o espírito do Cristianismo”²²⁶. Ela (a razão) reconhece que a “[...] a unidade concreta pressupõe a razão, unidade que envolve a ultrapassa o eu e a coisa, eu e mundo [...] e que [...] o meio fundante de sua reunião, passa do lado da subjetividade”²²⁷.

Essa unidade é a reconciliação e subentende que existe uma realidade no caos e na divisão. Por essa razão, a visão de mundo que daí se depreende é uma visão permeada pelo trágico, e se aproxima da visão de mundo nietzschiano: “[...] reconciliação e tragédia, com todas as suas diferenças substanciais, são maneiras que dependem de uma percepção do mundo circundante que mostra o mundo antecedente como puro caos e irracionalidade”²²⁸. É a razão absoluta e reconciliante a ordenadora desse caos na *Vielfältigkeit* (diversidade), que dilui a fixidez da oposição entre sujeito e objeto. “O esforço apaixonado de Hegel para encontrar realizado, na história, a totalidade do ser humano é radicalmente inconciliável com a forma que Kant justifica o dualismo entre intelecto e razão, fenômeno e coisa em si”²²⁹. Hegel apresenta um esforço de compreensão do indivíduo singular, porque, segundo ele, a fundamentação da autonomia kantiana individual não consegue subsidiar, pelo excesso de formalismo. Da mesma maneira, a autonomia kantiana não resulta em liberdade, já que um ser verdadeiramente livre não se constitui como tal apenas por atuar no sentido de suas escolhas serem determinadas por uma vontade livre. Esta liberdade ainda permanece separada do sujeito; não há ainda uma verdadeira autonomia, pelo fato de esta mesma autonomia estar associada à moral, a qual tem atingido o seu auge na modernidade com Kant. Esta autonomia,

²²⁵ Cf. CALDAS, 2006, p. 13

²²⁶ Ibidem, p. 03

²²⁷ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 64

²²⁸ Cf. CALDAS, 2006, p. 12

²²⁹ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 67

garantida pela moral, mantém o ser humano preso às cadeias da crença num além, o que o impede de aceitar o real com a inocência que deste demanda. Segundo Will Dudley: “Hegel e Nietzsche apresentam que a vontade pode ser verdadeiramente livre em virtude de outra atividade que ela mesma”²³⁰. A liberdade deve estar apoiada numa prática filosófica que tem, na conjugação do pensamento de Hegel, pela unidade entre o uno e múltiplo, e em Nietzsche pelo organicismo que envolve o todo da vida, um ponto de convergência. Portanto, tanto na unidade entre uno e múltiplo como no organicismo da vida compreendido como duplicidades em luta está presente a diferença, a *Vielfältigkeit* (diversidade). Na prática filosófica o universal e o singular constituem o outro de si mesmo; assim, o indivíduo atinge a sua singularidade e liberdade na medida em que se abre à universalidade da vida, entendida como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que se desdobra e opõe-se na *Vielfältigkeit* (diversidade) e plenitude vital (*Lebensfülle*) aberta a transvalorar os valores para atingir pontos culminantes de potência: a *Lebenshöhepunkte*.

Hegel se preocupava intensamente, na época, com os aspectos universalistas de sua filosofia, no entanto, não admitia que esses aspectos limitassem o desenvolvimento do indivíduo singular; pelo contrário, defendia que as pretensões universalistas deveriam satisfazer por completo o desenvolvimento do sujeito singular²³¹.

É nesta fundamentação da singularidade individual, que demanda um ethos, que se tem debruçado o jovem Hegel. Para chegar a esta concepção de eticidade, Hegel constata as dificuldades de se seguir as sendas do atomismo moderno, daí que o ponto de partida seja o todo ético. Hegel parte da premissa de sujeitos que interagem, socialmente, para a constituição da eticidade, portanto abertos a *Vielfältigkeit* (diversidade), base de sua singularidade. Assim, os agrupamentos sociais, partindo de formas mais imediatas e primárias de relacionamento, passam pelo caráter conflitivo desta demanda, a fim de atingir o seu fim, que são formas mais elaboradas de desenvolvimento “[...] como um desdobrar-se da substância originária”²³². Essa substância originária, como algo mais imediato *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), não pode se erigir como premissa inquestionável, já que desta não se deduz um sistema e deste último tampouco a verdade de suas premissas²³³. Nietzsche reconhece que Hegel apresenta um sistema que procura partir de premissas que sejam as mais imediatas, não determinadas, mas abertas, portanto não auto-evidentes, capazes de questionar os pressupostos, a fim de não cair naquilo que denomina corrupção moral:

²³⁰ Cf. DUDLEY, 2002, p. 07

²³¹ Cf. RAVAGNANI, 2008, p. 92

²³² Ibidem, p. 96

²³³ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 79

“Quando comparamos esta conclusão com a visão de Hegel, encontramos uma área significativa de concordância²³⁴”, principalmente no que diz respeito à plenitude vital de seu fragmento da juventude. Consiste, por isso, numa totalidade singular organizada, num “[...] sistema no qual uma infinita multiplicidade de formas organizadas de indivíduos constitui uma unidade.²³⁵” Essa unidade singular está potencialmente aberta ao estabelecimento de relações na *Vielfältigkeit* (diversidade) com tudo o que a ela é externo, não simplesmente pelo acúmulo de diferenças, mas a partir do encontro com as mesmas, questioná-las rigorosamente para reconciliar-se com elas. A reconciliação é o reconhecimento das diferenças inclusivamente, mediante um desenvolvimento que parte de dentro, com sua própria normatividade, e com um caráter orgânico. Por isso, o rompimento com aquela prescrição inscrita no telos distante e estranho ao mundo da vida, para a inscrever no mundo orgânico e vital, tem, em Hegel e em Nietzsche, uma defesa comum.

Em seus escritos de Frankfurt, Hegel dirige, de forma provocativa, uma crítica à moral cristã, cujas razões são bastante similares à crítica de Nietzsche, tanto que o que Hegel: “[...] diz nesse fragmento do Espírito do Judaísmo seria inaceitável para um luterano ortodoxo,²³⁶” uma vez que o luteranismo, ao abolir as mediações históricas, dispõe o fiel numa relação direta com a divindade: como uma força estranha a subjuga-lo mediante leis morais. A oposição que Hegel analisa entre gregos e judeus revela a busca de uma reconciliação; um movimento, como processo dialético, em que se depara com o seu oposto para, mediante essa tensão, retornar ao que era antes, porém redimido da separação e unido pelas diferenças na *Vielfältigkeit* (diversidade). Ou seja, que abraça o “[...] destino o qual aparece para produzir reconciliação.²³⁷” No destino, a individualidade se apresenta composta pelo universal e pelo particular reconciliados, tanto que o que deve ser e a realização do que deve ser não estão separados porque a tirania das regras dá espaço para uma ética singular. O Cristianismo vivido por Jesus é uma expressão dessa ética singular.

Jesus, em sua individualidade, considera, ao mesmo tempo, a sua natureza divina, sua universalidade: “[...] por mais que [ele] se coloque contra este espírito como indivíduo; tanto mais ele eleva toda a personalidade divina, a individualidade divina contra seus amigos, com os quais ele apenas quer ser um, estes devem ser um nele”. (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 385). Em Jesus, o uno e o múltiplo se reúnem numa plenitude ética, que é amor, reconciliação e destino: abertura, porvir. Assim, o todo reconciliado não se cristaliza, mas está sempre em

²³⁴ KAUFMANN, 1968, p. 81

²³⁵ Cf. LALTHAUS, 2000, p. 54

²³⁶ Ibidem, p. 39

²³⁷ Ibidem, p. 40

movimento, pronto a reconciliar novas partes separadas. “Desse modo o desenvolvimento do reconhecimento, tanto social quanto individual, se dá de forma espiral por sucessivas etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo²³⁸”. Está presente aí uma luta por reconhecimento²³⁹ que se caracteriza como *medium* moral indispensável para o estabelecimento da ética, porém uma ética sempre em movimento, um ponto de fuga, constituído pela intersecção aparente de retas paralelas. São pontos culminantes de potência: “Deus como momento culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém, nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP, Outono 1887-9 [8], 1999, p. 343). Esta unidade momentânea, sempre em movimento, entre forças opostas das quais se constitui o Ser, é Deus, aquela mesma unidade também pensada por Hölderlin. Portanto, é um todo pleno, original e indivisível, que é um momento, aberto ao porvir, o seu destino. Assim, a unidade do uno e do múltiplo como *Vielfältigkeit* (diversidade) constitui a plenitude da vida (*Lebensfülle*) a atingir a culminância da potência: *Lebenshöhepunkte*, que é a universalidade ética, uma normatividade que agrega o orgânico e o normativo, as inclinações e a razão. Eis o esforço dos trabalhos do jovem Hegel e que tem, neste aspecto, uma relação com Nietzsche: constituir uma ética que é vida em plenitude, baseada na imediatidade potencial da prática de Jesus. Assim a plenitude de vida que se almeja não é a nada determinada: “[...] é tomado do mundo, que lhe é apenas a água sentida que lhe toca onde ele está, e ele está apenas onde ele sente; isso está na plenitude líquida, sem lacuna, sem limitação, sem variedade ou determinação; o sentimento mesmo é o mais indisperso, o mais simples” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 391). É dessa indeterminação, como plenitude, que parte a nossa lógica, que se expressa tanto na reconciliação hegeliana como na culminância potencial nietzschiana. No entanto, a indeterminação da lógica se expressa na sua imediatidade? Como se dá tal expressão?

3.1.3 A presença da lógica desde a imediatidade vitalista

Como vimos no capítulo anterior, o período de Frankfurt é aquele em que Hegel escreve seus primeiros ensaios, sem intenção de publicação. Neles estão contidos alguns problemas de filosofia, particularmente sobre religião e história, num esforço para se formular aquilo que escapa ao domínio da experiência: “Isto o que desde longa maturação foi possível

²³⁸Cf. RAVAGNANI, 2008, p. 97

²³⁹ Conforme Ravagnani, em sua leitura sobre a constituição da sociedade em Hegel e apoiado na apropriação que Axel Honneth faz de suas obras da juventude, diz que: “[...] o conflito por reconhecimento torna-se a lógica do desenvolvimento moral da sociedade em Hegel” (RAVAGNANI, 2008, p. 98).

aparecer em seu sistema, quase não anunciado e pouco explanado”²⁴⁰ e que, em Frankfurt, se clarifica: o problema da positividade. Isso, graças a duas influências que ele teve durante aquele período, e que já foram explanadas. Uma primeira influência é a de Hölderlin, pelo seu entusiasmo para com a cultura grega: “Ele encontra o ideal de uma religião de imaginação e entusiasmo humano e belo, através do qual o indivíduo é trazido para dentro da harmonia imediata com a natureza, com seu povo e seu destino”²⁴¹. Uma segunda influência é a da ética kantiana, que auxiliou Hegel a estabelecer aquela religião da razão, cujas aspirações se encontram unicamente em si mesmo. Hegel, no entanto, ultrapassa aquele individualismo kantiano para incidir na diversidade do povo, o que é típico da religião natural dos gregos. O espelho de tal vida se manifesta na vida de Jesus de Nazaré, retrato de uma imediatidade moral religiosa. Ao se deparar com a figura do Jesus de Nazaré, Hegel constata o positivismo no qual tem mergulhado o Cristianismo, por ter interposto o peso de suas doutrinas, leis e instituições sobre sua espontaneidade e harmonia com a vida. Depreende-se daqui a importância que Hegel concede à vida enquanto não apenas uma dimensão orgânica, mas também lógica e antropológica: “[...] vida do pensar lógico, onde o conceito adquire uma dimensão não só metodológica como também ontológica, vida natural, onde ela é um imediato, e vida espiritual, que esboçamos acima ao nível da antropologia”²⁴². O princípio da vida natural, orgânica e imediata foi o que vimos no capítulo anterior, quando tratamos de uma fenomenologia do ethos, assim, o princípio da vida antropológica é o que veremos no próximo capítulo quando trataremos de uma política, que é a mediação histórica do sujeito nas instituições. Por ora tratamos do princípio lógico da vida: “[...] o princípio da vida é um princípio lógico e ideal presente na organização real da matéria. Este princípio lógico é princípio de sistematização, de constituição daquilo que referimos como "reflexão para dentro" e "reflexão para fora”²⁴³. A vida, entendida como princípio lógico, promove a sistematização composta por elementos em constante movimento para fora e para dentro, em exteriorização e interiorização, um movimento de separação e retorno a si do sujeito, a partir de seu caráter mais imediato para incidir na mediação da diversidade. A vida, pois “[...] afeta a totalidade da esfera lógica”²⁴⁴ de modo que nada escapa a esse princípio, que age como elemento central de unificação reconciliante. Por isso, a lógica intimamente ligada à vida, é entendida, neste contexto, como laços metodológicos orgânicos que acompanham e orientam

²⁴⁰ Cf. CLARK, 1971, p. 124

²⁴¹ Ibidem

²⁴² Cf. FERRER, 2005, p. 145

²⁴³ Ibidem, p. 145

²⁴⁴ Ibidem, p. 147

a manifestação da força que se depreende da luta entre opostos como *Vielfältigkeit* (diversidade) e unidade reconciliada em pontos culminantes de potência.

Mediante a lógica que nasce, já em Frankfurt, pela reconciliação entre opostos, como aquela que se depreende da culminância da força resultante da luta, o foco está em resolver o problema da lei positiva. Assim, tanto na filosofia de Kant como na religião positiva, Hegel constata: “[...] a radical incapacidade para se reconciliar a particularidade da experiência e sua doutrina universal, lei e pensamento”²⁴⁵. O indivíduo, em Kant, permanece como meramente oposto pela formalidade do dever. Por essa razão, o esforço de Hegel, nessa etapa do pensamento, é o de reconciliar os polos da dualidade instaurados pela positividade; disso resulta o fundamento de seu sistema. Desse modo, a sua compreensão da natureza humana se dá, para além da oposição com seus acidentes, na constituição de uma unidade, que é uma imediatidade indeterminada: o ponto de partida da lógica. Perguntamos, novamente: como a lógica, compreendida como imediatidade indeterminada, mas ao mesmo tempo unidade reconciliada e sublimada na *Vielfältigkeit* (diversidade), se expressa?

3.1.4 O amor como a lógica da reconciliação

A expressão que Hegel utiliza para sintetizar a reconciliação é “amor”, mediação da relação com o imediato. Os polos dessa reconciliação, no amor, se dão pelos princípios gregos e kantianos: uma unidade da identidade e da divisão. Em Hegel há todo um esforço para estabelecer a livre conformidade entre diferença infinita e união infinita. Hegel procura superar, a partir de sua doutrina do amor, aquela oposição dos judeus, no contexto de Jesus, em não reconhecer as contradições. “Apenas no amor se é um com o objeto, não domina e não dominará” (HEGEL, ECD, TWS, 1999, p. 376). Estabelece-se, assim, o esforço de Hegel com o esboço do sistema. Assim, com o amor aparece a compreensão de que a separação dê lugar à identidade. Contra a positividade, Hegel instaura um movimento que une o universal e o particular sem se perder a diferença, como *Vielfältigkeit* (diversidade): o que ele conclui como experiência explicitamente filosófica. Na reconciliação do sujeito particular com o predicado universal, Hegel identifica as antinomias da moral e a experiência religiosa e, por isso, considera falsos tanto o caminho da fé positiva, que pressupõe a reconciliação como realizada e o da prova racional que não permite a reconciliação. O caminho de Hegel é o caminho de uma experiência que não pressupõe nem impõe um significado: o caminho de uma experiência de fé que se torna razão, e de uma atitude racional que se torna dialética.

²⁴⁵ Cf. CLARK, 1971, p. 125

Hegel trata os princípios da reconciliação como vida. Ele fala da vida como: “[...] uma relação viva” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 361) que se constitui como plenitude, pela filosofia, que supera e guarda a diferença, ou seja, uma união que passa pela diferença na *Vielfältigkeit* (diversidade). O valor da diferença é um princípio forte em torno do qual se unem os pensamentos de Hegel e Nietzsche. Embora em ambos exista um movimento de superação, esta não suprime a diferença: ou supera e guarda num nível superior, da reconciliação (Hegel); ou por um processo de luta de forças se a preserva através da transvaloração dos valores que afirma o indivíduo pelo aniquilamento de seu adversário (Nietzsche). Aqui a preservação das diferenças é mais sutil; não se preserva na reconciliação, mas na sublimação da força resultante da luta. Enquanto em Hegel a preservação da diferença entre sujeito e objeto se dá por um movimento de oposição interna de onde nasce a reconciliação, em Nietzsche a oposição é externa, através da luta entre os opostos e se transvalora pela autoafirmação do indivíduo. Ora, pelo valor da diferença se destaca o aspecto aristocrata que permeia ambos os pensamentos, com sua origem nos gregos antigos, como nos lembra Clark Butler: “O ideal grego de cidadania foi eventualmente expandido, especialmente em Atenas, em uma base cada vez mais democrática, mas isso tinha essencialmente origens aristocráticas.”²⁴⁶

Já desde os anos de Frankfurt, é fundamental a diferença no que diz respeito à preparação do sistema. É uma “crise” de gestação do sistema. O estudo da experiência religiosa é vital em seu *Espírito do Cristianismo e seu Destino* “[...] para apresentar claramente os germes da lógica e ainda, cresce, explicitamente a chave da questão para a interpretação do sistema”²⁴⁷. O princípio da reconciliação como vida é o princípio da lógica de Hegel que, em Nietzsche, se expressa como transvaloração dos valores. Em ambos, reconciliação e transvaloração a partir da imediatidade vitalista *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), têm como alvo o formalismo kantiano do sujeitamento a uma lei universal, bem como a uma divindade estranha. Tal sujeitamento, segundo Eugen Biser, também é assistido entre as primeiras comunidades cristãs com Paulo que “[...] diz respeito apenas ao Cristo Pascal”²⁴⁸. [...] Nietzsche vê, na visão de Damasco do Apóstolo, o grande engano e mentira da história mundial, contrária ao alvo que o mundo aprecia.²⁴⁹ Isso ignora a intenção primitiva de Jesus, ao opor-se ao moralismo judeu. Em Paulo Nietzsche percebe exatamente o movimento contrário: o da universalização do Deus judaico que se manifesta como

²⁴⁶ Cf. BUTLER, 1977, p. 90

²⁴⁷ Ibidem, p. 128

²⁴⁸ A expressão “Cristo Pascal” se refere ao Cristo Ressuscitado.

²⁴⁹ Cf. BISER, 2003, p. 270

sentimento de culpa pela “[...] tácita confissão do assassinato de Deus-Pai,”²⁵⁰ portanto de um anticristianismo. No *Anticristo* é dedicado um estudo das fontes cristãs, de sua genealogia sendo imputado ao Cristianismo paulino, a responsabilidade da problemática da universalização e estranhamento na religião que, segundo Curt Paul Janz, se depreende do Cristianismo daqueles “[...] que se declaram por convenção ou comodidade sem o ser e, por outro lado, é uma crítica da Igreja cristã.”²⁵¹ Hegel, como Nietzsche, se opõem àquela experiência de alienação promovida por um legalismo sem vida em um deus estranho, divorciado do mundo. Essa separação está presente na relação kantiana de sujeito e objeto. O eu do entendimento kantiano se separa do objeto, para poder desse modo salvar a liberdade. É um eu que está fora do objeto, e só desse modo é livre; está todo no sujeito a partir de suas categorias de entendimento. Para Kant, o eu do entendimento é uma unidade sintética da apercepção, e um produto da abstração da totalidade unificante, realizada unicamente pelo sujeito, desconectado do objeto. Hegel anula esse distanciamento entre sujeito e objeto pela constituição do ser que é o todo auto, dialeticamente, pois “só há ser quando o todo é pensado”. Esse todo pensado é o amor, a plenitude na *Vielfältigkeit* (diversidade). A partir do amor se reconciliam as duas metades do ser humano, de tal modo que a prática dos deveres, em Hegel, se dá com satisfação, *com jubilosa afirmação*, para usar as palavras de Nietzsche, “[...] uma prática dos deveres em geral com satisfação (*gerne tun*)²⁵².” Porque essa prática está integrada a ele e não lhe é estranha e distante; é o saber puro; a certeza de que provém a verdade e não o *objeto* separado, onde a normatividade não perde de vista as inclinações. Esse *objeto*, mesmo que se exteriorize, compõe uma unidade com a sua exteriorização; um conhecimento puro que não pode pressupor nada. O seu fundamento é o ser puro, sem nenhuma mediação.

Embora Hegel, nesse período de juventude, ainda não tenha desenvolvido sua filosofia sistemática, reconhecemos que esse esforço de sistematização já se encontra em germe, como pudemos atestar na seção anterior, referente à fenomenologia. Essa imediatidade da vida de Jesus que se depreende das leituras de Hegel, em Nietzsche se apresenta como fidelidade ao Jesus histórico e um conseqüente desligamento do imperativo judaico.

Também quando ele acusou Paulo por ter proporcionado o ódio judeu e a ruptura com o Cristianismo. Ele permanece sempre, de fato, com a crítica da lei do Apóstolo e daquele desligamento de acordo ao Judaísmo, como ele explicou em uma nota do

²⁵⁰ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 141

²⁵¹ Cf. JANZ, 1978, p. 650

²⁵² Cf. LIMA, 2008, p. 363

espólio que o Cristianismo é um produto de uma sobreposição progressiva através do imperativo judaico.²⁵³

Se na fenomenologia constatamos que Hegel tem como ponto de partida a imediatidade da vida como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) pela atuação do Jesus histórico, verificamos, agora, as implicações dessa fenomenologia numa lógica: na própria fenomenologia está implícita uma lógica que se torna explícita em seu desdobramento na *Vielfältigkeit* (diversidade). Assim, traduzimos sistematicamente aquilo que foi o resultado de nossas análises anteriores: a noção de plenitude ética cristã em sua relação conceitual de superação dialética e em sua dissolução trágica. Do movimento dialético da fenomenologia resulta uma reconciliação que se traduz na abertura ao porvir, no destino, o que em Nietzsche se lê como devir, o eterno retorno do mesmo. Dessa concepção do eterno retorno o ser e o devir são concebidos como uma univocidade essencial. O ser que se depreende da experiência do eterno retorno une o que outrora se encontrava separado com o fim de maximizar a vida. No eterno retorno, como recorda Oswaldo Giacóia Júnior, o eterno se presentifica conferindo a mais dura realidade a ser enfrentada, “[...] o amor do destino (amor fati)²⁵⁴”, a acolhida do momento culminante da força. Nietzsche, segundo as análises de Biser, vê em Jesus aquele que vem atear fogo na atual situação que se vive, e, como tal, se mostra um homem do destino²⁵⁵; assume o destino como meio eficaz da afirmação de si mesmo. Desse esforço de afirmação demanda uma tensão que conduz a uma constante mobilidade, o devir, o eterno retorno, o encontro prático do ser humano com o mundo que maximiza a vida; em Jesus nenhuma realidade se cristaliza. Ele, inclusive, como lembra o papa Francisco, é capaz de “[...] romper também os esquemas enfadonhos em que pretendemos aprisioná-lo, e surpreende-nos com a sua constante criatividade divina.²⁵⁶” Ambos os elementos: o destino e o devir são pontos de intersecção entre as filosofias de Hegel e Nietzsche. Ou seja, são elos de aproximação que nos viabilizam testificar um ethos cristão, para além das críticas por eles mesmos dirigidos a *um tipo* de Cristianismo. Pretendemos verificar, precisamente, os passos sistemáticos na constituição deste ethos cristão. Neste empreendimento, os conceitos de destino e de tragédia são de importância fundamental.

Com a ideia de destino entramos no cerne de “[...] certa concepção de trágico que está na base da dialética hegeliana e que, antes de receber a sua consagração lógica por uma teoria da negatividade e da contradição, inspira as primeiras meditações hegelianas sobre a

²⁵³ Cf. BISER, 2003, p. 278

²⁵⁴ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 60

²⁵⁵ Ibidem, 2003, p. 277

²⁵⁶ Cf. FRANCISCO, 2013, p. 13

história”²⁵⁷. Essa noção de destino Hegel desenvolve, particularmente, durante o seu período de Franckfurt (1797-1800). Para a sua elaboração inspirou-se no helenismo e na tragédia grega. Portanto, a idéia da unidade da vida é fundamental, bem como o elemento irracional da vida e suas manifestações. “Contudo, o futuro da lógica não se abandona a um misticismo e a um panteísmo irracional: esforça-se, antes, por alargar a razão, a fim de a tornar apta a apreender esta vida. A ideia de destino é precisamente o conceito dialético da vida e da história”²⁵⁸. O destino escapa à determinação alienante da positividade da lei, para aproximar-se de uma “[...] visão trágica que Hegel vai buscar; uma visão que, com Hölderlin, e antes de Nietzsche, a percebe como o pano de fundo sombrio da serenidade helênica”²⁵⁹. Serenidade que, como plenitude de vida e unidade no amor, significa que “o destino é a consciência de si mesmo (e não de ação) como um todo” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, nota 114 p.346) que se expressa como a mais pura imediatidade, sem pressuposto. É o pensamento que pensa a si mesmo, o fundamento da filosofia. O objeto da lógica é o pensamento puro (a estrutura lógica do mundo), como unidade reconciliada no sujeito, no objeto e no ser, que se expressa no amor. Ao não se pressupor nada, ela se mostra condicionada a nada, como uma imediatidade indeterminada. Levanta-se outra questão: como a lógica, na sua condição de imediatidade indeterminada, mas ao mesmo tempo reconciliada e transvalorada no amor, se mostra como fundamento da ciência?

3.1.5 A imediatidade da lógica como princípio da ciência

O começo da ciência é o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: é o fundamento da ciência. O começo é lógico, o puro pensar. Este começo, como pura imediação só é possível a partir da crítica daqueles pressupostos da razão kantiana, pois se lidamos com pressupostos, caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que mediante este se deriva; o pressuposto fere o rigor da ciência, de uma: “[...] Gaia Ciência do experimento destemido e a boa vontade de aceitar novas evidências e abandonar posições prévias.”²⁶⁰ Ao invés de fundar uma nova fé, é nessa Gaia Ciência que Nietzsche estabelece os fundamentos de seu pensamento: um pensamento alegre, desvinculado daquele caráter sombrio do pensamento de Schopenhauer, desvencilhado dos antigos valores, portanto aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade). Hegel, por sua vez, traz esboçado, de maneira não sistemática,

²⁵⁷ Cf. HYPPOLITE, 1983, p. 43

²⁵⁸ Ibidem, p. 44

²⁵⁹ Ibidem, p. 45

²⁶⁰ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 86

os pilares desta luta contra o dualismo no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, que se expressa em duas dimensões principais: uma leitura arbitrária e irrefletida da *lei judaica*, considerada pelo filósofo como algo estranho, ou seja, como Hegel irá tratar no período maduro de suas obras, incapaz de retornar sobre si como espírito auto-refletido; e o *dualismo kantiano* entre sujeito e objeto, de modo que o sujeito, pelas suas faculdades do entendimento, realiza o movimento do conhecimento, um conhecer, portanto, limitado por essas mesmas faculdades do entendimento, e, por isso, dual. Estes rasgos de dualismo são constatados por Hegel na cultura judaico-cristã, com o intento de ultrapassar o determinado para atingir o indeterminado, mediante o projeto de reconciliação. Nietzsche, por sua parte, supera o dualismo em seu manifesto anticristão, rompendo as tábuas de valores antigas e fossilizadas, que respondem, segundo a visão do autor, pela decadência na qual tem mergulhado a cultura. Por essa razão, tanto Hegel como Nietzsche, enfatizam a importância do Judaísmo para a origem do Cristianismo, no sentido de negar no Judaísmo o seu estranhamento moral da lei em nome de uma ética que é uma prática, um projeto de transvaloração dos valores. Portanto, pela reconciliação ou pela transvaloração, ambos os autores procuram ultrapassar o dualismo da cultura ocidental para como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) abrir-se a *Vielfältigkeit* (diversidade). Por ser dual, esta cultura incorre na dificuldade de enfrentar o destino, sob a pena de resignar-se a este último. Diante de tal situação, Hegel enfatiza o aparecimento de Jesus como aquele que enfrenta o destino²⁶¹, com espírito não resignado, mas que se mantém fiel ao seu projeto. Jesus é aquele que, pelo amor, reconcilia o que uma determinada concepção de lei separou. É nesta esteira da reconciliação que queremos mostrar como Hegel, já neste período, abraça a tarefa dialética de superação do dualismo no Ser, que é a unidade sujeito e objeto, passando pelo desdobramento e oposição na *Vielfältigkeit* (diversidade).

A reconciliação hegeliana, no amor, se apresenta, em Nietzsche, como acolhida jubilosa ao destino, partindo de uma afirmação. Essa afirmação é potencialidade, o grande intento de Nietzsche, mas que só terá efeito se contar com um momento posterior que é a passagem pela negação, que destrói as antigas tábuas. Por isso, ela se abre ao diferente e múltiplo, para assim, num terceiro momento, afirmar novas tábuas, novos valores transvalorados, já refletidos, que irão restituir à cultura o seu diferencial e valor: a vida, que torna gaia a ciência.

²⁶¹ Hegel tem, na figura do Jesus histórico, aquele que traz Deus para a história, ou seja, introduz a contingência (entendida como aquilo que é possível) em Deus que, até então, era tida como entidade estranha. Por assumir a contingência histórica, Jesus é aquele que parte da realidade mais imediata, do próprio contexto então vivido: “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

Tanto Hegel como Nietzsche, em seu esforço de partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: “[...] um *ser* de outro modo” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), portanto aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade) a fim de se constituir uma cultura fundada em novos valores. Esta é uma “[...] perfeita “manifestação do ser” e uma “profundidade de felicidade”, não como oposição dolorosa e sombria, mas como pintura necessária de uma luz que atua além do rio. Insiste-se, assim, na recordação da visão de Damasco de Paulo”²⁶²: de que é possível e necessário atingir um outro modo de ser, do qual se depreende um ser imediato, indeterminado. Um modo de ser que está para além de todo objetivo determinado, e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento da ciência, um fundamento de possibilidades, portanto como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Também se expressa como eterno retorno, o movimento do ser sem objetivo, senão a maximização da vida, dentro do mundo das forças. Esse ser imediato, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma negação daquilo que não lhe corresponde como autêntico e original. Tal modo de ser que se atinge ao se negar o que nele é inautêntico, se traduz, em Nietzsche, como um fazer, ou seja, uma ação, uma prática, um ethos original que se abre para a *Vielfältigkeit* (diversidade), por onde a ciência procura se pautar a fim de se tornar gaia, uma boa nova frente à má nova. Aquele ser puro, imediato e potencial se exterioriza em sua negação, como um outro dele mesmo, abrindo-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). É o momento da distância, da crítica, do por-se em marcha frente ao estranho, ao decadente, ao baixo e indefeso. Diante disso, porém, como ambos os autores empreendem essa luta? Como se mostra esse ser imediato que se exterioriza?

3.2 A mediação do ser: a lei positiva e a moral

Hegel apresenta a figura histórica de Jesus como aquele que se coloca contra a maneira pela qual a lei era concebida entre os judeus de seu tempo; com isso, ele dá à lei o seu sentido de plenitude. Jesus transpõe, portanto, os limites da divisão que se depreendem do Judaísmo para retornar ao espírito grego, o espírito da unidade, da harmonia, da beleza e do amor. O ponto de partida hegeliano encontra-se na cultura grega: a cultura da afirmação, do positivo²⁶³; na sequência, contudo, sua dialética passa pelo negativo, ou seja, pelo devotamento judaico à lei estranha, para culminar no espírito do Cristianismo: a cultura do

²⁶² Cf. BISER, 2003, p. 276

²⁶³ Não confundir, aqui, positivo com positividade. A positividade diz respeito à questão do centramento na lei que se torna distante e estranha ao indivíduo. O positivo, aqui evocado, diz respeito à afirmação.

resgate do sentido de plenitude da vida que envolve o trágico, “[...] tal intuição trágica do absoluto na expressão pela tragédia, proclama a reconciliação suprema na extrema divisão, da vida ética aboluta divinizada”²⁶⁴. Assim, não se pode negar que o Cristianismo só existe graças a sua raiz judaica, “[...] Jesus se inscreve no prolongamento da história judia²⁶⁵”, judeus e cristãos possuem traços e valores comuns, contudo, com Küng perguntamos: “Por que, apesar de seu monoteísmo universal, o Judaísmo não se tornou religião universal da humanidade, mas o novo movimento originado em Jesus?”²⁶⁶ A resposta a esta questão se encontra na própria pessoa de Jesus que, embora pareça unir judeus e cristãos, os separa profundamente. Portanto, cabe aqui responder a uma pergunta fundamental: Quem é Jesus? pois, é Jesus em pessoa, sua teoria e práxis, o programa que constitui o Cristianismo. É um programa trágico permeado pela tensão entre a revelação e o mistério, que conta com uma metamorfose secular, para seguir a reflexão de Löwith²⁶⁷, mas que mantém a consigna mística. Assim, da mesma forma, não pode haver ambiguidade no confronto entre a fé cristã e a filosofia grega. Aquela distinção que o Apóstolo Paulo faz entre a sabedoria deste mundo e a verdadeira sabedoria da fé não pode ser tomada como ambiguidade, como defende Löwith²⁶⁸ ao seguir a reflexão de Nietzsche, já que é pela sabedoria deste mundo que se entra em contato com a sabedoria da fé. Quanto a isso, inclusive o próprio Paulo tem clareza, quando diz que Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias²⁶⁹. Isso quer dizer que é mediante a sabedoria frágil do mundo que se entra em contato com a sabedoria verdadeira. Ou ainda: a verdadeira sabedoria passa pela frágil sabedoria do mundo, como um momento necessário a ser superado. A sabedoria é uma só em diferentes momentos, ou instantes que buscam se plenificar. A distinção que Paulo faz com relação à sabedoria, como sabedoria deste mundo e sabedoria da fé²⁷⁰, é apenas metodológica a fim de se perceber que ela está sempre em movimento, uma sabedoria que cria e, por isso, está sempre se superando. Esse duplo movimento da sabedoria, enquanto sabedoria do mundo e sabedoria divina, atinge a sua plenificação em Jesus.

²⁶⁴ Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 453

²⁶⁵ Cf. KÜNG, 1973, p. 164

²⁶⁶ Cf. Idem, 1976, p. 141

²⁶⁷ Cf. LÖWITH, 1988, p. 462

²⁶⁸ Cf. Ibidem, 1987, p. 467

²⁶⁹ Cf. 1 Cor, 1,27, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 270).

²⁷⁰ Cf. LÖWITH, 1987, p. 467

3.2.1 A lei estranha expressa na moral

A superação que Jesus opera está na sua capacidade de unificação e reconciliação, que passa pelo zelo piedoso e pelo culto estranho. Ele mesmo foi um judeu praticante da lei e do culto, e não veio abolir a lei mas dar sentido pleno a ela. Nietzsche constata tal esforço em Jesus ao apontar a sua crítica à moral, “[...] Nietzsche [...] forçou a distinção em sua crítica do Cristianismo como moral, que está em Paulo, o maior de todos os apóstolos da vingança.²⁷¹” O sentido pleno que ele dá à lei é o de superar sua interpretação indevida, baseada em seu cumprimento estrito. Ele introduz, na lei, uma prática de vida, e essa prática constitui seu sentido pleno, sem sobreposições. Por sua parte, Hegel dirige à teologia moderna uma polêmica que diz respeito às relações da fé subjetiva para com o mundo. A consequência essencial era a necessidade inevitável de reconhecer o ateísmo e sua autoridade soberana sobre a realidade objetiva do mundo, sobre o ser moral histórico do homem. Dado que a teologia do século XVIII tinha admitido e reconhecido os direitos do entendimento, pelo lado da ética houve uma transformação em moralidade²⁷². Essa moralidade, em forma de lei positiva, divide sujeito e objeto, impossibilitando a manifestação da plenitude da vida em nome de uma autoridade estranha a si mesma.

A privação do objeto no sujeito do entendimento em nome de um além tem levado a sérios dualismos: o esquema de dois mundos, divide o ser em um aqui e um além que se tornou estranho. Quanto mais distante, mais forte faz sentir o peso da lei moral que obriga: age-se não por convicção e liberdade, mas por coação, sem que a plenitude da vida esteja implicada na prática singular. Sem a referência a um contraposto, a fé se torna estranha a si mesma, como uma *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que, ao desdobrar-se e opor-se na *Vielfältigkeit* (diversidade), não se reconhece nela, permanecendo estranha, alienada. O prático torna-se apenas algo objetivo, não atingindo a subjetividade necessária para tornar o estranho como algo conhecido. Nesse processo, a razão passa a ser rebaixada a um entendimento, como serva de uma fé positiva: “[...] o inevitável niilismo do mundo moderno oriundo do nada da razão objetiva, não teria podido se constituir inteiro e sem reencontrar a resistência se a fé não tivesse feito causa comum com o entendimento”²⁷³. Essa fé positiva expressa como moral, é estranha ao ser humano, por isso, incapaz de realizar a reconciliação

²⁷¹ Cf. BISER, 2003, p. 279

²⁷² Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 76

²⁷³ Ibidem, p. 77

que aponta para a plenitude da vida e para uma transvaloração dos valores. Por isso: quais os principais desafios para se superar essa positividade?

3.2.2 A herança iluminista: alvo de ataque de Hegel e Nietzsche

Uma tese que se tornou conhecida em nossa discussão é aquela que Nietzsche formulou dizendo que a fé cristã, assim como a razão socrática, são responsáveis pelo niilismo do mundo moderno. Isso já se encontra em Hegel, sob a forma de sua justificação popular, isto é, como consequência do recuo da fé diante da aporia na qual tinham apostado os iluministas. Tanto em Hegel como em Nietzsche a fé cristã se torna uma atividade irrefletida quando não consegue ultrapassar as barreiras da objetividade, que tem uma expressão forte no rigor da lei moral kantiana: “[...] no conflito entre dever e inclinação, e a vontade boa como a vontade motivada pelo respeito à lei.”²⁷⁴ Hegel interpreta a moral pura de Kant como hipocrisia, considerando-a como um momento de mentira objetiva. Theodor Adorno, a esse respeito, diz que isso é “[...] um prelúdio para a noção de Nietzsche da moralidade como ‘vingança’. A declaração de Hegel é que não há nada de moralmente real, a não ser um mero momento na transição para a sua noção de vida ética concreta [Sittlichkeit]”²⁷⁵. O rigorismo ético kantiano permanece objetivo, estranho, incapaz de realizar o movimento de auto-reflexão.

[...] Hegel atacou a concepção kantiana de ‘moralidade’ em termos que teriam sido agradáveis a Nietzsche e teria sido um pouco mais receptivo no espírito germânico. Hegel tratou muito a concepção kantiana de moralidade como monolítica, mas ele também viu que isto foi rodeado por outras concepções que devem também ser chamadas de ‘Moral’, as quais foram, no fim do desenvolvimento humano, ambas superiores e mais primitivas. [...] Para Nietzsche, como para Hegel e como para Aristóteles, a moralidade não consiste de princípios, mas de práticas²⁷⁶.

Hegel volta-se a uma concepção madura de eticidade para além da moral e da lei positiva: é um “[...] programa hegeliano de uma crítica da moral deontológica”²⁷⁷. Jesus se colocou contra a positividade das leis morais, bem como contra toda a legalidade²⁷⁸. Frente a esta positividade da fé, é apresentada a atividade reflexiva de Jesus: aquele que vem ensinar, antes, a eticidade dos gregos como uma prática de vida do que a moralidade de tipo

²⁷⁴ Cf. WOOD, 1993, p. 214

²⁷⁵ Cf. ADORNO, 1993, p. 47-8

²⁷⁶ Cf. HOY, 1986, p. 79-80

²⁷⁷ Cf. LIMA, 2008, p. 364

²⁷⁸ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 322

kantiano²⁷⁹. Embora, Hegel seja um crítico de Kant quanto à superação de uma moral abstrata para a fundamentação de uma eticidade, esta última só foi possível “[...] graças à revolução antropocêntrica operada pela filosofia prática de Kant que a antropogênese hegeliana veio corroborar: uma concepção do ethos moderno baseado na autonomia da liberdade humana e não na mera busca individual da felicidade.”²⁸⁰ A reconciliação da subjetividade do querer (moral) com a objetividade do mundo sócio-político (ético) faz com que seja concretizada a liberdade. Aquela mesma liberdade introduzida na missão de Jesus, que vem restaurar o ser humano na sua totalidade, dividido pela moralidade judaica de seu tempo. Ou seja, o movimento promovido por Jesus faz com que a fé deixe de ser positiva para implicar na vida como um todo, tal como Jesus, que não deixa de satisfazer uma necessidade humana comum e nem renuncia à santidade judaica, mas opõe-se à lacuna objetiva dos mandamentos. No fundo, opera uma reconciliação pelo amor. No amor não há jogo entre dominado e dominador, mas acolhida recíproca. O amor como essência (Wesen) é a própria divindade e por essa mesma divindade o homem dividido alimenta um sentimento de distância reverencial, ao passo que o homem em harmonia alimenta amor: aquele mesmo amor que leva Jesus a respigar em dia de sábado, por causa da fome dos discípulos. O não desprezo da santidade está nas palavras que Jesus coloca contra as críticas a ele apresentadas: de que também Davi tomou o pão que cabia somente ao sacerdote comer. Portanto, Jesus não deixa de reconhecer a dimensão do sagrado, mas esse em unidade com a dimensão da vida do ser humano, já que é este último o senhor do sábado e não o contrário. Esta afirmação não pode ser simplesmente uma novidade inaugurada por Jesus, pois também o Talmud apresenta longamente este tema do sábado que necessita ser redescutido. Contudo, a tradição talmúdica ganha corpo após a vida e atuação de Jesus, já que os judeus não possuem mais o templo que era um elo de unidade importante na sua vida religiosa. As reflexões presentes no Talmud sobre a regra do sábado enfatizam de modo especial que “O sujeito do sábado é maior que o sabático²⁸¹.” Pois é para o ser humano que a lei existe a fim de ajustar a sua relação com Deus, o que Jesus enfatiza ao criticar uma determinada observância irefletida da mesma e afirmar que “o Filho do Homem é senhor também do sábado.”²⁸² O conteúdo do dever, pela sua pretensão de universalidade, se torna arbitrário, e, por isso, vazio. Agir com universalidade não é agir contra as inclinações, mas

²⁷⁹ Cf. KAUFMANN, 1965, p. 64

²⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, 2002, p. 98

²⁸¹ Cf. TALMUD, 1918, p.127

²⁸² Cf. Lucas 6,5, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 106).

integrá-las à razão²⁸³: é assumir a vida em sua plenitude contra os obstáculos que a herança positiva interpôs ao segmentar e opor os polos envolvidos na ação.

O espírito de Jesus, no Sermão da Montanha, é aquele que supera a moralidade que opõe sujeito e objeto, dever e inclinações; o que representa, por anacronismo, uma quebra ao legalismo kantiano, para assumir uma ética baseada no amor. É pelo amor que Jesus supera o cumprimento da lei por dever, para assumir esta lei com prazer (inclinações). Ele reconcilia as oposições entre o objetivo e o subjetivo, o universal e o particular, a lei e a inclinação²⁸⁴ e, dessa concordância, temos a plenitude da lei, que corresponde aos ensinamentos de Jesus, distanciando-se assim da moralidade kantiana. A obediência à lei que Jesus prega dirige-se ao sentido de compreender o sentido de plenitude, em que o diferente permanece não como separado, mas unido: uma lógica da unidade na diversidade, na *Vielfältigkeit* (diversidade), culminando na vida como expressão de culminância de força. O compromisso da lógica de Hegel mostra-se, assim, eminentemente prático, em que o importante na religião não é a moral e sim a prática. Portanto, vida é ação e não moral. A vida, como ação, é compreendida em três níveis: 1 – como indivíduo humano diferente dos demais; 2 – como idéia de natureza orgânica; e 3 – como vida infinita²⁸⁵. Logo, essa vida infinita é o espírito, não como multiplicidade abstrata, mas como unidade viva: de simples e imediata se torna orgânica e tensa para se superar, enquanto totalidade plena e mediata. Logo, a lógica que Hegel apresenta é diferente daquela lógica dialética formal, pois ao partir de uma imediatidade, passando pela diferenciação e oposição, culmina numa reconciliação que supera e guarda as múltiplas diferenças, não mais como separadas, mas enquanto unidade. É um espírito de plenitude que supera certa compreensão da lei e do dever, em amor: “Trata-se de um sentimento moral que estimula outras inclinações e sentimentos que podem ter valor moral”²⁸⁶. Essa plenitude da lei é o ser: “[...] Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326). Esta unidade que é o Ser, constituída pelo sujeito e pelo objeto reflete aquela plenitude da unidade do Ser em Hölderlin, uma unidade original e indivisível. Nesta unidade da parte do sujeito há perda de sua particularidade e, da parte do objeto, de sua universalidade. Perdem, assim, sua oposição, superando aquela relação de dominação, de modo que lei e inclinação enquanto *Vielfältigkeit* (diversidade), compõem um todo concordante, reconciliado. Este uno que é o

²⁸³ Aqui Hegel refere-se de maneira clara a Kant que, diz em sua *Crítica da Razão Prática*, que a razão deve humilhar as paixões.

²⁸⁴ O modo pelo qual Hegel mostra que “a concordância da inclinação com a lei não é mais diversa” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326).

²⁸⁵ Cf. WALSH, 1985, p. 20-21

²⁸⁶ Cf. LIMA, 2008, p. 362

todo, tal como em Hölderlin, é a divindade, o sublime que no instante manifesta a plenitude do amor. “Em Frankfurt [...] amor não é mais a harmonia entre a lei e inclinação, mas um estado de alma que transcende a mesma e suprime suas oposições. Amor é, agora, ‘a relação [de lei e inclinação]; [...] sujeito e objeto perderam sua oposição; a lei perde a universalidade e o sujeito sua particularidade’²⁸⁷.” O dever particulariza e, por isso, Jesus suprassume a positividade da lei nos homens ao promover a unidade entre palavra e ato, resultando nada mais que o ser, que embora esteja posto, tem sua oposição superada na idéia que se concretiza com o amor.

O *Espírito do Cristianismo* indica a hierarquia do nível espiritual. Em cada um destes reconhecemos os limites do anterior, e desse modo cancela ou supera (aufheben). Os quatro estágios são: 1. positividade; 2. moralidade; 3. amor; 4. religião. [...] O amor é ‘um espírito divino, mas é também limitado por que um sentimento meramente subjetivo requer ser unido com o objetivo. O maior é, por isso, cumprido pelo estágio final: a religião ... a necessidade suprema do espírito. [...] a moralidade nos fala apenas o que ‘deve ser’, enquanto o amor é o ‘ser’²⁸⁸

A moralidade é positiva porque motiva o dever e separa a lei das inclinações; em contrapartida, o movimento de oposição e superação operado por Jesus, é inclusivo, como Nietzsche apresenta em seu *Anticristo*. O próprio título já soa como um manifesto anticristão, ou seja, contra a própria figura do Cristo, que necessita, conforme Ulrich Willers, de uma clarificação a fim de não se reduzir “[...] a imagem de Jesus e sua quase reconstrução apenas ao ‘Anticristo’²⁸⁹” que, de modo algum, sustenta o que de fato ele representa: como aquele que fez da sua prática um modo de vida.

O tipo de Redentor anunciado por Nietzsche em seu *Anticristo*, só é possível mediante um segundo momento que é o da negação: negação de todo o instituído e dogmatizado, de todas as divisões consagradas pela herança iluminista. Na negação temos uma passagem da afirmação que é possibilidade, portanto *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) para seu desdobramento na *Vielfältigkeit* (diversidade). Ao se negar o até então afirmado e consagrado, se apresenta diante daquele ser o seu não-ser: um adversário é apresentado sob a forma de uma tomada de distância. Assim, toda a crítica tem como ponto de partida algum efetivo, sobre o qual aquela se realiza. Embora em Hegel essa oposição nasca de dentro, como de um desdobrar-se da substância inicial – de um sujeito que se desdobra no seu oposto, o objeto – em Nietzsche é externo – de Apolo, que é confrontado por seu adversário, Dionísio. Assim, tanto pelo desdobramento interno como pela confrontação externa, permanece a *Vielfältigkeit*

²⁸⁷ Cf. WOOD, 1990, p. 129

²⁸⁸ Ibidem, p. 129-130

²⁸⁹ Cf. WILLERS, 1988, p. 23

(diversidade) como um fator comum a mover a crítica. Quais as implicações desse fator de multiplicidade na crítica?

3.2.3 A negação como motor da crítica

É mediante o poder prodigioso do ‘não’ que Nietzsche conclui seu projeto de crítica à cultura. Em termos hegelianos, essa tem, como seu aspecto mais próprio e genuíno, o ser como ethos singular, aqueles costumes (ἔθος) imediatos, próprios da cultura grega, ao passo que aquele ser exteriorizado é a moral de rebanho, como é o caso de uma certa compreensão da cultura judaico-cristã. É, pois, de uma crítica a essa moral que se retorna àquele ser de modo refletido, aquele hábito (ἥθος) que vai sendo construído – um retorno aos gregos antigos através da singularidade ética de Jesus. Assim, a moral é o terreno de onde Nietzsche apresenta seu embate com o Cristianismo, e deste devolve a sacralidade da existência da vida humana, a encarnação de Deus na história; a moral, por isso, é um momento importante dentro deste processo que envolve uma crítica da cultura. O próprio movimento do eterno retorno consiste em estágios de dissolução contra a paralisia rumo à plena afirmação; corresponde ao desejo de eternizar o instante como afirmação da vida e uma recuperação da noção cristã de encarnação. Vista deste modo, a própria paralisia, bem como a moral, são parte essencial da civilização ocidental; deixam de ser uma doença para ser, apenas, um momento no processo dialético que tem a eticidade como o seu fim. Nietzsche, inclusive, de acordo com Adorno, tem extraído a oposição entre sujeito e objeto como *Vielfältigkeit* (diversidade) e a negação determinada de Hegel para fundamentar as suas declarações²⁹⁰. O problema está em que esse mesmo ser permaneça exterior, alienado, o que Nietzsche interpreta como moral de rebanho. Ao contrário, quando o ser que se desdobra, retorna sobre si refletindo-se, segundo Löwith; confere ao mundo sentido histórico e antropológico, com “gravidade ética”. Esse ser refletido presentifica a vida, a maximiza em pontos culminantes de vida, *Lebenshöhepunkte*.

Diante desse sentido de presentificação da vida operada pelo ser refletido, somos levados a questionar o valor e o sentido da negação, compreendidas como moral. A diferença está no modo pelo qual ela é compreendida: como algo estático, fechado, dogmático ela se coloca contra o princípio básico e fundamental do projeto nietzschiano: o devir. Contudo, se vista como apenas um momento, ela não é apenas importante, senão também necessária, pois dela demanda a distância crítica, pelas mediações históricas, para a constituição da

²⁹⁰ Cf. ADORNO, 1993, p. 77-8

singularidade ética. Uma singularidade que é identificada à crítica ao positivismo da fé em Hegel e à moral cristã em Nietzsche, através da prática de Jesus, que não se resume a um catálogo de pecados e erros, a uma ética estoíca ou a uma ascese, e nem mesmo a uma filosofia prática, mas o empenho da plenitude de seu ser. Embora Jesus tenha inaugurado uma prática de vida singular, o acento à prática como tal é originário da própria tradição judaica ao enfatizar o ser humano não como aquele que, segundo a acepção grega, desvela a verdade²⁹¹ das leis imutáveis da natureza (alétheia), mas aquele que domina a natureza²⁹², faz a obra da verdade, pratica o amor ao observar a lei de Deus (‘emet)²⁹³. Jesus, como recorda o evangelista João, faz a verdade²⁹⁴ e retoma aquele princípio já existente na cultura da qual ele mesmo é originário. Aquele que sai de sua imediatidade – o ser – aperece não muito antes da última crise, que desce a montanha, ou seja, que sai de sua zona de conforto como transbordamento *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), para lançar-se dentro do conflito na *Vielfältigkeit* (diversidade) como o – não ser –, aquele que se põe contra uma certa compreensão da lei, para assumir aquilo que é o coração da cultura judaica, a plenitude da lei. No entanto, o destino do Cristianismo se coloca contra o seu espírito inaugurado com a prática de Jesus, para se transformar em doutrina, identificada por Nietzsche na figura de Paulo: aquele que instaura a antiga ordem moral frente a qual Jesus lutou. “Paulo foi para ele agora o “desevangelho”, o grande impostor e falsificador, que em seu ódio ao redentor, outra vez na cruz, venceu em sua cruz”²⁹⁵ É preciso reconhecer que Paulo representa a continuidade do movimento cristão, fazendo que o Cristianismo se tornasse conhecido, ou seja, o representante do legado cristão na história. Como todo o legado, há sempre algum afastamento de seu espírito fundacional original. Contudo, esse afastamento não pode ser lido como falsificação, porque todo o esforço empenhado por Paulo é o de tornar o Cristianismo o mais universal possível, o que responde ao mais genuíno espírito crístico. Em Paulo há como que uma ressurreição daquele elemento universal monoteísta judaico sob o nome de cristão. Curiosamente, se por um lado, essa universalização pode ser interpretada como nivelamento e resignação à lei, por outro é uma universalização que resgata aquele elemento da antiguidade ao abrir as portas do Cristianismo aos diferentes povos. Com isso, redimimos, pelo menos em parte, Paulo das críticas agudas de Nietzsche, pois as diferenças provenientes da diversidade dos povos são adaptadas e ajustadas na nova ética que se anuncia. O problema é o fato de esta

²⁹¹ A verdade, no sentido hebraico, é algo que se pratica e não algo que meramente se conhece, como no sentido grego. Cf. GALIMBERTI, 2006, p. 319.

²⁹² Cf. Genesis 1,28, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 12).

²⁹³ Cf. Exodo 20, 6, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 111).

²⁹⁴ Cf. João 3, 21, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 153).

²⁹⁵ Cf. BISER, 2003, p. 271

ética se imiscuir na prática de Jesus, para se enbaraçar numa compreensão errônea da lei, esquecendo-se aquilo que o próprio Paulo recorda: de que o amor é a plenitude da lei²⁹⁶. O próprio Lutero considera a Epístola aos Romanos o mais puro de todos os Evangelhos; a omissão da teologia paulina por parte de Hegel e o combate da mesma por parte de Nietzsche revela uma limitação “moderna” de uma análise incapaz de fazer justiça ao conteúdo próprio da mensagem da revelação cristã.

Jesus é aquele que não aceita a simples submissão à lei que se tornou positiva, ou seja, como um dogma inquestionável. A inquestionabilidade da lei, como algo estranho, conduz à positividade da fé e ao conseqüente ateísmo, pois afasta Deus da história, reduzindo-o ao esquecimento. Nietzsche realça esse aspecto como niilismo, como um ódio aos instintos, contrário ao que: “[...] Jesus representa como apoiador de uma prática ‘nem através da palavra, nem faz oposição a um coração’”.²⁹⁷

Esse niilismo é visto, em Hegel, como “[...] o ateísmo que resulta não diretamente da fé em si, mas de circunstâncias que têm precedido sua entrada na história, e que, graças a ela, o homem tem a força e a possibilidade de suportar²⁹⁸” seus desafios, pois é o momento da negação que prepara o da afirmação. Logo, o desaparecimento da fé cristã, como potência própria e a existência histórica do homem no mundo, buscou refúgio na pura subjetividade e, em contrapartida, abandonou o mundo ao ateísmo; escapou desse refugiando-se no estranho. Assemelhou-se à interioridade da subjetividade protestante²⁹⁹, que se gaba do privilégio de não precisar demonstrar, em atos, a sua realidade, já que cultua puramente a beleza do além. A missão de Jesus não se completa no destino de um sonhador que se coloca contra a objetividade de um mundo que lhe resiste, mas como missão que é, esse é o convite endereçado por Deus ao mundo – o Evangelho – a ser reconciliado nEle e por Ele, através da prática.

A prática de Jesus põe em marcha o movimento dialético da negação, do questionamento e da exteriorização contra todo o estabelecido e canonizado. Contudo, essa luta não é simplesmente uma destruição barata e indevida, mas um momento que prepara um momento posterior que é o da construção: a criação de novos valores, o que possibilita atestar, em Nietzsche, um projeto ético, para além de seu ímpeto de crítica demolidora da cultura. Deus é visto como uma pura presença que retorna eternamente e, nesse movimento do retorno

²⁹⁶ Cf. Rm 13, 8.10, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 262).

²⁹⁷ THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 270

²⁹⁸ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 77-8

²⁹⁹ De acordo com a leitura que Shapiro faz sobre a relação Protestantismo e Estado, fica patente que, no projeto hegeliano de formação do Estado, está a transformação das repúblicas em impérios com a forma de um Cristianismo protestante. Cf. SHAPIRO, 2011, p. 05.

eterno, faz uma experiência de docilidade ao fugidio e imediato: a mais elevada experiência de contemplação. É uma experiência do recomeço perpétuo que faz os fragmentos se distanciarem da imediatez para adquirirem a feitura de um mosaico, em uma ordem plenamente caótica. Como ele mesmo se pronuncia a respeito do Cristianismo: “Ainda hoje, uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas e até necessária: o Cristianismo autêntico, original sempre será possível... *Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* de outro modo...” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1999, p. 211). Nietzsche parte do Cristianismo como o momento da efetividade, da prática de Jesus, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), passando pela fé como momento da exterioridade, da negação e oposição, da *Vielfältigkeit* (diversidade), o Cristianismo de Paulo e seus seguidores, para apontar no ser de outro modo como o momento da superação, o Cristianismo da transvaloração dos valores. Isso sucede também com o Dionísio que Nietzsche elege como o seu deus, é aquele segundo Dionísio, que “[...] é a síntese de duas forças representadas por Dionísio e Apolo no nascimento da tragédia³⁰⁰”, síntese que supera a doença da conformidade à lei divina estranha pela noção de vontade de potência. Dionísio é, por isso, aquele por meio de quem se superam todos os dualismos e separações³⁰¹; ele é a plenitude da força que é vida: *Lebenshöhepunkte*, e atua como a “[...] reconciliação que foi, finalmente, efetuada entre Dionísio e Apolo.³⁰²” É Dionísio, portanto, uma síntese e um retorno, um “[...] estar desperto de novo do espírito dionisíaco e o renascimento da tragédia.” (NIETZSCHE, NT, KSA, § 20, 1999, p. 130). Na tragédia a tensão que se depreende da negação é fundamental. É preciso negar o estabelecido, perpetuado e sacralizado, para a partir daí criar o novo, o terno e o inusitado, mediante o qual se deriva o múltiplo. Não, propriamente “[...] em termos de uma lógica da autoconsciência, mas em termos de força psicológica³⁰³. A força anímica da negação incide diretamente contra a noção de uma unidade vista sob o aspecto de um Monismo dualista, em favor de “[...] uma filosofia monista do poder³⁰⁴”. Este Monismo potencial é uma realidade única que se mostra a partir de sua diversidade e oposição, em Hegel como desdobramento interno e em Nietzsche como luta externa. Contudo, tanto o desdobramento como a luta salvaguardam a dimensão da preservação do movimento e da diferença, resignificados dentro da noção de Monismo do espírito³⁰⁵. Esse Monismo é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que em Hegel se mostra como unidade interna imediata

³⁰⁰ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 129

³⁰¹ Cf. WOLTING, p. 32, 2011.

³⁰² Ibidem, p. 178

³⁰³ Cf. HOULGATE, 1986, p. 43

³⁰⁴ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 207

³⁰⁵ Cf. KÜNG, 1973, p. 149

desdobrada e em Nietzsche como duplicidade externa imediata em luta, “[...] cada duplicidade mesma como origem e essência da tragédia grega que reencontrava dois impulsos artísticos entrelaçados, do apolíneo e do dionisíaco.” (NIETZSCHE, NT, KSA, § 12, 1999, p. 82). Ambas imediatidades, a unidade interna e a duplicidade externa, convergem na *Vielfältigkeit* (diversidade), com acento no valor da diferença para a constituição de uma totalidade que integra a vida em sua plenitude. A relação entre estas partes reflete abertura e amor ao destino, salvaguarda do movimento da plenitude da vida a atingir sempre pontos mais culminantes, *Lebenshöhepunkte*, que é uma ética em movimento, traduzida numa prática. “Jesus, porém, com a situação de distância dada por Deus para o mundo e também para o próximo [...] se mostra [...] – em uma nova prática”³⁰⁶. A prática de Jesus aponta para um ethos sempre em movimento. Entretanto, quais as implicações dessa nova prática de Jesus para o desdobramento dialético do ser?

3.2.4 A moral como momento de exteriorização do ser

O ser que guarda, em si, o seu momento de negação é o que vai salvaguardar o movimento de superação. É aquele dever que, como imputação moral, deve ser superado, quando “[...] os mandamentos do dever pressupõem uma separação e se anuncia o domínio do conceito num dever” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 324). Ao invés do dever Hegel anuncia “[...] um ser, uma modificação da vida” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 32).

Hegel acentua a mudança, o movimento, a relação na *Vielfältigkeit* (diversidade). É uma mudança do ser nele mesmo, como o seu outro, do outro. Esse aspecto vem de encontro às meditações de Nietzsche, precisamente quando apresenta o seu programa de transvaloração de valores; que tem, no *Anticristo* “[...] não seguramente a conclusão de um período do entendimento da negatividade, mas somente o fundamento que deveria preparar para uma filosofia afirmativa”³⁰⁷. Com isso, Nietzsche propõe uma verdadeira anatematização do Cristianismo³⁰⁸ e uma crítica acirrada ao modelo paulino de Cristianismo porque centrado na moral. Também Hegel tem, portanto, na moral o alvo de suas críticas. Frente a ela emite as críticas mais duras, fazendo-se necessário o segundo movimento, o da negação: o momento em que o ser na qualidade de *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), se exterioriza e se opõe na *Vielfältigkeit* (diversidade). Ou seja, ele se distancia dele mesmo, e nesse distanciar, rompe todas as barreiras dos interditos postos pela moral. Assim, nada mais resta senão o ser, porém

³⁰⁶ Cf. BISER, 2003, p. 271

³⁰⁷ Cf. WINTELER, 2009, p. 233

³⁰⁸ Cf. BISER, 2003, p. 281

não mais como puro e simples, mas como refletido. O ser que nega e é negado é aquele do qual nada mais resta senão a luta, a guerra, o caos: ingredientes necessários para pôr em movimento a máquina da transformação cultural, que passa por uma transformação ética, da qual a metafísica é o seu ponto fundamental. De uma metafísica centrada em valores imutáveis e inertes, Nietzsche apresenta a proposta de uma metafísica da potência, na qual nada é inerte mas tudo passa pela mudança incessante que parte daquele momento inicial, o da efetividade, pois toda a mudança, todo o movimento, só muda a partir daquilo que aparentemente é imutável; só é capaz de estabelecer as relações necessárias a partir do imediato.

Pela mediação o ser se exterioriza e se distancia criticamente de si mesmo e a moral é o momento dessa mediação do ser: por ela se diz “não” ao imediato e se estabelecem interditos contra a manifestação da pluralidade anímica dos gregos antigos por uma leitura arbitrária da lei judaica. Logo, tanto em Hegel como em Nietzsche, o Jesus histórico marca aquele momento em que acontece o embate com as estruturas de sua época, suas leis, dogmas e preceitos judaicos. Este embate nada mais é senão a *Vielfältigkeit* (diversidade), da qual resulta o retorno ao ser, ou seja, a reflexividade, o ser que se exterioriza não permanece exterior, mas é reflexivo, ou seja, se reconhece a si como unidade reconciliada. Essa unidade é o princípio único sobre a qual repousa a filosofia, em contraste com as outras ciências particulares, com sua tendência de combinar fatos e eventos enquanto realidades separadas. Pelo contrário, esse princípio, como unidade reconciliada, é a vida em plenitude, e tem a sua afirmação máxima ao atingir seus pontos culminantes.

Assim como em Nietzsche, é nos gregos antigos que Hegel vai buscar uma resposta para a tendência moderna de separar o mundo que, como unidade orgânica, segundo Willian Harris, requer um sistema: “A solução deste problema de contabilidade para o mundo dos seres imperfeitos toma outra forma com os gregos.³⁰⁹” Também Aristóteles, ao partir do *vouç* – razão, que move o mundo do menos perfeito ao mais perfeito, concebe esse ser que se desenvolve como “[...] *enérghēia* refletida no mundo”³¹⁰. A *enérghēia* é aquele princípio vital, um processo formativo, que tem “[...] no princípio grego e especialmente em Aristóteles a concepção de razão divina (*vouç*) que, ao final, como autoconhecimento, é ambos: sujeito e objeto.³¹¹” Essa *enérghēia* é um movimento que ultrapassa a pura passividade para uma existência ativa, através de uma forma de vida orgânica com um grau de auto-atividade. Esse

³⁰⁹ Cf. HARRIS, 1984, p. 09

³¹⁰ Ibidem, p. 10

³¹¹ Ibidem, p. 11

movimento inicial, na filosofia de Hegel de Frankfurt, de estabelecimento de um ser (*Leistungsfähigkeit*), como unidade reconciliada entre sujeito e objeto (*Vielfältigkeit*) é o que comprova a existência de uma lógica, “[...] a ciência dos princípios, método e sistema do que é universal e necessário no pensamento.³¹²” É uma lógica compreendida como *enérgeia* que une o particular e o universal, um processo auto-ativo que inclui as partes num movimento circular: “Esta atividade é apenas a continuidade desta função, isto é, um movimento circular, o que Hegel, em sua peculiar fraseologia técnica, chama ‘retorno para o mesmo’.³¹³” Assim, como em Hegel, a crítica de Nietzsche à moral caminha no sentido de um ser que permanece exterior, ou seja, alienado, incapaz de realizar o retorno a si como unidade. É na prática de Jesus que se promove a crítica e o conseqüente retorno do ser na unidade. Contudo, em Nietzsche essa unidade não é uma unidade reconciliada, mas uma pluralidade de unidades que a todo o instante atingem sua culminância potencial. No entanto, reconciliação e culminância potencial se aproximam enquanto movimento que constitui uma unidade orgânica em constante abertura à *Vielfältigkeit* (diversidade): quais as implicações dessa unidade orgânica para a constituição de uma ética?

3.3 A reconciliação do ser: a plenitude ética

O ataque ao dualismo moral moderno kantiano tem, em Hegel e Nietzsche, seus expoentes principais. Assim, enquanto em Kant a ação verdadeiramente livre é aquela determinada pela vontade livre, em Hegel e Nietzsche, segundo Will Dudley, a “[...] vontade pode ser verdadeiramente livre apenas em virtude de outra atividade que [...] Hegel e Nietzsche identificam como condição da vontade livre, é a prática.³¹⁴” Pela prática singular de vida se constitui um projeto ético, tal como Hegel e Nietzsche identificam na prática de Jesus. Essa ética, superior à eticidade grega (que não atingiu o nível da consciência), supera a moralidade individual tipicamente kantiana³¹⁵, para ingressar num tipo de eticidade denominada vida ética que integra e reconcilia as dimensões da razão e das inclinações. Com isso, somos levados a constatar, com Gianni Vattimo,³¹⁶ que a moralidade, por consistir na crença de que a ação humana é moral, é um erro fundamental. Essa é uma marca diferencial da filosofia de Nietzsche que nos chama a atenção sobre os desvios de Kant. Por isso,

³¹² Ibidem, p. 19

³¹³ HARRIS, 1984, p. 30

³¹⁴ Cf. DUDLEY, 2002, p. 123

³¹⁵ Hegel evoca a figura do Jesus histórico como aquele que se colocou contra a lei positiva, contra a mera legalidade. Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317.

³¹⁶ Cf. VATTIMO, 2002, p. 62-3

seguindo a leitura de Jackson³¹⁷, faz-se conveniente estabelecer o domínio de competência que cabe à moralidade. A parte da filosofia que se atém ao que é bom e o que é correto, para tanto, se utiliza de duas perspectivas diferentes: uma normativa ética (que diz respeito ao que é bom e provê um guia para as decisões morais) e uma meta-ética (diz respeito ao que queremos significar quando dizemos bom ou mal). Nietzsche, como um crítico da moral filosófica tradicional, inscreve-se nesta segunda perspectiva. Por isso ele chama a atenção sobre a responsabilidade histórica dos indivíduos pela verdadeira vida ética, através da combinação entre a realidade empírica e a concepção da existência trágica. Nesse sentido, a antropologia nietzschiana defende a existência de um ser humano concreto, compreendido em sua totalidade, isto é, aquele que pela “[...] capacidade para construir um futuro depende da habilidade para ver a continuidade com a força das tradições passadas”³¹⁸. Essa visão de um ser humano imerso na concretude histórica nos aproxima da reconciliação hegeliana.

3.3.1 A moral reconciliada na ética

A partir dos escritos da juventude de Hegel, a reconciliação diz respeito à elaboração de um conceito que solucione a aporia da cisão entre sujeito e objeto, pois a abstração isolada destas realidades só levaria a uma absolutidade particular, e por isso, limitada. Ora, a prática de vida, aquela condição da vontade livre, se estabelece como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que, supera a tendência à cristalização que se limita para desdobrar-se e opor-se na *Vielfältigkeit* (diversidade). É pela multiplicidade, permeada por tensões, que se constitui o trágico. Pelo viés da tensão trágica, Hegel desenvolve sua dialética que supera os dualismos a fim de afirmar o todo, a infinitude, a plenitude vital: *Lebensfülle*, que quebra a fixidez e a cristalização para atingir pontos culminantes de potência: *Lebenshöhepunkte*. A tragédia grega lida por Hegel, apresenta uma reconciliação das partes em conflito, de modo que, nela, a vida ética reflete equilíbrio: “[...] a tragédia grega consagra, por tal equilíbrio, a vida ética inteiramente reconciliada com ela em seus dois momentos antagônicos constitui, assim, a manifestação artística suprema do absoluto, como indiferença do sujeito e do objeto”³¹⁹.

Hegel mostra, nessa tentativa de superação do dualismo, Jesus como uma figura emblemática. Jesus é aquele que, para Hegel, inclui o todo, quer dizer que não se filia a

³¹⁷ Cf. JACKSON, 2008, p. 54-55

³¹⁸ JACKSON, 2008, p. 130-1

³¹⁹ Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 453

nenhuma parte do conflito³²⁰, a saber, entre o povo e os senhores da lei. Ele, ao partir de uma imediatidade, supera e reconcilia. Por isso, a reconciliação em Hegel é o reconhecimento das diferenças, perpassando todas as esferas sociais, que envolve a *Vielfältigkeit* (diversidade) de matérias e formas. Assim, por um lado, há a efetividade afirmada e expressa num ato e, por outro, as ações religiosas, as mais vazias, o não ser, sua passividade, o objeto, o sagrado. De um lado, o zelo piedoso e, de outro, o culto estranho. A superação que Jesus opera está na sua capacidade de unificação e da reconciliação que passa pela abertura a *Vielfältigkeit* (diversidade). Ele mesmo foi um judeu praticante da lei e do culto e, segundo Ele mesmo disse, não veio abolir a lei, mas dar sentido pleno a ela. Este sentido pleno que Ele dá à lei é o de superar sua interpretação indevida, baseada em seu cumprimento estrito. Introduce, na lei, uma prática de vida; e esta prática constitui seu sentido pleno, sem sobreposição. Essa mesma prática de vida Nietzsche enuncia no *Anticristo*, a história do Cristianismo mal entendido e grosseiro.³²¹ A prática de vida, ao se estabelecer como um projeto ético, enfatiza a flexibilidade e a abertura à *Vielfältigkeit* (diversidade), de modo que o todo possa ser incluído e não se limite apenas a determinados aspectos da vida.

É por essa prática de vida que Nietzsche representa o ser de outro modo: o ser reconciliado; um ser que passa pela *Vielfältigkeit* (diversidade) que implica a exteriorização pelos ditames da moral, mas que vai além ao realizar o retorno sobre si: o movimento da redenção que justifica e redime tudo o que passou num todo universal reconciliado. Não uma reconciliação entendida como um todo cristalizado, inerte e fechado, mas como totalidade orgânica. Em Bourgeois tal reconciliação não é possível: o destino do Cristianismo, com a morte do Mestre, trai o seu espírito; uma leitura, portanto, bastante fiel a Hegel. Nos seus escritos de Frankfurt, ao tratar da tragédia do povo judeu, Hegel diz que “[...] a tragédia de Jesus [...] não se reconcilia de modo nenhum com o destino”³²². A posição do Bourgeois, referente à não reconciliação da morte de Cristo com o destino, mediante a leitura do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, se aproxima da leitura que se depreende do *Anticristo* de Nietzsche. Para Bourgeois o sacrifício divino não é um abandono positivo no amor e na aceitação passiva da morte, mas uma ação absoluta da negação, um combate, uma afirmação da oposição. “Em combatendo seu destino, isto é, ele mesmo como outro, ele afirma em se afirmar, o identifica a ele mesmo, põe este outro como ele mesmo, breve, o reconhece e se

³²⁰ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317.

³²¹ Cf. NIETZSCHE, AC, KSA, § 34, 1999, p. 206.

³²² Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 454

reconcilia com ele”³²³. O amor cristão é incapaz de superar o destino, como ele mesmo diz: “[...] os textos de Frankfurt sublinham o fracasso do amor cristão a superar o destino”³²⁴, pelo fato de o Cristianismo dos seguidores de Jesus ter-se tornado novamente positivo, ao sacrificar a prática de Jesus em leis positivas, culminando naquilo que Nietzsche chama de “morte de Deus”³²⁵. No entanto, pelo fato de Hegel hesitar em demonstrar otimismo para com o Cristianismo, foi ele quem, antes de Nietzsche, pronunciou a sentença da morte de Deus³²⁶. Por isso, é bastante evidente que as críticas ao Cristianismo, no seu aspecto moral, aproximam ambos os autores.

O sentido da morte de Deus, segundo Walter Kaufmann, é bastante similar em Hegel e Nietzsche. Para Hegel, essa morte significa que “nós destruimos nossa própria fé em Deus”³²⁷, isto é, pelo positivismo e moralismo no qual acabamos reduzindo o Deus de Jesus Cristo em quem nós cremos. Com isso “nossos valores estão perdidos”³²⁸, razão pela qual necessitamos de uma transvaloração dos valores. Embora em Hegel e Nietzsche a crítica ao Cristianismo seja bastante semelhante, há uma diferença: enquanto Hegel concebe a morte de Deus como o fim daquele estranhamento de Deus pelo evento da encarnação em Jesus Cristo e que sofre a ponto de morte³²⁹, o Deus que se torna homem na imediatidade histórica, portanto aquele Deus transcendente que nunca existiu, apenas se acreditou existir –, Nietzsche, por outro lado, paradoxalmente, apesar do peso de sua crítica, ao afirmar que Deus morreu, necessariamente leva a afirmar que, em algum momento, esse tenha existido; o significado dessa morte, portanto, não é algo sobrenatural, mas um fato cultural, dizendo respeito à falência da crença no Deus cristão. Isso mostra que Nietzsche nunca fundamentou seriamente o seu ateísmo, apenas o fez por instinto, ou seja, de uma maneira vulgar e grotesca, com um tom muito mais de protesto que de reflexão filosófica. Assim, as consequências do pensamento do homem moderno têm impedido com que Deus continuasse existindo, ou seja – e aqui nos aproximamos de Hegel – mediante a imposição de uma lei positiva, em nome de Deus. Assim, a morte de Deus, seja como contestação do fim do estranhamento da lei positiva, seja como protesto aos valores morais, conduz a um mesmo fim, passando, seja pela reconciliação dialética do estranho positivo, seja pela transvaloração dos valores morais, a ser aquilo que é genuinamente cristão, seu destino, espírito e força: a ética que é uma prática. Por

³²³ Ibidem, p. 465

³²⁴ Ibidem

³²⁵ Cf. NIETZSCHE, GC, KSA, § 125, 1999, p. 481

³²⁶ Cf. JENSEN, 2012, p.

³²⁷ Cf. KAUFMANN, 1973, p. 10

³²⁸ Ibidem

³²⁹ Cf. HOULGATE, 2005, p. 267

trás da constatação de Hegel e do protesto de Nietzsche se descobre um ponto comum, genuíno e fundamental: o ser de Jesus que, em tudo, superou e elevou reconciliando num grau superior o amor, é a afirmação máxima de seu destino.

Evidentemente, a pequena comunidade *não* compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade *sobre* todo o entendimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte. (NIETZSCHE, AC, KSA, § 40, p. 213)

Assim, na vida de Jesus não há dualismo, mas reconciliação, plenitude da unidade, amor. A morte de Cristo que leva à traição do destino do Cristianismo ao seu espírito, aproxima-se daquele ressentimento vivido pelas primeiras comunidades cristãs; por isso, o “Evangelho que morre na cruz”, em Nietzsche, não é Jesus em si, mas aquele que passa a ser pregado pela comunidade cristã nascente, representado por uma traição de seu verdadeiro espírito. Desse modo, na ética que se desprende do espírito do Cristianismo não há espaço para rupturas e divisões; tudo está em unidade, como um todo orgânico aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade) que é o ser. No ser, entendido como devir, não há mais separação e, sim, unidade dialética, de modo que o negativo e o positivo como *Vielfältigkeit* (diversidade), se refletem. O negativo não está simplesmente pressuposto no positivo; há um movimento de reconciliação, de modo que o ser se coloca eternamente, e a negação infinita passa a ser autonegação, sacrifício. “A metamorfose da geração – cujos textos de Frankfurt sobre o *Espírito do Cristianismo e seu Destino* sublinham, a propósito da expressão ‘Jesus, filho de Deus’ que, para Hegel, o positivo é o negativo, o idêntico é o diferente, o absoluto, o infinito”³³⁰. O ser, para Hegel, é o ser do devir, aquele que se coloca para além da oposição entre o ser e o nada, como sacrifício trágico da plenitude ética. É, portanto, abertura e transvaloração dos limites impostos pela positividade da lei que supera aquela ficção de ser criticada por Nietzsche. Continuamos a perguntar-nos, no entanto: como a ética se expressa na sua qualidade de plenitude do ser?

3.3.2 O destino como expressão da plenitude do ser

Este ser em plenitude é o ser refletido, o devir atualizado no ser. Aquele ser que atinge a plenitude, supera e conserva, num grau mais elevado, o amor que se torna essência (*Wesen*), no qual não há separação, mas unidade e harmonia. Tal harmonia faz com que se alimente

³³⁰ HOULGATE, 2005, p. 462

para com a divindade um sentimento de proximidade e cumplicidade. Hegel associa “[...] o amor e a crítica da moral deontológica, que marca o seu distanciamento em relação ao kantismo”³³¹, projeto inspirado em Hölderlin. É o amor essência que produz a harmonia do ser humano consigo mesmo e com a divindade, do qual demanda um sentimento ético; o amor ao destino: *amor fati*. A partir de sua fundamentação do amor, enquanto sentimento ético, Hegel supera aquela visão individualista e fragmentária, típica da lei positiva, para se abrir a uma plenitude de vida que se acolhe como um destino; e assim, como destino, Nietzsche empreende, a mais acirrada das lutas: a luta contra a moral cristã, o que revela uma atitude profundamente cristã, pois luta pela preservação da herança crística que jamais renegou, através da reconversão da religião em uma ética.

Assim como na religião, o amor é o eu que se pensa a si mesmo³³², como uma unidade e não como uma soma de partes, como uma totalidade em plenitude, que se abre a *Vielfältigkeit* (diversidade). A plenitude nascida da diversidade religiosa e de divindades, afirma, no entanto, apenas um sentido além moral que triunfa sobre o monoteísmo, tal como Figl acentua na sua expressão *Göttervielfalt*³³³, a respeito de sua leitura da religião do futuro em Nietzsche, ou seja, uma religião transcultural³³⁴, em cujo princípio é possível deduzir a genealogia de formas específicas do ethos e da religião encobertas pelo domínio da moral standartizada. O amor, por isso, é um movimento de plenitude que supera aquele estranhamento do Monoteísmo sem vida; é a força do diverso que dissolve a cristalização do uno, dizendo respeito à própria atividade da razão que exerce sua atividade, não separando, mas reconciliando. Daí ser a atividade da razão, aquela que estabelece uma reconciliação com o entendimento. A reconciliação é o espírito que contempla o puro saber dele mesmo como uma existência universal em seu contrário, e em puro saber de si como singularidade absolutamente em si³³⁵. É esse o movimento operado pelo espírito do Cristianismo, do Cristianismo não moral, que o distingue como plenitude vital, legada pelo próprio Jesus histórico: “[...] por isso que ele, no *Anticristo*, levanta a pretensão exclusiva de mostrar o verdadeiro Jesus Cristo a fim de pôr a descoberto a perversão do ensinamento paulino.”³³⁶ Em Jesus vemos encarnada a reconciliação entre aquele, outrora estranho, e o ser humano, pela prática. Diante disso, Jesus se coloca numa outra esfera, para além do seguimento pontual da lei moral. O conteúdo do dever, pela sua pretensão de universalidade, se torna arbitrário e, por

³³¹ Cf. LIMA, 2008, p. 368

³³² Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 96

³³³ Cf. FIGL, 2007, p. 311

³³⁴ Ibidem, p. 331

³³⁵ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 100

³³⁶ Cf. BISER, 2003, p. 273

isso, vazio. Agir pela universalidade não é agir contra as inclinações, mas integrá-las à razão³³⁷: é agir de modo a unificar o que está separado numa unidade plena sem perder as diferenças identitárias em mudança das partes em jogo.

O espírito de Jesus no Sermão da Montanha é um belo exemplo de superação da lei na universalidade reconciliante. É pelo espírito, em termos hegelianos, ou pela força, em termos nietzschianos, que Jesus supera o cumprimento da lei por dever para assumi-lo com amor. Há, assim, uma unidade entre inclinações³³⁸ e lei. Dessa concordância temos a plenitude da lei que é o “[...] Ser [é], a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326). A *Vielfältigkeit* (diversidade) do sujeito e do objeto compõe uma unidade em que, da parte do sujeito, se perde a particularidade, e do objeto a universalidade. O ser universal se manifesta como plenitude reconciliada no amor, como destino que acolhe o todo. Ao perder a oposição, supera-se aquela relação de dominação; por essa razão, entre lei e inclinação há um todo concordante e reconciliado na unidade. A lei que se expressa como dever, particulariza. Jesus suprassume a positividade da mesma nos homens pela reconciliação no amor, através de sua prática de vida, que culmina na acolhida jubilosa do destino, pela sua morte.

Contudo, diferentemente do destino de Jesus, o destino do Cristianismo é aquele que se apresenta para além de todo o esforço de Jesus em buscar a reconciliação, pela ética do amor. Mostra-se, por isso, como algo que se impõe como estranho: “[...] é seu destino que Igreja e estado, liturgia e vida, devoção e virtude, fazer espiritual e mundano jamais possam ser amalgamados em um” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 418). Permanece, no entanto, a busca de superação desse destino, pela reconciliação, como algo sempre em movimento, por isso o que se alcança são *pontos culminantes de potência*, segundo as palavras de Nietzsche. Nessa mesma suspensão se coloca o amor, como movimento de reconciliação, infinitamente aberto a realizar novas reconciliações: e essa continuidade de reconciliações só é possível pelas diferenças que se guardam entre as suas partes constituintes na *Vielfältigkeit* (diversidade). Por essa razão, somos levados a olhar com cuidado toda leitura que se faz sobre a unidade em Hegel, como aquela que é feita por Álvaro Valls, quando fala de uma “[...] tentativa de Hegel de compatibilizar a fé cristã e o mundo profano”³³⁹. O perigo desta leitura está em ler compatibilização como unidade que suprime as diferenças, o que seria um

³³⁷ Aqui, Hegel refere-se de maneira clara a Kant que, diz em sua *Crítica da Razão Prática*, a razão deve humilhar as paixões.

³³⁸ A concordância da inclinação com a lei demonstra não são mais diversas. (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326).

³³⁹ Cf. VALLS, 2007, p. 398

atentado ao projeto filosófico de Hegel como um todo. Ao contrário, na compatibilização permanecem as diferenças superadas e guardadas, portanto reconciliadas. Chamamos a atenção, ainda, para a expressão “fé cristã”. Para Hegel, na expressão “fé cristã” já há uma compatibilização entre aquilo que Valls chama de fé cristã e mundo profano; o adjetivo “cristão” já é expressão dessa unidade na diferença, na encarnação de Deus na história, daí parece soar, no mínimo, uma redundância querer efetuar compatibilização sobre aquilo que de *per si* já está compatibilizado enquanto unidade reconciliada entre o humano e o divino pela encarnação. Apesar de certo pessimismo de Hegel para com o destino do Cristianismo, ele reconhece, na pessoa de seu fundador, uma tentativa de superação do positivismo da fé na unidade reconciliada no amor. Logo, o que Hegel busca compatibilizar, reconciliar não é o Cristianismo em si com o mundo, mas aquela fé cristã que se tornou positiva com esse último.

Essa unidade reconciliada é o ser que cumpre a lei não como ditada por uma força estranha, mas como uma ética que se expressa a partir da imediatidade da vida até atingir a sua plenitude: seus pontos culminantes. Jesus parte desta imediatidade composta pela contraposição: de um lado, o ser humano e suas inclinações e, de outro, a lei; nesse sentido, ao invés de tomar o partido de um ou de outro desses lados, ele acolhe essa *Vielfältigkeit* (diversidade), superando-a, negando a independência de cada um dos lados, guardando-os e elevando-os a um nível superior, que é a unidade suprassumida na força. Contudo, em que consiste essa força que age como unidade dialética?

3.3.3 A lógica como tarefa de reconciliação num Monismo dialético

Uma unidade reconciliada mediante o movimento dialético tem, na lógica, a tarefa de operar a relação sistêmica dos diversos elementos de um sistema categorial. A lógica é uma crítica da razão pela própria razão e, ao mesmo tempo, o engendramento de todo o sistema categorial. Pela lógica se revela a idéia de que a realidade nada mais é senão a exterioridade da própria idéia. Com isso, Hegel constrói uma coextensividade entre o mundo numênico e o mundo fenomênico, superando a separação kantiana entre razão e inclinações, entre o mundo da inteligibilidade e aquele dos desejos. Essa superação leva a não mais conceber o mundo numênico, como um mundo estranho, alheio ao mundo sensível, mas coextensivo a este mundo, constituindo uma *Vielfältigkeit* (diversidade) que é a vida e que, em sua plenitude, se expressa como culminância de força. Tal culminância é reconciliação pela qual se alcança a

plenitude do ser, o todo orgânico, base para a constituição de um ethos³⁴⁰. É trágico, por não existir nesta reconciliação, um ponto final, mas uma fluidez que jubilosamente acolhe o destino: *amor fati*. A cada instante pleno de acolhida do destino se atinge pontos culminantes de potência, tornando a reconciliação sempre em movimento que se expressa como “[...] integração orgânica do negativo no positivo da vida ética [...] Hegel analisa, então, no seio da consciência singular, a condição de possibilidade de sua reconciliação absoluta com a plenitude ética”³⁴¹. Há, no entanto, uma reconciliação, mas que coabita com o destino da não reconciliação, portanto do trágico. E isto confere à ética a sua dimensão de abertura à *Vielfältigkeit* (diversidade) que implica em plenitude vital: *Lebensfülle*, para atingir constantemente novos pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

A vida que se abre à culminância da força tem a vontade como motor que, por sua constante insatisfação, a torna aberta a sempre agregar mais potência. A partir da noção de vontade de potência, como auto-superação da moral, se depreende um sistema em Nietzsche que consiste em romper os interditos que esta moral põe nos impulsos e instintos. A auto-superação, em Nietzsche, consiste num Monismo que supera o dualismo através da vontade de potência. É um Monismo não estático, fluído, supera o dualismo de forças em luta na vontade de potência que, por seu sentido altamente metafórico, muitos filósofos resistem em extrair dele uma filosofia. Nietzsche permanece em conformidade com a tradição³⁴² no que diz respeito à essência daquilo que permanece sem mudança: a *enérghēia* e a vontade de potência. Poder e força é *enérghēia* que, pelo constante controle, abnegação e repúdio de um lado, e controle e sublimação de outro, constituem os pontos fundamentais na filosofia de Nietzsche na visão do caos: a sublimação que permite a harmonia orgânica da cultura que se transfigura na *physis*³⁴³. O Monismo dialético de Nietzsche, fundado na vontade de potência, atinge pontos culminantes e se aproxima da noção hegeliana de reconciliação dialética entre opostos: ambos rejeitam qualquer idéia de um Monismo, mas que seja aberto à expressão da diversidade pulsional, isto é, da *Vielfältigkeit* (diversidade). Por isso esse Monismo é compreendido como holismo. Perguntamos, contudo: qual o papel da razão no Monismo dialético de Nietzsche? Para além de uma identidade ou oposição à razão, a vontade de potência é “[...] potencialmente racional.”³⁴⁴ Na vontade de potência estão presentes dois polos em oposição, a *Vielfältigkeit* (diversidade) como manifestação de uma força básica, a

³⁴⁰ Hegel vê na organicidade da natureza a superação das suas divisões numa unidade superior, numa eticidade suprema: “[...] a tragédia grega exprime a essência total da vida ética” (BOURGEOIS, 1986, p. 456).

³⁴¹ Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 499 e 507.

³⁴² Cf. KAUFMANN, 1968, p. 221

³⁴³ Ibidem, p. 227

³⁴⁴ Ibidem, p. 235

enérgeia, a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) – algo que permanece para além de todos os momentos da metamorfose. Com isso podemos admitir um Monismo dialético em Nietzsche sem comprometer o seu projeto filosófico de abertura e tensão vital constante. Na vontade de potência se compreendem numa visão plena os dois polos dualísticos anteriores. Por isso apostamos num paralelo com a *Aufhebung* de Hegel. A diferença entre os instantes nietzschianos da metamorfose e os momentos da dialética hegeliana está no fato de que a força básica de Hegel não é a vontade de potência, mas o espírito, não compreendido puramente como razão, mas como força criativa. Logo, não podemos reduzir a reconciliação hegeliana a um processo lógico nem a sublimação nietzschiana a um sentido psicológico. A culminância dessa aproximação se dá na síntese, entendida como essência potencial e múltipla do cosmos. Logo, a “[...] sublimação de Nietzsche envolve não menos do que a *aufheben* de Hegel, um preservar simultâneo, cancelando e elevando.”³⁴⁵ Em outras palavras, a reconciliação hegeliana sempre aberta a novas reconciliações aproxima os pontos culminantes de potência nietzschianos, abertos a sempre novos pontos. Essa essência fundamental toca a lógica de Hegel e a psicologia de Nietzsche e, por ser a lógica da juventude de Hegel ainda bastante inicial, dista daquela sistematização própria de sua filosofia da maturidade e aproxima-se do vitalismo pulsional de Nietzsche.

Logo, em torno à lógica hegeliana e à psicologia nietzschiana, se depreende um núcleo fundamental comum: um Monismo dialético, que se apresenta como força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que mantém a *Vielfältigkeit* (diversidade) de pólos em oposição que, em cada metamorfose do processo, alcança uma reconciliação aberta a novas reconciliações, expressas em pontos culminantes de potência, a *Lebenshöhepunkte*, que constitui a vida em sua plenitude, a *Lebensfülle*. A vida só consegue atingir a sua plenitude através da manifestação da culminância da força na medida em que não se submete à autoridade de um estranho – uma vontade enferma, mas que se constitui enquanto vontade que quer – vontade de potência. Novamente uma pergunta: como essa vontade, entendida como uma lógica da plenitude e culminância da vida, é capaz de constituir uma ética cristã? E como essa ética, pela culminância da vida *Lebenshöhepunkte*, se expressa na lógica?

³⁴⁵ KAUFMANN, 1968, p. 236

3.3.4 A expressão lógica do ethos cristão na *Lebenshöhepunkte* como *Vielfältigkeit* (diversidade)

A vontade que quer é consciência que se reflete, é reconciliação que não pode ser concebida como nivelamento, mas que guarda em si a diferença, marcada pela “[...] luta com a ajuda das forças vitais contra as forças vitais”³⁴⁶. Nessa luta o Cristianismo é considerado, por Nietzsche, não como um movimento decadente como um todo, mas possui rasgos de uma soberania, no sentido de uma não resignação frente ao destino, pelo ethos inaugurado por Jesus, sempre à procura do alcance de patamares mais altos. É a consciência que se obtém pela autoreflexão que está em contínuo movimento, sempre adquirindo novos contornos, aberta a agregar novas reflexões a *Vielfältigkeit* (diversidade). É um movimento aberto a dizer sim, aberto à plenitude da vida: *Lebensfülle*, que é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que acolhe jubilosamente o destino a atingir novos pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Neste sentido, a concepção de história, em Hegel, não se dá de maneira causal, mas aliada ao sentimento do trágico. Aproxima-se, por isso, de Nietzsche. Esta aproximação contraria a afirmação de Edélcio Ottaviani, que diz que:

Em Hegel, seu sistema, reduzindo tudo a uma tríade, faz com que a realidade dinâmica (*Wirklichkeit*) encontre sempre sua razão de ser e que os fatos, ainda que nem sempre lhes seja passível a identificação, encontrem forçosamente as suas causas pela necessidade do próprio sistema. Para Nietzsche, o historicismo hegeliano é o antípoda do sentimento trágico, o único capaz de dizer um irreduzível ‘sim’ à vida, apesar de todas as suas contradições. O sentimento trágico não é movido pela busca incansável das causas, pois sabe que há momentos da existência em que sua identificação se mostra impossível. Na ausência de sua identificação, ele não se apressa em identificar uma causa qualquer, mas aponta para o futuro e para as formas de enfrentar a rude situação.³⁴⁷

A crítica de Ottaviani, sobre uma aproximação entre Hegel e Nietzsche, se compreende na medida em que concebemos o sistema de Hegel como um sistema fechado, que impede a dinamicidade da realidade pela fixidez dos fatos através de sua relação causal; portanto, o Hegel das obras da maturidade. Nietzsche, inclusive, concebe o reino de Deus não como algo que esteja “[...] fora de toda a religião, de todos os conceitos do culto, toda a história, toda a ciência natural, toda a experiência do mundo, todos os acontecimentos, toda a política, toda a psicologia, todos os livros, toda a arte” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 32, 1999, p. 204). Em Nietzsche, História não é um ontem, hoje e um depois, mas uma plenitude aberta a *Vielfältigkeit* (diversidade), a um porvir: destino. Também Hegel, em seus fragmentos da

³⁴⁶ Ibidem, p. 21

³⁴⁷ Cf. OTTAVIANI, 2007, p. 13

juventude, compreende a história, como um sistema aberto, um constante superar de contradições tendo em vista novas reconciliações, ao qual Nietzsche denomina princípio vital – vontade de potência, a vida que, pela *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), se abre a atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

A *Leistungsfähigkeit* que se desprende da vida concentra os polos opostos e se reflete como o Deus monoteísta da tradição judaico-cristã. A sua origem é a imediatidade plural e potencial dos gregos que, passando por uma oposição e diferenciação múltipla entre os judeus, culmina em Jesus, pela reconciliação entre os opostos que se expressa na acolhida da vida em sua plenitude: um renascimento dos gregos antigos. No entanto, o destino do Cristianismo, por se apegar à lei e à doutrina, acabou tornando-se novamente positivo, o que resultou na traição de seu espírito³⁴⁸. Diante disso é, ainda, possível apostar num ethos cristão? Sim, na medida em que se resgata o seu verdadeiro espírito: a vida que atinge a sua plenitude pela culminância da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) cujos alicerces se encontram num Monismo dialético. Esse Monismo se expressa através de uma lógica que ambos, Hegel e Nietzsche, concebem da imediatidade do ponto de partida nos gregos antigos, passando pela oposição, mediação e diferenciação na lei judaica para alcançar a reconciliação e culminância da força em Jesus. Essa culminância de força é essencialmente criativa porque nela se concentra uma metafísica da vontade de potência, que é um Monismo dialético³⁴⁹. Assim, na reconciliação entre a harmonia grega e os dogmas cristãos se encontra um ethos singular em torno ao qual se unem os projetos de reconciliação hegeliana e sublimação nietzschiana. Embora Hegel enfatize mais o resultado do processo na reconciliação que traz superado e guardado os momentos anteriores, e Nietzsche a auto-realização individual, que tem como base a resistência instintiva expressa na vontade de potência que diz não ao passado positivo e sim ao futuro criativo, o que implica em rejeitar uma reconciliação baseada numa necessidade racional. É comum, no entanto, em ambos, o fato de se terem ocupado com o todo do processo que assume a *Vielfältigkeit* (diversidade) em seu aspecto crítico e pleno de vitalidade: *Lebensfülle*. Assim como Hegel, Nietzsche vê na lei positiva a necessidade de ser superada por seres humanos criativos, como foi Jesus com seu ethos singular, que empenhou a sua vontade de potência em direção à plenitude vital – um processo que se move mediante uma dialética monista de auto-diferenciação.

³⁴⁸ O Cristianismo na visão de Nietzsche, por ter pervertido o sentido do divino acaba por ser considerado permissivo. Seu ateísmo assim, se revela como um ateísmo místico, uma mística de um deus sem rosto: Dionísio. E nesta oposição entre Dionísio “sim” e o Crucificado “não”, Nietzsche concebe uma oposição que promove a mística cristã. É pois uma fé cristã promovida por uma mística não reativa, mas que, pela sua oposição e luta, se afirma.

³⁴⁹ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 241

Seguindo essa trilha de considerações a respeito da reconciliação como dialética monista, Lukács interpreta a vontade de potência de Nietzsche a partir de um viés político social para mostrar que a exploração capitalista se esconde por trás de uma insistência na natureza e suas disposições orgânicas. A leitura da vontade de potência como uma dialética monista esbarra numa leitura fascista, racista e imperialista erroneamente atribuída à Nietzsche. Contudo, ao se ler a vontade de potência em conjunção ao eterno retorno, temos, como resultado, um processo dinâmico, de auto-contradição, que põe à descoberto a estrutura e diversidade do pensamento de Nietzsche, aberto, que não legitima estruturas autoritárias de poder, mas que se apresenta como um caminho para novas alternativas que, a todo o tempo, questionam a identidade de si, da nação e da cultura. A leitura de uma oposição constante entre diferenças, sejam elas o sujeito e o objeto ou Apolo e Dionísio, no sentido de algo sempre aberto, aproxima a vontade de potência de Nietzsche com a reconciliação aberta a múltiplas outras reconciliações de Hegel, ambos com um objetivo comum: a maximização da vida, que na fenomenologia se expressa como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) e na lógica como *Vielfältigkeit* (diversidade) ética, que é vida pela potência que se abre a diversidade de uma oposição lógica. Essa oposição é, como recorda Schopenhauer, ação do corpo da qual resulta um ato da vontade:

[...] a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade. [...] Todo ato real, efetivo, da vontade é imediata e diretamente um ato fenomenal do corpo; e, pelo contrário, toda ação exercida sobre o corpo é por esse fato e imediatamente uma ação exercida sobre a vontade: como tal ela designa-se dor quando vai contra a vontade; quando lhe é conforme, pelo contrário, chama-se bem-estar ou prazer³⁵⁰.

Schopenhauer compreende toda a ação do corpo como um ato objetivado da vontade. Pela vontade tem-se a chave da própria existência, e é pelo corpo que se tem acesso ao conhecimento da própria vontade - e se conhece a objetividade da vontade como corpo, de modo que corpo e vontade constituem uma só e mesma realidade. Logo, aquilo que se denomina vontade o é na medida em que dele se tem consciência como corpo. O mundo nada mais é senão a minha vontade e a minha representação. Nietzsche, influenciado por Schopenhauer, adota o princípio da vontade, porém uma vontade que busca atingir pontos culminantes de potência: um veículo de combate a toda a resignação. “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*. Onde falta a vontade de poder, há declínio: meu argumento é que a todos os valores supremos da

³⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Livro II, 2001, p. 110

humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *nilistas* preponderam sob os nomes sagrados” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 06, 1999, p. 172).

Temos assim a diferença principal no que tange à concepção de vontade em Schopenhauer e Nietzsche: a vontade deixa de ser resignação para assumir os cumes mais altos da afirmação. A vontade é o motor da busca de plenitude, o que, para Hegel, se lê como unidade, reconciliação. Na reconciliação nos tornamos aquilo que somos, tal como Nietzsche tem refletido. Constituímos a singularidade ética. O ethos traz a marca da universalidade, da plenitude e reconcilia a estrutura pulsional do indivíduo à universalidade da lei; porém, esta reconciliação, representada pelo amor, permanece sempre em movimento. Abre, portanto, para um porvir, isto é, o destino de constantemente atingir novos pontos culminantes de vida – *Lebenshöhepunkte* – na luta de sempre se escapar à positividade da lei. E, por serem múltiplos, estes pontos de potência promovem a vida na sua diversidade orgânica: *Vielfältigkeit* (diversidade). Por isso, o ethos cristão não é algo abstrato, mas possui implicações na vida prática, pelas mediações históricas e “[...] foi Hegel quem emoldurou o mais ambicioso caso para a racionalidade de formas modernas de vida ética e quem insistiu mais enfaticamente que aquela racionalidade não era um ideal abstrato, [...] mas que tal racionalidade tinha, para usar as palavras de Nietzsche, uma vida nas práticas sociais históricas atuais³⁵¹”.

A imanência da experiência singular possui um fundamento ético que se deve conjugar ao realismo político. Hegel possui, em sua filosofia, uma referência explícita à política que se dá pela experiência dialética do ser que se supera e conserva num grau superior. Nietzsche refere-se à constituição de uma grande política que, pelo movimento de tensão, vai criando sempre novos valores dos escombros da dissolução moral pelo movimento de busca de um outro modo de ser. Ora, se Nietzsche fala em outro modo de ser, fica implícita a existência de seu contrário que se faz necessário superar. Contudo, sua superação não se dá através do movimento de guardar num nível mais elevado, mas de destruir para, construir o novo apartir de seus escombros. Fica, por isso, patente a presença da lógica em seu pensamento; não uma lógica dialética, mas uma lógica que perpassa a luta entre os opostos, da qual resulta o constante destruir e construir. A lógica está no fato de o processo ser constante e marcado sempre por pares de opostos em tensão, a lógica da autosuperação da moral como vontade de potência que maximiza a vida na sua diversidade (*Vielfältigkeit*). Para tanto, o Cristianismo da prática de Jesus se apresenta como uma ética que nega aquilo que se

³⁵¹ Cf. PIPPIN, 2006, p. 122

opõe à genuína força *Leistungsfähigkeit* que é o Reino de Deus, movimento este que traz como resultado o valor das diferenças *Vielfältigkeit*. A oposição provocada pelo movimento inaugurado por Jesus faz surgir uma lógica que é fundamental para a compreensão do Cristianismo como uma ética do porvir. Jesus, como bela alma, tem “[...] consciência de seu destino” (HEGEL, CEC, TWS, 1994, p. 302) o de não ser satisfeito na plenitude de seu amor. Ele mostra, por isso, o seu valor; não saciado plenamente está aberto ao porvir que acolhe o destino. Assim, o Cristianismo se revela como um movimento continuamente aberto ao novo desconhecido, em busca de uma verdade sempre mais ampla que sustenta a grandeza singela de sua mensagem singular³⁵². Com isso, damos mais um passo em nossa tentativa de resposta à questão proposta na introdução, mostrando que o Cristianismo vivido por Jesus é o espírito de plenitude, uma prática ativamente disposta a acolher as diferenças, (*Vielfältigkeit*) diversidade, portanto uma prática que não massifica, mas acolhe as diferenças, e em meio a essas diferenças é sensível ao movimento de oposição lógica que delas se depreende. As mediações que Jesus opera se identificam de maneira mais evidente através da constante tomada de consciência de si mesmo, e, nesse aprofundamento de consciência, assume a diversidade (*Vielfältigkeit*). Jesus se vale de uma prática que faz mediação ao perpassar a totalidade fragmentária da vida, de modo que em sua ação nada é excluído, mas acolhido como diferença, num todo lógico e, além disso acolhido na sua diferença, como diferença. Aquela lógica implícita dos escritos da juventude de Hegel, que se dá mediante a oposição entre sujeito e objeto da qual resulta a reconciliação. Uma reconciliação, contudo, que não é fechada, mas é plenitude de vida. Dessa abertura e flexibilidade da lógica que se depreende do pensamento do jovem Hegel, aproximamos a lógica de Nietzsche, porque da força que se depreende mediante a luta entre opostos, se atinge pontos culminantes de potência. Assim, plenitude de vida e pontos culminantes de potência são resultados de uma lógica ditada pela flexibilidade, abertura e vitalidade: *Lebenshöhepunkte*. Dessa lógica se depreende um ethos singular, que tem a sua expressão em Jesus e na prática de vida por Ele introduzida: que não é outra senão a de proporcionar liberdade.

Contudo, a questão é ver até que ponto, na transmissão do legado cristão, a meta da liberdade é cumprida: “A liberdade toma uma importância central; é sinônimo de autorealização, que é objetivo básico do ser humano.³⁵³” Eis, portanto, a preocupação que norteia o *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, pois no título já traz enunciado um pessimismo com relação ao mesmo, ou seja, sobre o destino do Cristianismo ter traído o seu

³⁵² Cf. KÜNG, 1976, p. 94

³⁵³ Cf. TAYLOR, 1999, p. 24

espírito original e se tornado anticristão. Para tal, vamos acompanhar a passagem daquele ethos singular e imediato na fenomenologia (o aparecimento de Jesus) segundo a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que ao se deparar com a sua negação pela crítica na lógica (o encontro de Jesus com a lei moral judaica) na etapa categorial da *Vielfältigkeit* (diversidade), para constituir mediação na etapa da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) social na política (o legado cristão na história). Como as mediações desse ethos singular proporcionam implicações na dimensão política? Em que medida essas mediações recíprocas do ethos cristão na política mantém fidelidade ao seu espírito original? É o que iremos analisar nesse terceiro capítulo, isto é, como o ethos cristão que é vida maximizada como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) na fenomenologia, e mediado pela crítica na lógica em forma de redes de opostos, a maximização da vida como potência que se desdobra e opõe-se na *Vielfältigkeit* (diversidade), se insere na dimensão política como *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Essa inserção do ethos cristão na dimensão política nada mais é senão a transição dele da esfera do privado para a esfera do público e institucional, porém sem fechar-se em movimentos sociais niveladores e que promova, pela dimensão da diferença, a singularidade. É pela manutenção da diferença que se criam novos valores promotores da plenitude da vida a fim de atingir seus pontos culminantes: os *Lebenshöhepunkte*.

4 A GEGENSEITIGKEIT COMO POLÍTICA

No capítulo anterior realizamos uma aproximação entre as filosofias de Hegel e Nietzsche no que diz respeito ao ethos cristão que se mediatiza no encontro com a sua negação – o encontro de Jesus com uma concepção moralizante da lei judaica. Os resultados das análises anteriores nos conduziram a uma abordagem do Cristianismo não apenas como um fenômeno, uma imediatidade histórica que se expressa como etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), mas que possui uma lógica, um modo de ser, já presente na fenomenologia, que é a vida maximizada como *Lebenshöhepunkte*. A vida assim compreendida se explicita, no seu desdobramento, exteriorização e oposição, como um novo modo de ser que é expresso na etapa categorial da *Vielfältigkeit* (diversidade). Tal conclusão verificou-se em Hegel, ao atestar a realidade do Cristianismo, a plenitude da lei, como ser, a síntese entre sujeito e objeto; e, em Nietzsche, como um novo modo de ser, destituído de tudo o que não lhe é autêntico e original. Tanto o ser como resultado da síntese sujeito e objeto como o ser expresso em um novo modo revela a dimensão orgânica e plural da vida, não cristalizada em valores absolutos, mas aberta à plenitude eterna do instante, expressa na culminância potencial vital: *Lebenshöhepunkte*.

Nesse capítulo apresentamos as implicações do ser expresso num fazer, numa ética, o foco dos escritos da juventude de Hegel³⁵⁴ e das críticas de Nietzsche ao Cristianismo, para uma política. Um ethos cristão que, além de fenomênico, possui uma fundamentação lógica e uma implicação política, marcada pela transição da esfera do privado e estranho para a esfera do público e reconciliado – o legado cristão na história. Uma história que se expressa na abertura da reconciliação e em valores sempre novos que estabelecem-se pela sua transvaloração em redes potenciais e múltiplas, portanto na etapa categorial da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade).

4.1 Da imediatidade ética ao fato cristão: a sociedade

Tanto na reconciliação de partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede, cujas relações se dão através de ações que respondem a estímulos na mesma intensidade, sejam estímulos que reconciliam, como que provocam a luta. Na reciprocidade, a prática original de Jesus, que é força que se opõe àquilo que ameaça a sua diversidade, afirma o aspecto da coletividade que se efetiva na política ao se reconciliar as diferenças, no intuito

³⁵⁴ Cf. WOOD, 1993, p. 214

de reforçar sua identidade como diferença. Jesus testemunha a afirmação das identidades nas diferenças ao estabelecer relações com povos estrangeiros, convidando-os a fazer parte da dinâmica do Reino de Deus em espírito de reciprocidade como é o caso da cura da mulher cananéia³⁵⁵. É uma prática que transcende uma determinada concepção do âmbito judaico. O encontro da tradição singular cristã com a diversidade de outras tradições revela “[...] a reciprocidade do receber e dar teológico: se o ouvido do Japão captar um tom novo na imensa sinfonia da verdade, também o Ocidente por-se-á à escuta.”³⁵⁶

4.1.1 As relações sociais como fenômeno

Assim também as práticas dos primeiros cristãos, que antes eram privadas, reservadas às catacumbas e locais ermos, fugindo à hostilidade do império, foram aos poucos adquirindo hegemonia dentro das práticas políticas e civis, quando direitos e deveres passaram a ser reconhecidos publicamente. Estes mesmos direitos e deveres provenientes de uma religião positiva institucionalizada acabam introduzindo elementos contrários ao contrato social do Estado. Pois o individualismo, que transcende o entendimento, e a razão que se depreende do positivismo judaico cristão contrasta com o coletivismo da religião imaginativa grega. O primado do indivíduo que é força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) ao se impor sobre a coletividade *Vielfältigkeit* (diversidade), origina o legalismo positivista que impede a liberdade. Embora o ethos cristão se afirme como uma prática singular *Leistungsfähigkeit*, realiza-se no mundo das relações políticas e sociais *Vielfältigkeit* e com as mesmas se reconcilia numa unidade plena, em redes tensas, como *Gegenseitigkeit*. Por isso, ao contrário do que se pensa, por mais que Nietzsche se mostre em seus escritos como autor antipolítico, pela sua defesa do princípio de individuação (o que muitas vezes se confunde com individualismo) e pelo fato de deplorar o liberalismo anárquico e o totalitarismo normativo, essa mesma preocupação faz dele um autor político, ou melhor, um crítico da política, como o é do Cristianismo, daí ser este último não um problema alheio a ele. A tarefa que Nietzsche se impõe, de constituição de uma grande política sobre a pequena política de Bismark, se configura como uma tarefa biopolítica, uma genealogia política das interpretações, cujo dinamismo plural transfigura a existência em seus elementos sociais comunitários. Ora, o problema da vida social está quando se transforma em moral de rebanho, em massificação

³⁵⁵ Cf. Mt 15,21-28, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 31).

³⁵⁶ Cf. KÜNG, 1976, p. 94

sob o título de “[...] ‘igualdade das almas perante Deus’. Esta falsidade, este subterfúgio das rancunes de todos os espíritos inferiores, este explosivo do conceito, esta revolução final, ideia moderna e princípio da degenerescência de toda a ordem social – é a dinamite cristã...” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 62, 1999, p. 252). A vida social se degenera quando não respeita o princípio da diferença. Peter Sloterdijk diz a esse respeito, que “Nietzsche tinha entendido que o fenômeno irresistível e mais importante da cultura vindoura iria consistir na necessidade de se distinguir da massa.³⁵⁷” Diante disso nos perguntamos: como aproximar Nietzsche da imagem do Jesus que se apresenta como o pastor do rebanho? Se este rebanho é encarado como constituído por diferenças e o pastor como aquele que as reconhece como diferenças, ou seja, não as vê simplesmente como número, mas como uma individualidade, pois conhece a cada uma³⁵⁸, então é possível aproximá-lo de Nietzsche. Esse pastor dá tanto valor a cada uma de suas ovelhas que, tendo cem ovelhas, ao se perder uma, deixa as noventa e nove e vai em busca daquela que se perdeu até encontrá-la³⁵⁹. Neste sentido, o rebanho não pode ser confundido com massa, tanto que Nietzsche no *Anticristo* não menciona o termo *Herde* (rebanho) e sim *Menge* (multidão) nos aforismos 14, 56 e 60. Nietzsche, para além da multidão, defende um conjunto constituído por diferenças que guardam a independência e a liberdade. Portanto, a liberdade, como recorda Denis Rosenfield³⁶⁰, está para além de ideologias coletivistas e totalitárias.

Assim, o foco, tanto de Hegel como de Nietzsche na política, é o de garantir independência e liberdade por parte dos indivíduos e das nações em redes potenciais múltiplas *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto no contexto frankfurtiano de Hegel como na maturidade de Nietzsche o sistema político está em crise, marcado pela falência do kantismo e do empreendimento revolucionário francês, pela democracia e pelo igualitarismo oriundo sobretudo da *Kulturkampf* (Revolução das Culturas), de Otto Bismark. Embora seja somente no período posterior, o de Iena, que Hegel irá refletir com maior propriedade sobre a política e embora Nietzsche no todo de seu pensamento não desenvolva um pensamento propriamente político, razão pela qual muitos o consideram um pensador anti-político, ambos criticam os extremos da centralização absolutista e do nivelamento igualitário que não reserva o devido valor às mediações. Por essa razão, em ambos, os meios serão mais importantes que os fins no sentido de influir na união entre a

³⁵⁷ Cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 84

³⁵⁸ Cf. Jo 10,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2201, p. 166).

³⁵⁹ Cf. Lc 15,4-5, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 126).

³⁶⁰ Cf. ROSENFIELD, 2013

Grécia e o sujeito que opera mediação entre a subjetividade moderna e a eticidade grega. Enquanto Hegel elabora a mediação, necessária pela vitalidade original do mundo moderno que se depreende de maneira particular da comercialidade de Frankfurt³⁶¹, pela eticidade, na Filosofia do Direito, Nietzsche explicita elementos políticos que se aproximam à reinvenção da política no sentido da autonomia do indivíduo como resistência a toda a forma de massificação da vida em rebanho. É um pensamento que reconcilia e, como tal, se concretiza através da vida, a experiência, a prática da unidade entre o uno e o múltiplo: o amor. Este tem no “Cristianismo original”, tal como pensado por Hegel, ou seja, no “Cristianismo da prática de Jesus” como defendido por Nietzsche, a sua atualização: um processo que não depende de uma condição política revolucionária³⁶², pois é a prática de vida mesma que opera essa mediação entre o uno e o múltiplo em torno a uma unidade plena. Essa unidade é o amor, superação do destino, oposição de um particular frente a outro, Jesus mesmo supera este estranhamento ao considerar Deus não como um outro, mas como Pai. Na superação, o destino deixa de ser um oposto para ser reconciliado, acolhido jubilosamente: *amor fati* no universal que guarda a diversidade do particular. A prática política de Jesus tem a forma de crítica ao dualismo entre o sujeito e a comunidade, unindo-os na eticidade e na suprassunção de todas as cristalizações que impedem a plenitude da vida. Para tanto, ambos, Hegel e Nietzsche, partem da mitologia grega, marcada pela vivência plural entre povos e deuses, passando pelo monoteísmo judaico, “[...] que viola os vínculos da vida em comum e do amor” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 277), para o Cristianismo que, em Jesus, busca superar a barreira do individualismo: um retorno ao elemento da polis grega, implicada numa ética cristã. Por isso, o caráter apolítico que se depreende de uma forma de vivência do Cristianismo que é criticado como causa de sua inadaptação ao mundo. Portanto, segundo Caterina Deligiorgi, a ética essencialmente cristã é “[...] uma ética que enfatiza contexto, história, comunidade e os papéis e relações que dão substância para a nossa vida moral.³⁶³” A vida moral cristã que ultrapassa os limites do formalismo da lei positiva, “[...] os

³⁶¹ No Estado moderno, para além da república grega, o indivíduo só se identifica ao universal mediatamente por ser um universal imensamente maior que o da antiga república grega, por isso, o ser humano moderno somente entra em relação ao Estado mediante a sua morada na esfera limitada da propriedade privada. As desigualdades, decorrentes da propriedade privada, ameaçam a própria liberdade política, daí a necessidade de se transpor os limites do ideal da organização espontânea da vida para o real do devir humano que possui um desenvolvimento imanente do qual se depreende a liberdade; essa passagem caracteriza a chamada crise de Frankfurt, do real que se antecipa no ideal, como momento da manifestação da liberdade, porém obscurecida pelo destino. Por essa razão esse destino deve ser acolhido como a realidade mais sagrada, *amor fati*.

³⁶² Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 57.

³⁶³ Cf. DELIGIORGI, 2011, p. 23.

incompreensíveis e misteriosos dogmas da trindade, da reconciliação e do pecado original³⁶⁴,” que implica numa política de comunidade sem, que tal implicação política resulte em nivelamento promovido por movimentos anarquistas, pois o nivelamento conduz à cristalização das disposições vitais e ao positivismo da lei, tanto na Igreja como no Estado.

Mas por este caminho a positividade é tirada apenas em parte; e entre os Xamãs de Tungo com a Igreja e o Estado governado por prelados europeus ou o mongol com o puritano e o [homem] que obedece ao mandamento do dever, a diferença não é que aqueles se fizeram servos e estes seriam livres, porém que aqueles trazem seu senhor fora de si, mas esses dentro de si, mas ao mesmo tempo é seu próprio servo; para o particular, impulsos, inclinações, o amor patológico, sensibilidade, ou como se quiser chamar, o universal é necessário e eternamente um estranho, um objetivo; ele permanece uma positividade que resta indestrutível, que se torna, por isso, completamente ultrajante, que o conteúdo que o dever obtém do mandamento do dever universal, um dever determinado, contém a contradição de ser ao mesmo tempo limitada e universal e que faz da forma da vontade universal para sua unilateralidade a mais dura pretensão (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 323).

A lei positiva decorrente do Cristianismo moral deve ser superada, pois acarreta consequências para a vida social e política. Já ao analisar o destino do Judaísmo, Hegel mostra que os judeus não atingiram o estatuto de cidadãos pelo fato de se manterem na posição de dependência para com seu “[...] legislador invisível [...] e nenhuma cidadania, que é a condição de toda a política, realizou-se naquela dependência” (HEGEL, EJ, TWS, 1999, p. 290). Pelo contrário, a implicação política promove a reciprocidade pela manutenção contante da força e das diferenças na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade).

A implicação do Cristianismo na política também é constatada por Nietzsche, mas é criticada: “ - E não subestimemos a fatalidade que do Cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para Direitos especiais, para Direitos de senhor, para um *páthos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! (NIETZSCHE, AC, KSA, § 43, 1999, p. 218).” Nietzsche constata a influência do Cristianismo sobre a política como um fato frente ao qual anuncia um pathos de distância, ou seja, uma crítica, a fim de converter sua doença em coragem. O pathos da distância assegura a diferença, fundamental para a criação de novos valores que elevam a vida até a sua culminância. Neste sentido, Saul Newman observa que: “Para Nietzsche valores de equilíbrio e democracia [...] surgem da revolta escrava na moralidade. Esses (valores) são gerados pelo mesmo espírito de vingança e ódio do poderoso. Nietzsche condena os movimentos políticos: como a democracia liberal, o

³⁶⁴ Cf. KÜNG, 1973, p. 106.

socialismo e o anarquismo”³⁶⁵. Tanto os movimentos contratualistas, por supervalorizarem a força do Estado sobre as disposições humanas naturais, como os movimentos anarquistas, por seu espírito de nivelamento, são ambos movimentos niilistas, pois impedem com que a força *Leistungsfähigkeit* da qual se depreende a *Vielfältigkeit* inerente à natureza humana, se manifeste, pela reconciliação e transvaloração, entendidos como abertura ao porvir, ao destino, como *Gegenseitigkeit*. Embora nos escritos de Nietzsche o Estado não ocupe papel central, é importante na medida em que, voltado às realidades orgânicas vitalistas, proporciona condições de uma crítica à moral da qual emerge uma cultura elevada. Pela noção de Reino de Deus Nietzsche acusa o Cristianismo de ter traído o seu fundamento, pois transferiu o Reino de Deus para outro mundo, em prejuízo de uma crescente depreciação para com as coisas do mundo da vida. Assim como o Estado absoluto, a “[...] Igreja é o ‘Anticristo’ que tem pervertido o Cristo original [...] ela tem vendido Cristo para César e tornou-se a principal cúmplice do Estado em obrigar uniformidade.³⁶⁶” Logo, pelo pathos da distância se assegura a diferença entre as classes sociais e essa diferença impede o ressentimento provocado pelos movimentos da moral escrava, desde determinado contexto de Judaísmo, como o de Paulo e o de Lutero. Frente a essa doença provocada pelo ressentimento do movimento das massas, Nietzsche conclama à coragem: seu *Anticristo* não é assim uma nova fé contra o Cristianismo, mas uma *Gaia Ciência* que abre a mente com a devida distância crítica. Essa mesma distância é apresentada por Hegel mediante o movimento de reconciliação, por influência da tragédia grega; ele reconhece, no pathos, um erro trágico em que o protagonista é instigado pela culpa e pelo destino, o elemento verdadeiramente trágico grego “[...] é o paradoxo do reconhecimento voluntário da culpa na parte do protagonista – apesar da força arbitrária do destino³⁶⁷”. Enquanto Hegel reconhece, no pathos, um sintoma de doença, (*hamartia*) incapacidade e distância daquela coragem derivada da tragédia grega, Nietzsche, por sua parte, a fim de fugir daquele sentimento de resignação típico do pathos, interpõe o movimento da distância. Com isso se preservam as diferenças, que, mesmo em luta, atingem unidades representadas pela culminância da potência, ao passo que em Hegel o pathos da distância funciona como inclusão das diferenças reconciliadas. Assim, em Hegel e Nietzsche há uma visão bastante similar quanto à tragédia pelo pathos da distância como força *Leitungsfähigkeit* que assegura as diferenças *Vielfältigkeit*: seja pela reconciliação entre as diferenças via pathos, seja pelas unidades potenciais culminantes instantâneas, via oposição

³⁶⁵ Cf. NEWMAN, 2004, p. 108

³⁶⁶ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 176

³⁶⁷ Cf. JURIST, 2000, p. 76

entre os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco. Dessa oposição não emerge uma síntese, mas redes caóticas de pólos em luta em unidades recíprocas *Gegenseitigkeit* como sublimação (*Aufhebung*) estética³⁶⁸. O universal, social e cósmico é superado e guardado no individual³⁶⁹, ou seja, se afirma, nega e transcende, a fim de que o essencial cristão se presentifique no individual pessoal concreto. Com isso, evoca um movimento dialético que parte de um fato: o ethos cristão na política, que necessita de uma negação daquilo que no Cristianismo é doente, para atingir a sua reflexividade que é a coragem e a abertura para a criação de novos valores. De toda a sua crítica impetuosa ao Cristianismo salvaguarda a imediatidade do ethos cristão, como destino a exercer sua marca sobre a política. Esse ethos imediato supera o ressentimento pela transformação de nossas relações de poder que se dá pela afirmação do eterno retorno das mais duras realidades, como superação de tudo o que limita a acolhida do incerto como a mais alta conquista da plenitude da vida, que se expressa, como lembra Danko Grlik, em uma obra de arte que “[...] abole a oposição entre o passado e o futuro, ou mais exatamente, ao mesmo tempo que confere ao passado a marca de um devir aberto potencial, dá ao futuro a permanência, a solidez, a imutabilidade do passado.”³⁷⁰ Assim, a natureza da coletividade deve ser compreendida como “[...] contingência de identidade – sua abertura para a diferença, para a singularidade, para a individualidade – que é, em si mesmo, ética”³⁷¹. É uma ética do *amor fati*, da acolhida jubilosa suprassumida no instante eterno, que permanentemente perfaz um movimento de transvaloração, em pontos vitais culminantes.

Jesus aparece como uma imediatidade. Sua presença, por mais indeterminada e original que seja, é decisiva para a instauração de um modelo ético com implicações políticas substanciais. Sua vida e ação, por mais original e imediata que se mostre em seus primórdios, é um fato, um todo universal a assumir pontos culminantes de vida – *Lebenshöhepunkte*, culminância vital que se atinge através de sua prática, inaugurada a partir de seu modo de ser original, cândido, livre e simpatético. Por essa razão são inegáveis os efeitos da prática de Jesus que, com seu aparecimento simples, puro e original traz influências sobre a política.

Este santo anarquista, que conclamou o povo baixo, os excluídos e ‘pecadores’, a *chandala* no interior do Judaísmo, a contrariar a ordem dominante – com uma linguagem que, se pudéssemos confiar nos evangelhos, ainda hoje levaria à Sibéria -, foi um criminoso político, na medida em que criminosos políticos eram possíveis

³⁶⁸ A diferença básica entre a sublimação estética nietzschiana e a reconciliação hegeliana está em que, para esse último, a reconciliação não necessita ser bela, mas verdadeira, já para aquele primeiro a verdade se esconde por trás das aparências que se manifestam artisticamente.

³⁶⁹ Ibidem

³⁷⁰ Cf. GRLIC, 1973, p. 124

³⁷¹ Cf. NEWMAN, 2004, p. 122

numa comunidade *absurdamente apolítica* (NIETZSCHE, AC, KSA, § 27, 1999, p. 198).

O ataque de Jesus contra a vida política de um povo particular, afeito a uma ordem estabelecida, a uma fórmula e uma doutrina, fez com que o último resquício daquela existência política fosse abalado a partir de suas bases. Com esse abalo, assiste-se ao nascimento de uma nova modalidade na vida ética: não mais afeita à hierarquia e à lei, mas à existência singular, que acolhe o destino em sua plenitude e amor em infindáveis pontos culminantes vitais. Pois, como recorda Otto Pöggeler, ao se opor ao mundo a religião cristã é também apolítica, não podendo realizar aquilo que é o ideal de Hegel – o de ser a alma de um povo composta por homens livres³⁷². Em outras palavras, há uma separação entre o político e o social: “O político só pode ser adequadamente separado do social com o advento dos estados monárquicos ou revolucionários centralizados [...] claramente distintos da vida social de seus súditos”³⁷³. Jesus agiu como um verdadeiro revolucionário³⁷⁴ na medida em que estabeleceu essa ruptura com a ordem até então estabelecida. Por mais que essa ruptura transpareça como ressentimento da parte de Jesus por defender o povo baixo, em última análise revela a inserção da política na religião, na medida em que a política se apresenta como prática cristã singular, como força *Leistungsfähigkeit* que, ao passar pelas diferenças *Vielfältigkeit* se atualiza na abertura de redes recíprocas *Gegenseitigkeit*, de trocas sociais que suprassumem as diferenças. Por essa razão, tanto Hegel como Nietzsche reconhecem, no espírito do Cristianismo, uma singularidade real e efetiva, que pode ser corrompida pela sua estrutura histórica, fazendo com que Deus se torne um estranho e moralizador: aquele mesmo problema que outrora Jesus criticou no Judaísmo. Quais as consequências do positivismo da fé para o Cristianismo histórico?

4.1.2 Uma leitura hegeliana do social permeada pela mística e sua relação com Nietzsche

A essência da concepção hegeliana do destino, em Frankfurt, é a luta contra a potência hostil. O representante principal que aparece nesse movimento de luta contra tal potência é Jesus, o representante do verdadeiro espírito cristão, aquele que convida a deixar tudo para seguir tal ideal. O Cristianismo é, assim, uma religião que se endereça exclusivamente ao indivíduo, a quem cabe a decisão de deixar tudo para ganhar o Reino dos Céus. “Jesus

³⁷² Cf. PÖGgeler, 1985, p. 17

³⁷³ Cf. INWOOD, 1997, p. 295

³⁷⁴ Segundo a interpretação hegeliana Jesus é aquele que se reconhece e se reconcilia com o destino ao assumi-lo, mas isso não significa nem acomodação nem resignação.

começa o sermão da montanha com uma espécie de paradoxos, no qual a sua alma inteira imediatamente esclarece sem ambiguidade para a multidão ansiosa de ouvintes, que ela tem de esperar dele algo totalmente estranho, um outro gênio, um outro mundo” (HEGEL, ECD, 2011, p 325), e é aqui, segundo Hegel, que o Cristianismo de Jesus falha, por operar um sectarismo com o mundo ao invés de se reconciliar com este, mediante a acolhida do destino em redes relacionais: *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). No entanto, é o Cristianismo vivido por Jesus que mais se aproxima do seu espírito, de sua cristicidade. Entendemos, no entanto, que a não realização da reconciliação completa deste com o mundo não pode desmerecer a sua eficácia e autenticidade; por esta razão, ao invés de uma reconciliação definitiva nossa proposta é a de uma reconciliação transvalorada, no sentido nietzschiano, sempre aberta a novas reconciliações que se efetuam a cada instante em sua plenitude. Assim, acolhe-se o destino não separando, mas reconciliando em relações de reciprocidade, com um nível sempre mais elevado, como abertura ao porvir, ao se atingir pontos culminantes de potência, que é vida: *Lebenshöhepunkte*.

O debate crítico com o Cristianismo constitui uma etapa inevitável no pensamento hegeliano ao analisar se a solução das contradições da vida, trazida por Jesus e sua Igreja, são corretas, inclusive para hoje. Ele vê no Cristianismo uma resposta negativa quanto à necessidade de se superar as contradições existentes entre Igreja e Estado,³⁷⁵ não conseguindo superar a positividade para além da qual se alcançaria uma verdadeira reconciliação com a vida. O amor que se depreende do Cristianismo institucional não consegue superar o positivismo da lei, a positividade mediante o qual se fixa o Cristianismo, ao afirmar que o Reino de Deus não é deste mundo. Contra esse ódio ao mundo, Nietzsche endereça as suas críticas ao Cristianismo de Paulo e seus seguidores como algo estranho que exclui das relações fundadas no Estado. Essas relações refletem o mundo da vida em que o exercício da autoridade não procede de um estranho, mas está presente nas próprias leis naturais que regem a vida e se estabelecem como força *Leistungsfähigkeit* que passa pelas diferenças *Vielfältigkeit* e se atualiza e afirma nas relações *Gegenseitigkeit*. É apenas entre os povos primitivos, sociedades orgânicas abertas ao encontro com outros povos, que Hegel encontra uma ilustração social de ultrapassamento religioso das contradições da positividade, para além dos limites do monoteísmo vinculado à raça. Pois, no encontro de um povo com o outro, como entre os gregos antigos, vai se constituindo a identidade da identidade da não

³⁷⁵ No parágrafo 270 da *Filosofia do Direito* Hegel irá tratar das relações Igreja e Estado.

identidade³⁷⁶; o nomadismo e imigração, que daí se derivam contribuem para a formação do Estado, no qual a religião é essencial, enquanto unidade e concretização transcendente da força compreendida, o movimento inicial de Jesus.

Nesse processo, o Cristianismo, ao abrir-se a outros povos, se aproxima dos gregos; em seu fundador o Cristianismo atinge o caráter místico pelo amor que ultrapassa a falsa objetividade da positividade. Jesus é aquele que funda o objeto ideal nele mesmo e não numa realidade estranha, que ultrapassa as contradições e limitações do amor. Pelo amor, ao realizar a mediação institucional na religião, se ultrapassa os limites da moralidade, unindo o que está separado num todo sempre aberto e que aspira à plenitude vital: *Lebensfülle*, e atingindo pontos sempre mais elevados de vida: *Lebenshöhepunkte*. Para além de um estabelecimento de totalidade entre o Estado e a sociedade, Hegel tem, na religião, o fator de concretização da potência transcendente: o Deus que se encarna na história. Contudo, essa concretização de Deus na história, na plenitude da vida, que é força *Leistungsfähigkeit*, se apresenta como abertura para a pluralidade de pontos culminantes de potência *Vielfältigkeit*: um Estado formado por uma diversidade de estados, de repúblicas multiculturais³⁷⁷ que se constituem em redes *Gegenseitigkeit*. Com isso, aproximamos dois conceitos importantes: o de unidade, hegeliano, e o de pluralidade, nietzschiano. Dessa aproximação se deriva a noção de um Estado em unidade plural que se estabelece em redes relacionais *Gegenseitigkeit*: pequenas instituições niilistas, sejam elas políticas ou religiosas pulverizadas, que agem na qualidade de pontos culminantes de potência.

Ora, por essa mesma razão, para Nietzsche o niilismo é teoricamente possível, através das instituições niilistas criadas pela sociedade, mas psicologicamente impossível, já que essas estruturas sociais niilistas funcionam como distrações a impedir com que se pense no niilismo. Esse impedimento representa uma resistência instintiva que cria novos valores, não deixando que se pense no niilismo, a fim de não se tornar depressivo e não criar nada; ou, dito em outras palavras, que se anele àquelas virtudes que criam um niilismo ativo³⁷⁸. Por isso, a sociedade, como supra-nação tipificada pela multiplicidade de singularidades, em si é niilista, mas isso não importa; o que importa é não se pensar no niilismo a fim de que se esteja apto a criar pelo grau mais alto de arte e de força. Essa multiplicidade de singularidades estruturais niilistas marca o legado dos diversos ensinamentos de Jesus que, embora sendo niilista,

³⁷⁶ Shapiro, sobre este encontro entre povos, como identidade da identidade da não identidade, diz que: “O próprio ser dos povos germânicos é a sua transformação através de encontros com o outro, então eles são adequados para confirmar o conceito de Hegel a verdadeira identidade como a identidade da identidade e da não-identidade”. (SHAPIRO, 2010, p. 04)

³⁷⁷ Cf. SHAPIRO, 2010, p. 05

³⁷⁸ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2001, p. 152

promove uma plenitude ética, para além da lei moral niilista derivada do positivismo da fé que divide. Como niilismo se compreende, de modo especial, o Reino de Deus que se institucionaliza: um reino que se estabelece pela prática de vida singular.

A prática de vida cristã consiste num fazer individual criador para além de um dever universal opressor, um ethos singular que promove a vida em sua plenitude: *Lebensfülle*. Nesse sentido, é bastante similar a expectativa que Hegel cria para com o Cristianismo em seu *Espírito do Cristianismo e seu destino*, ao apontar, um meio de superação do estranhamento de Deus na história, com Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*, ao apresentar o ethos cristão (prática) como substituição de um mundo colapsado pelo niilismo: “O Cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo” (NIETZSCHE, GM, III, § 17, KSA, 1999, p. 377), que atua: “[...] contra a depressão” (NIETZSCHE, GM, III, § 18, KSA, 1999, p. 383), ou seja, contra o positivismo da fé niilista que impede a capacidade de criar. A reciprocidade que se depreende da política, portanto, é aquela que, ao superar o estranhamento e o colapso do niilismo, pelas suas mediações, promove a criação de novos valores que apontam para a plenitude da vida e que, no ethos, atinge um de seus pontos culminantes. Como é possível pensar essa dimensão da plenitude do ethos cristão numa sociedade permeada pelas inúmeras rupturas e vicissitudes, próprias do niilismo em forma de um organicismo vitalista?

4.1.3 O mundo de Hegel e a terra de Nietzsche

A compreensão da história do mundo de Hegel, total, única, territorializada, abre possibilidades para pensarmos a terra de Nietzsche, de cuja fidelidade o mundo globalizado moderno em redes relacionais *Gegenseitigkeit* é um exemplo. O global, enquanto um todo permeado por redes em tensão constante, consiste em terreno fértil para o nascimento do homem da terra³⁷⁹, rico em possibilidades *Leistungsfähigkeit*, pela diversidade *Vielfältigkeit* de suas combinações *Gegenseitigkeit* e transformações³⁸⁰. O crescimento de diferentes culturas e misturas de pessoas comprova a concepção de Nietzsche a respeito do nomadismo, do hibridismo e do multiculturalismo. Porém, esse fenômeno não está dissociado da visão do

³⁷⁹ Shapiro em sua leitura de Nietzsche, propõe que o: “[...] ‘mundo’ globalizado da modernidade é chamado lealdade à terra. Terra é melhor entendida em contraste com o mundo da história mundial de Hegel”. (SHAPIRO, 2010, p. 07)

³⁸⁰ É de notar a importância que execerce o papel do Cristianismo, e neste o da Reforma Protestante, como evento decisivo para a formação do mundo alemão, passo importante para a liberdade humana. Já na leitura de Nietzsche, com a Reforma se assiste a um processo de massificação da cultura conduzindo-a a sua degradação e eminente colapso. Pois a cultura de massa tende inevitavelmente a sucumbir como foi com a URSS. A população é constituída não por massa, mas pela diversidade híbrida, em constante transmutação.

mundo da história de Hegel que não pode reduzir-se a um uno absoluto, mas enquanto totalidade que é força *Leistungsfähigkeit* a se abrir à diversidade *Vielfältigkeit*: em uma nação que, longe de ser um império, é constituída por vários estados nômades, múltiplos e híbridos em redes caóticas de pólos em luta nas relações recíprocas *Gegenseitigkeit*. Com isso, se salvaguarda a própria dimensão da vida humana, em constante mobilidade e flexibilidade, dotando-a daquilo que é a sua característica essencial, o que os românticos tão bem notaram: o de ser plenitude de vida *Lebensfülle*, um todo em movimento a atingir momentos culminantes de potência: *Lebenshöhepunkte*, pelas relações das partes que o compõem. Assim se assegura, ao mesmo tempo, ao homem do mundo (lógico, racional) e da terra (orgânico, anímico), a unidade e a multiplicidade, dos quais se depreende uma normatividade mesclada ao Naturalismo.

Esse homem da terra, transita da esfera do privado para a esfera do público³⁸¹, através de um processo de recapitulação histórica total na consciência individual, como reação à crise instalada na cultura, a crise da perda crescente da singularidade ética e da liberdade nascida da interioridade religiosa. Essa liberdade reflete o ethos cristão, como escreve o sociólogo José Casanova ao referir-se ao Catolicismo – uma parcela daquilo que constitui o ethos cristão – é uma prática referente a “[...] intervenções públicas não como a defesa de um grupo específico ou de uma tradição moral particular, [...] mas um [...] discurso racional e aberto na esfera pública da sociedade civil”³⁸². O ethos cristão assume, assim, a responsabilidade e a convicção individual de discutir, a nível transnacional, questões que afetam a vida humana na sua totalidade. “É a liberdade, a forma de atividade que toma no ‘individual’ um tipo de ser humano viável apenas recentemente, após um longo percurso social pela ‘ética dos costumes’”.³⁸³ Ou seja, a mais alta liberdade se atinge na medida em que se é capaz de sair de sua imediatidade, passando pelas mediações sociais, superando e guardando as diferenças, não como autoridade estranha, mas reconciliadas e, por isso, abertas à plenitude da vida. Por isso, cada parte só é perfeita em si mesma na perspectiva do todo, pela sua reconciliação e *Gegenseitigkeit* (reciprocidade).³⁸⁴

Assim como no mundo da reconciliação dialética a relação da parte com o todo é bastante similar na terra do organicismo vitalista, a plenitude da vida é aberta a atingir pontos

³⁸¹ Essa transição da esfera do particular para a esfera do público recorda a própria figura de Jesus, que ao completar trinta anos, sai de sua cidade Nazaré rumo à cidade de Cafarnaum iniciando assim seu ministério público. Cf. Mt 4,13, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 12); Mc 1,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 58); Lc 4,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 103).

³⁸² Cf. CASANOVA, 2010, p. 40

³⁸³ Cf. RICHARDSON, 1996, p. 213

³⁸⁴ Ibidem, p. 215

culminantes. Da mesma forma a reconciliação de Deus com o mundo se manifesta no homem da terra: Jesus, aquele que concretiza e atualiza em redes de pólos em luta na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), na natureza e na história a sua diferença individual diante da *Vielfältigkeit* (diversidade) e universalidade do projeto do Reino de Deus que é *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). O aparecimento de Jesus marca uma reação à crise instalada na cultura judaica que se deu por uma falta de clareza sobre o próprio destino judeu que se impôs como um estranho, incapaz de prover o humano em sua totalidade. “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico” (HEGEL, ECD, 2011, p 190). O movimento liderado por Jesus não encontra eco em seu povo, já que apresenta uma proposta que transcende os limites de seu destino judeu, ao transpor as barreiras do particular, rumo ao universal. Com isso, a legislação judaica, em seu encontro com outros povos, perde a sua razão de ser. Jesus se opõe aos mandamentos do culto, que exigem submissão cega e sem amor para mostrar que as verdadeiras ações religiosas buscam, pela superação de oposições, chegar a uma unificação na plenitude real implicada numa singularidade ética. Essa mesma singularidade ética se apresenta como uma prática de vida. “A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 35, 1999, p. 207): por isso o Cristianismo, por ele inaugurado, não pode ser considerado um conjunto de doutrinas, mas uma prática de vida singular. Pela prática de vida singular assegura a sua validade como ethos cristão na dimensão política através da liberdade “[...] contra aqueles puros mandamentos objetivos” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 321).

Da mesma forma como Jesus se colocou contra aquele caráter universal decorrente de uma compreensão irrefletida da lei judaica, que obrigava pela sua unilateralidade arbitrária e que excluía as inclinações humanas a fim de defender a dignidade humana em sua integridade, também nos perguntamos a respeito do destino do legado cristão na história. A forma pela qual esse se atualiza na história, em redes *Gegenseitigkeit* como política, corresponde à prática de vida de Jesus, em sua reconciliação normativa com o mundo e transvaloração naturalista da lei moral pelos valores da terra tal como apresentada no Sermão da Montanha?

Pelo Sermão da Montanha os ensinamentos de Jesus transitam de uma situação de positividade para a de prática de vida em plenitude, a “[...] unidade da inclinação com a lei, pela qual esta perde sua forma de lei; esta concordância de inclinação é o πληρωμα da lei, um ser que, como ser, se expressa de outro modo, é o complemento da possibilidade” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p.326). Essa lei, ao assumir a característica de abertura e possibilidade, se aproxima daquilo que Nietzsche compreende como experiência, prática, vida. “Seria possível,

com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um espírito livre – ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata; tudo que é fixo mata. O conceito, a experiência ‘vida’, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, lei” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 32, 1999, p. 204).

Hegel e Nietzsche compreendem a lei como plenitude, realização e possibilidade, mediante a qual é possível pensar a plenitude do ethos cristão. Uma plenitude que compreende o sentido da normatividade do mundo bem como do Naturalismo organicista. Contudo, essa lei que permeia a sociedade em sua imediatidade como força *Leistungsfähigkeit*, ao arbitrar as inúmeras relações sociais como *Vielfältigkeit*, passa a exteriorizar-se. Em que sentido o legado histórico da lei, tal como Hegel e Nietzsche a compreendem, assume, para além de uma exterioridade legal e um mandamento moral, um ethos institucional em redes *Gegenseitigkeit* que aponta para a plenitude da vida *Lebensfülle* a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*?

4.2 Da exterioridade legal ao mandamento moral: as instituições

Das leituras que se depreendem de Hegel e Nietzsche, ficou evidente a referência à lei e à moral. Ambos atacam aquela lei que permanece exterior, desligada da realidade, sem referência ao humano. “Jesus reagiu contra aquela lei, aquela que chamamos leis para as diferentes considerações, quer morais quer civis. Neste ponto, elas expressam as relações naturais dos homens na forma de mandamento” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 321). Uma lei em forma de mandamento permanece estranha ao humano, não promove as suas relações; por isso “[...] a razão dessas leis não é de procedência humana” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 57, 1999, p. 241), pois, ao invés de promovê-la, a destrói. No entanto, a lei é necessária no que diz respeito à normatização da vida do ser humano em sociedade. Através dela, as relações humanas são matizadas, balisadas e ordenadas de acordo com um nível minimamente consensual a fim de promover redes relacionais *Gegenseitigkeit*. Aquele humano, bruto e imediato que é força *Leistungsfähigkeit*, não pode permanecer fechado em si mesmo, mas deve, saindo de si, entrar em confronto com o externo, diferente e múltiplo *Vielfältigkeit*. De modo que, distante de si mesmo, negue aquilo que, até então, foi julgado como sendo o correto, o justo e o verdadeiro. Nesse sentido, a lei exerce um papel importante ao auxiliar o ser humano a viver em relações *Gegenseitigkeit*, mesmo que ela esteja em luta e tensão. Cabe-nos, por isso, a pergunta pela natureza dos comandos morais e sua compatibilidade com os agentes humanos finitos.

4.2.1 O estranhamento da lei

O modo pelo qual a lei moral racional encontra expressão nos diversos tipos de práticas humanas, a saber, a relação entre moralidade e razão, liberdade e natureza, metafísica e história, tem, na figura de Jesus, um exemplo emblemático. Jesus é aquele que não revoga nenhum ponto da lei, mas dá a ela o seu sentido de plenitude ao reconciliá-la com os agentes humanos, como povo ciente de sua natureza coletiva e, ao mesmo tempo, individual e subjetiva:

[...] um povo é uma encarnação concreta, uma realização individual do espírito; é ao mesmo tempo uma totalidade e uma individualidade. A impossibilidade de o amor – laço vivo e supra-individual – se alargar indefinidamente, foi sentida profundamente por Cristo, cuja liberdade, para se manter absoluta e conservar a integralidade de sua pureza, acabou por ser uma liberdade no vazio³⁸⁵.

O espírito é o ethos que se atualiza num povo particular, reconciliando o todo e a parte na plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Por isso, ao mesmo tempo em que se atualiza num povo particular, consiste num legado que transpõe seus umbrais, ou seja, está aberto a constituir uma totalidade orgânica em relação caótica e plena *Gegenseitigkeit* no seu encontro e atualização nos diferentes povos e culturas. Isso foi possível na atualização do legado ético de Jesus?

Peter Hodgson diz que, no destino de Jesus e da Igreja, há uma contradição não resolvida entre as verdades do Evangelho e as exigências do mundo externo; por essa razão “[...] a liberdade espiritual imaginada pelo Evangelho não pode ser atualizada na realidade ética e política”³⁸⁶, pois a impermeabilidade da lei que se depreende da transmissão do legado cristão impede com que seja absorvida nas diferentes culturas, de onde resulta um emprego da mesma como estranha ou simplesmente é negada. O destino do espírito cristão acaba caindo naquele mesmo problema judaico do estranhamento de Deus na lei que, por sua inflexibilidade, impede o encontro com as diferenças representadas pela natureza, pelas demais divindades e nações.

O destino do Cristianismo passa a ser o de uma religião institucionalizada na positividade, não aquela do espírito e do carisma originário de seu fundador, mas a de seus sucessores. O Cristianismo estabelecido sobre um conjunto de leis morais vazias, em sua expressão moderna, coloca o indivíduo sob o peso do comando moral divino. O caminho, para Hegel, é o de superação desse individualismo, expressão do Moralismo, que está na

³⁸⁵ Cf. HYPOLITE, 1983, p. 46

³⁸⁶ Cf. HODGSON, 1997, p. 59

vivência em sociedade. Como expressão de uma ética de relação recíproca, a sociedade traz elementos do contratualismo e do Naturalismo: um sujeito de Direitos e deveres como uma unidade reconciliada numa eticidade. Como escreve Butler, “Hegel designa este ideal de harmonia ética pelo termo alemão *Sittlichkeit*, o qual ele contrasta com a ‘moralidade’ baseada na consciência privada. A ética individual de quem participa na vida da polis é guiada por regras institucionalizadas na prática³⁸⁷.” Neste sentido, a instituição não é de todo negativa, pelo contrário, é necessária no sentido de contribuir para estabelecer o caráter do ser humano, que é seu destino. Neste sentido, os termos *Sittlichkeit*, *Schicksal* e *Geist* são equiparados por reforçar o princípio de individuação e da diferença sem levar ao individualismo. Outro problema é aquele da massificação quando a instituição se torna positiva, ao se encarar as leis que a compõe como um fim em si mesmas.

Para além da moralidade e legalidade ligadas aos imperativos da vida individual, a eticidade diz respeito à vida da coletividade, aos costumes sociais³⁸⁸. A vida ética é um problema deduzido ‘a priori’ da noção de liberdade, um problema herdado de Kant, que representa, mais uma vez, a síntese entre liberdade e natureza, entre virtude e autonomia, de modo que esses excedam as dimensões da moralidade individual para assumirem a política na sua dimensão prática e institucional em redes relacionais de pólos em luta *Gegenseitigkeit* como recorda Douglas Moggach “[...] o conceito de autonomia vem a ser relacionado não apenas à moralidade própria, mas às instituições e práticas políticas [...] contra [...] as distorções dos efeitos do interesse privado.³⁸⁹” Na eticidade os diferentes eventos são reconhecidos pelos agentes como ações que contribuem para a compreensão de sua liberdade.

Hegel enfatiza a importância da vida em sociedade, como exteriorização do particular, dizendo que aquele “[...] mundo ocidental moderno perdeu o senso da ética social grega. De acordo com ele, o individualismo moderno é meramente moralista.” Nietzsche vê, na mesma, uma totalidade orgânica para além da massificação alienante provinda de uma autoridade institucional, de uma moral de rebanho, já que o mesmo, através de uma experiência própria viveu a repressão de um tipo de Cristianismo moral autoritário. Por isso, mais uma vez somos movidos a aproximar a sua crítica a de Hegel. O problema está no tom radical que a crítica de Nietzsche assume contra a moral de rebanho autoritária, o que pode levar a uma leitura que se tornou caricata ao se associar Nietzsche à crítica a toda e qualquer modalidade de vida social. O legado da lei, pela vida social que supera o autoritarismo positivo e moral, contribui para a

³⁸⁷ Cf. BUTLER, 1977, p. 92

³⁸⁸ Na *Filosofia do Direito* Hegel trata este momento da eticidade como composto pela família, pela sociedade civil e pelo Estado.

³⁸⁹ Cf. MOGGACH, 2011, p. 182

constituição do todo: a plenitude de pontos culminantes de força. Logo, a negação de toda e qualquer possibilidade de vida social reduz o humano a um átomo, isolado e onipotente e, por isso, incapaz de realizar aquilo que é o seu projeto: o de estabelecer uma nova cultura, a cultura de espíritos livres em relações recíprocas *Gegenseitigkeit* mediante um ethos singular. A constituição de um ethos singular passa necessariamente pela vida social: o lugar do confronto entre sujeito e objeto. Como é possível valorizar a vida social no sentido de assumir o compromisso da singularidade do legado ético cristão na história?

4.2.2 O tipo Jesus em Dostoiévski e no Evangelho de João: a lei e a vida social

Ao desenharmos o valor da vida social no legado da lei ética cristã tomamos, por guia a pintura de Jesus, de Nietzsche, influenciada por aquela do príncipe Michkin, vivida pelo Idiota de Dostoiévski. É Dostoiévski que Nietzsche tributa a sua inspiração como primeiro psicólogo da Europa, não uma psicologia como unidade da alma, mas como pluralidade pulsional, como ciência da subjetividade. Em Dostoiévski e em Nietzsche, nas suas respectivas obras: (*O Idiota* e *O Anticristo*) é possível verificar a evolução de seus personagens principais: o príncipe Michkin e Jesus, capazes de se sacrificar pelo bem de todos. Contudo, embora o Idiota esteja voltado ao bem dos demais, ele não se confunde com eles. A própria denominação de “Idiota” não carrega o significado de “parvo”, “ignorante”, “tolo”, mas aquele, que se mostra livre, aberto e indiferente aos costumes e padrões politicamente estabelecidos. Aquele que é capaz de amar e ter compaixão, mesmo em meio às piores vilezas, “um verdadeiro enviado de Deus³⁹⁰”, embora, na aparência, “[...] não passava de um pobre idiota, quase um pedinte, pronto até a aceitar a caridade alheia³⁹¹.” A prática cândida de vida do Idiota se aproxima da prática de Jesus em meio aos abusos farisaicos da lei judaica. Jesus não se apresentou como negador, opositor ou combatente do Judaísmo, mas conservou em tudo o seu si mesmo³⁹², um renunciante, um Idiota. Nietzsche conserva, com isso, uma atitude simpatética para com Jesus, um misto de simpatia e deboche, valorizando o que em Jesus há de mais singular: sua prática. É mediante esta prática que ele elabora a sua ética, uma ética do “Sim”, para além de uma vida degenerada pelo Cristianismo dogmático e pela filantropia moderna. A prática de Jesus pode ser comparada à neutralidade científica, como recorda Figt³⁹³, que não faz diferença entre estrangeiro e nativo, entre judeu e não-

³⁹⁰ Cf. DOSTOIÉVSKI, IV, 2002, p. 41

³⁹¹ Ibidem, V, p. 41

³⁹² Cf. JANZ, 1978, p. 651

³⁹³ Cf. FIGT, 2007, p. 335

judeu³⁹⁴; uma postura não-dotrinária e cautelosamente comprometida com a crítica de estruturas cristalizadas para a criação do espírito que contribui com a ética do “Sim”. A ética do “Sim” não é uma ética da negação da realidade, pois Jesus mesmo é descrito no *Anticristo* como aquele que não pode negar³⁹⁵, mas da “[...] afirmação, como libertação para a totalidade da vida.³⁹⁶” Uma totalidade que se aproxima, inclusive, do Evangelho de João, “o Evangelho que melhor encarna a totalidade da vida em Jesus, sua divindade e humanidade, sua unidade com o Pai, e com os seus discípulos” (HEGEL, CEC, TWS, 1994, p. 302). O Evangelho de João, escrito em 80-90 d. C., ao centrar sua mensagem na pessoa de Jesus, combate a centralidade de uma determinada hierarquia religiosa judaica que obstacularizava a aceitação de Jesus. Por isso, a tese principal que o autor do quarto Evangelho apresenta a fim de corroborar a aceitação de Jesus é a de sua encarnação no mundo, portanto uma unidade com Deus selada no Espírito Santo. Com a divindade não separada de sua humanidade, mas unida ao concreto de seus atos e discursos. Esta mediação entre divindade e humanidade se comprova, inclusive, pelo recurso utilizado por Jesus diversas vezes: a expressão *εγώ εἰμι* “Eu sou”. Através desta expressão Jesus reporta ao primeiro século do Judaísmo quando Deus se dirigia à humanidade com a expressão “Eu sou” sem o predicado³⁹⁷. Logo, o “Eu sou” de Jesus com o predicado, conduz o primeiro século do Judaísmo a sua plenitude, pois faz mediação com elementos naturais como a luz³⁹⁸ e a vida³⁹⁹. É, além disso, um Evangelho não dirigido para leitores provindos de outras religiões, mas para aqueles cristãos provindos do Judaísmo que insistiam em obrigar a todos os não-judeus que abraçavam a fé cristã à circuncisão. O autor do Evangelho aponta para o sentido de plenitude das práticas judaicas, a partir da prática mesma apresentada por Jesus. No entanto, o uso da expressão “os judeus” no Evangelho deu azo a uma crítica anti-semita, porque com esta expressão não se designa um grupo étnico ou religioso seguidor do Judaísmo, mas sim as autoridades religiosas do templo. Jesus, mesmo foi condenado, de acordo com os relatos do Evangelho, não exatamente pelas suas palavras e ações em si, mas por transgredir as autoridades religiosas do templo, através do que ele disse e fez. Jesus, em João, é o Filho do Homem que cumpre a vontade de Deus à luz do espírito de Deus para além das autoridades religiosas. Ao ultrapassar o tempo histórico em que foi escrito, o Evangelho de João se apresenta como o livro da vida, com orientações e

³⁹⁴ Cf. NIETZSCHE, AC, KSA, § 33, 1999, p. 205

³⁹⁵ Cf. FIGT, 2007, p. 335

³⁹⁶ Cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 49

³⁹⁷ Cf. Êxodo, 13,14, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 87); Isaías, 41,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 1033); Isaías, 43,10, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1037); Isaías, 46,4, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.1042).

³⁹⁸ Cf. João 8,12, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.162).

³⁹⁹ Cf. João 11,25, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p.167).

experiências que inspiram uma prática de vida. João, com seu Evangelho, mostra que o ethos cristão, para além de um conjunto de doutrinas, é uma experiência de vida, que ele mesmo tem vivido a partir de seu contato com Jesus. Desse modo, o Cristianismo não pode ser concebido como uma teoria da qual demanda uma prática, “[...] *um* conceito fora, uma única realidade em seu lugar – [...] uma religião não só depende de erros, mas inventiva até genial *apenas* em erros nocivos, que envenenam a vida e o coração” (NIETZSCHE, AC, KSA, 2007, § 39, p. 212), mas uma prática que surge do coração, de um ethos, da vida compreendida em sua plenitude. Ottaviani, a esse respeito, escreve:

Com isso, Nietzsche pretende dizer que Jesus não tinha um suporte teórico para sua prática. Embora sua vida se resumisse a uma praxis sem ressentimento, a inexistência de uma base teórica conduziu os cristãos a um mundo da imaginação e conseqüentemente a uma alienação, onde as contradições sociais, econômicas e políticas estariam resolvidas internamente, na conversão do coração.⁴⁰⁰

Dado que a prática de Jesus não possui um suporte teórico que a antecede e a sustenta, ela é conduzida para além das contradições sociais e políticas, ditadas pela conversão do coração, numa organicidade pessoal e social. Essa experiência, segundo Morgan Rempel, Jesus em seu misto “[...] de sublime, de doente e de infantil”⁴⁰¹, viveu com intensidade.

Este ideal, no entanto, foi vivido em meio à coletividade, numa prática de vida singular, que supera a massificação sob o jugo de uma lei universal. Uma vivência social que supera o estranhamento e o Positivismo da lei no Judaísmo e na modernidade,⁴⁰² contaminada pela lei moral kantiana que fragmenta o ser humano a partir da oposição que se instaura entre razão e inclinações. Ora, o “[...] Cristianismo foi, na visão de Hegel, uma religião privada, por causa de seu Deus transcendente, distante da comunidade e de sua moralidade convencional.⁴⁰³” Por outro lado, o verdadeiro espírito do Cristianismo, assentado sobre a prática cristã, encoraja o compromisso social e político para além de uma sociabilidade compreendida como massificação e moral gregária, tal como Nietzsche critica. Por essa razão, a inspiração na nobreza de alma de Jesus fez Nietzsche reconhecer uma expressão da vontade de potência *Leistungsfähigkeit*, de força que supera constantemente os limites que se pretendem cristalizar em diferenças *Vielfältigkeit* para culminar no além-do-homem, o herói que age como uma metáfora social em redes constituídas por pólos em oposição e luta

⁴⁰⁰ Cf. OTTAVIANI, 2007, p. 19

⁴⁰¹ Cf. REMPEL, 1964, p. 36

⁴⁰² Hegel e Nietzsche buscam nos gregos: “[...] o paradigma de humanidade e esta imagem da comunidade política foi usada para criticar a cultura política e social alemã” Cf. PLANT, 1973, p. 24.

⁴⁰³ Ibidem, p. 34

*Gegenseitigkeit*⁴⁰⁴ contra o igualitarismo e o totalitarismo da sociedade moderna em favor da plenitude de si, de sua vida: *Lebensfülle*.

A referência a um Deus monoteísta, pois, em forma de lei, é substituída pela prática de vida: uma ética singular que afirma a existência social sem perder a sua referência singular. Por essa referência se entende que “[...] a meta da humanidade não pode situar-se no fim, mas apenas nos mais altos espécimes.⁴⁰⁵” *Lebenshöhepunkte*, que se constituem na plenitude de cada instante que se atinge. Uma reconciliação sempre em movimento que se aproxima da noção nietzschiana de múltiplas unidades potenciais como “[...] a suprema exaltação do momento.⁴⁰⁶” São momentos que constituem uma síntese, um ponto intermediário entre o ser e o devir, como o momento que se abre à eternidade, como momento eternizado no todo simultâneo. Não é progresso, nem aniquilamento infinito, mas retorno infinito de tudo o que se viveu em inúmeros e vastos epiciclos cósmicos que constituem redes *Gegenseitigkeit* e maximizam a vida, o que representa desejo de vivê-la eternamente num mundo que em si é finito, como é o caso da vinculação mediatizante da expressão infinita “Eu sou” de Jesus a elementos finitos como a luz e a vida. É o círculo do eterno retorno que não é oposto ao Cristianismo, mas antes uma afirmação jubilosa e presentificada da vida, a eternidade mesclada ao transitório. Na transitoriedade de momentos que atingem a sua culminância, a vida alcança plenitude concretizada (vivida e praticada) pelo Jesus histórico, razão pela qual o alvo de seu ataque tanto de Hegel como de Nietzsche, é à cristandade que se tornou anticristã. No entanto, a crítica nietzschiana está centrada mais no aspecto da psicologia do redentor, fornecida por Thomas Renan e outros tantos que escreveram sobre Jesus. Ao invés do modelo do gênio e do herói de Renan, Nietzsche apresenta o do Idiota, de Dostoievski: aquela figura cândida, serena, forte que não se deixa corromper pelas influências externas, no entanto permanece entre elas, ou seja, não sucumbe a um individualismo solipsista, tal como Frederick Copleston apresenta ao enfatizar o caráter social da cultura. Como ele diz, “tentar restringir a cultura a certas camadas é desprezar a relação entre a cultura e a natureza humana, e tal tentativa envolve uma falsificação da cultura e uma errada compreensão do seu caráter social.⁴⁰⁷” O traço característico da sociedade moderna, segundo Giacóia, é o de ter se tornado individualista, “[...] o que a torna incapaz de se integrar numa totalidade viva, a partir de um projeto ético comum.⁴⁰⁸” A figura histórica de Jesus Cristo, no *Anticristo* de Nietzsche, supera

⁴⁰⁴ Cf. LANDA, 2009, p. 09

⁴⁰⁵ Cf. KAUFMANN, 1968, p. 319

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 321

⁴⁰⁷ Cf. COPLESTON, 1979, p. 276

⁴⁰⁸ Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 65

os valores da cultura ocidental massificadora e gregária para assumir uma ética singular que envolve a vida em sua plenitude, para além de um individualismo afeito a si mesmo, completamente fechado e isolado e de um coletivismo moralizante que destitui o indivíduo da característica de protagonista, envolvido numa prática concreta afeita à terra, como atesta a mediação do Jesus joanino do divino “Eu sou” ao humano. É um indivíduo que se constitui no social, porém não é por esse determinado; como força *Leistungsfähigkeit* supera o individual e o social pela manutenção da diferença no múltiplo *Vielfältigkeit* para, na plenitude ética, estabelecer reciprocidade *Gegenseitigkeit*.

Logo, a vida social, para além de uma compreensão massificadora, contribui para a afirmação da singularidade ética, não de uma moral de rebanho, mas de uma lei que é prática de vida cândida e singular, tal como vivida pelo Idiota, como plenitude de vida que se concretiza em redes *Gegenseitigkeit* mediadas no mundo em seus diferentes elementos naturais, tal como atesta o Evangelho de João. Como, porém, a vida em sua plenitude pode ser afirmada a partir da lei que se depreende da dimensão social?

4.2.3 A reconciliação como caminho da plenitude da lei

A vida social se serve da lei como meio para arbitrar os agrupamentos humanos, por isso não é, pura exterioridade que se impõe ao ser humano como algo estranho, um destino hostil. Nietzsche motiva a sua filosofia contra Kant através da crítica à noção de justiça que se depreende do tratamento de Hegel para Kant, a ponto de “[...] expressar isso por referir-se como a barbárie da terminologia de Kant.⁴⁰⁹” Ao invés da lei estranha, é na reconciliação, expressa no amor, que a vida se reencontra como vida. “Para que o amor seja possível, Deus tem de ser pessoa; para que os instintos mais ao fundo possam participar, Deus tem de ser jovem” (NIETZSCHE, AC, KSA § 23, 1999, p. 190). É em Jesus que a divindade se exterioriza, como pessoa e, nesse desbobrimento constante, se institucionaliza como amor, não como um fim, mas como algo processual, que é a concretização de seu ser e agir, de seu ethos. Assim como o pecado é, para a vida, um estranhamento, o perdão é a reconciliação que, em Jesus, é presentificado pelo “[...] amor, que se torna consciente diante do altar de uma desavença” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 328). Jesus aponta para uma audácia que reside na plenitude da vida e na riqueza do amor; nele a prática supera toda a lei e doutrina. Muito embora, apesar de não se deixar determinar, o amor é a institucionalização da vida de Jesus: é a plenitude da lei que se expressa na prática assumida com sua vida.

⁴⁰⁹ Cf. HAASE, 2011, p. 131

Vista a partir do amor, a lei deixa de ser estranha para se reconciliar com a vida na sua plenitude, num processo que, a cada momento, atinge pontos culminantes, por isso não é algo acabado, mas em contínuo fazer-se. Esse estado de suspensão que reflete as instituições sociais expressas na lei, se opõe a toda espécie de estranhamento do qual demanda “[...] efeitos imaginários (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’)” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 15, 1999, p. 181). A consciência desse castigo resulta em má consciência, como consciência oposta a si mesmo em que não há como se concretizar o amor. Por essa razão, o destino faz com que a pena e o castigo sejam um movimento de retorno ao que era, ou seja, um retorno àquela vida cândida para lhe recobrar a unidade.

A reconciliação no amor é o reconhecimento da liberdade como seu espírito genuíno. Nesse espírito de reconciliação, a consciência de direitos e deveres não é má consciência, mas consciência do caráter ético da vida pela confrontação com seu maior limite: a morte, o seu destino. A ética se constitui via relação com outros agentes que atuam em relação, como uma rede de membros de uma comunidade ética. Essa possui uma normatividade que não se engessa graças a sua estrutura orgânica naturalista, como o ultrapassamento das leis e do poder soberano pelo amor de Jesus, que ensina a viver para além da servidão do destino estranho. Viver além do destino é fazer dele “[...] nosso *fatum* [fado, destino] – era a plenitude, a tensão, a contenção das forças” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 01, 1999, p. 169). O destino é unidade, amor que promove a vida em plenitude. Contudo, caso seja assumido como peso, como realidade surpreendente que excede as expectativas normais, acaba assemelhando-se àquela solução kantiana, da sujeição à lei pelo sujeito. Tal como se encontra nas *Eumênides* de Ésquilo⁴¹⁰, no litígio sobre o destino de Orestes, decidido com a intervenção surpreendente do voto de Atenas. Diante desse destino cego e passivo, a interpretação de Hegel se aproxima com a de Nietzsche sobre a sua acolhida com disposição ativa e jubilosa. “Hegel deseja, no Espírito do Cristianismo, encontrar a base da autonomia individual e da comunidade política que supere as limitações da racionalidade dualista. [...] E é no amor que ele encontra tal superação”⁴¹¹. O amor é o tipo mais profundo de conhecimento, não como uma mera emoção, mas como a superação das divisões do dualismo da razão; é a realização última do princípio de liberdade. No amor cessam todas as divisões, limitações e estranhamentos em redes relacionais, que mesmo em luta e tensão promovem movimento, *Gegenseitigkeit*. Nele se

⁴¹⁰ *As Eumênides*, escrita por Ésquilo em 458 a. C., uma das mais antigas tragédias agonísticas, caracterizada pelas cenas em que as personagens se enfrentam em debate. A tragédia transcorre em torno de Orestes, perseguido pelas acusações de assassinato pelas Eríneas. Como o julgamento de Orestes, realizado pelos atenienses, resulta em empate, o voto da deusa Atena (Minerva), em favor de Orestes, resolve a questão. Com isso, as Eríneas, de peseguidoras, se tornam Eumênides, benfazejas.

⁴¹¹ Cf. ORSMISTON, 2004, p. 14.

atinge o estatuto de plenitude para além de toda a institucionalização cristalizadora e dominadora.

A lei institucional da vida social no amor como reconciliação é *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), uma reconciliação sempre em movimento. Como uma síntese instantânea, não é estranha à vida humana compreendida em sua dimensão orgânica, por isso aproxima normatividade e Naturalismo: plenitude de vida. Pergunta-se: como essa lei presente na dimensão social da vida, em sua plenitude recíproca e reconciliação pode atuar na forma de uma singularidade ética?

4.2.4 A lei plenificada na prática de vida

A plenitude da lei se alcança na medida em que ela afirma a vida. Ora, como a vida é uma realidade orgânica, naturalista, uma força *Leistungsfähigkeit* regida por inúmeras diferenças singulares, portanto normativa, a sua afirmação passa pelo acento sobre as diferenças que se depreende da *Vielfältigkeit*. Em Hegel e em Nietzsche a diferença exerce um papel importante no que diz respeito a ambos os projetos filosóficos: o da reconciliação, que supera e guarda as diferenças, e o da transvaloração dos valores, que faz nascer da luta entre opostos novos valores, fundados nas “[...] diferenças relacionais como diferenças essenciais [...] diferenças as quais são, atualmente, determinadas por fatores sociais, históricos e culturais.”⁴¹² Das relações entre diferenças se depreende a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), como forças múltiplas em redes. Pela sua teoria das forças, nas quais as diferenças têm papel fundamental, Nietzsche procura superar os valores morais do Cristianismo; essa superação que, se dá, em Hegel, frente aos valores positivos. A lógica do argumento de Nietzsche excede as premissas explicitadas no início do movimento dialético entre Apolo e Dionísio, de modo que o terceiro: o trágico, não é o resultado de superar e guardar as diferenças reconciliadas, mas sim de transvalorar, portanto, de destruir para construir. “[...] Nietzsche, explicitamente, não teoriza essa radical alteração e negação, mas mais precisamente a põe em prática pelo uso da metáfora.”⁴¹³ No entanto, tanto a reconciliação como a transvaloração são metáforas, que exercem papel importante quanto à aproximação entre Hegel e Nietzsche, “Enquanto Platão usa a imagem do sol para representar o ideal, e Hegel sua iluminação como uma metáfora para o conhecimento absoluto, Nietzsche vê o ciclo solar do dia e da noite como sua diferença em repetição como o modelo do eterno

⁴¹² Cf. SMITH, 1996, p. 78

⁴¹³ Ibidem, p. 208

retorno.⁴¹⁴” Pelo movimento do eterno retorno as diferenças se encontram e se anulam sucessivamente, tal como o movimento solar, as faces de uma mesma realidade, razão pela qual não permanece estático. Isso é bastante similar com o movimento dialético; o que difere é que, enquanto o terceiro é tematizado por Hegel como a superação das contradições entre os opostos, Nietzsche concebe esse terceiro como um todo orgânico em luta, como pontos que vão atingindo a sua culminância: a expressão mais alta da vida. Nas palavras de Paul Valadier a “[...] afirmação e oposição são vigorosamente opostas uma frente a outra e essas não são apenas alternativas vazias. Mais precisamente, a base de sua posição provém da oposição que se obtém a respeito daquela realidade que Nietzsche equivocadamente chama o todo – vida, existência.⁴¹⁵” Assim, tal como Hegel que afirma o todo pela superação das oposições numa reconciliação, Nietzsche tem no todo a força que se depreende da luta entre as partes, onde, na reconciliação e luta, estão subentendidas redes *Gegenseitigkeit*. Em ambos, o todo é vida em rede elevada a sua plenitude – *Lebensfülle*, transvalorando os valores da lei que dividem para afirmar aqueles que reconciliam dos quais se depreendem momentos máximos de força, a culminância da vida – *Lebenshöhepunkte*.

Por isso a fé cristã não pode cristalizar-se em mandamentos e doutrinas, sob o risco de tornar-se estranha e colocar-se contra a razão; mas deve ser um caminho de vida que, em harmonia entre Deus e o ser humano, traz um sentido de plenitude. Vale acentuar que a vida que se depreende desta compreensão é potencialidade aberta à diversidade e que se manifesta em redes que a cada instante se plenifica em pontos culminantes. Isso demanda um movimento dialético de elevação da vida finita para a vida infinita, representada pela reconciliação no amor: de uma moral individual, baseada no dever que subjuga, para uma ética social baseada numa política que inclui. Não uma ética social gregária, como Nietzsche critica, mas como força *Leistungsfähigkeit* que reconhece as diferenças que se depreendem da *Vielfältigkeit* elevando-as até a sua plenitude em redes *Gegenseitigkeit*. Em Jesus, o amor se institucionaliza, para além da positividade da lei, assumindo a vida em plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, pois nele nenhuma estrutura se torna estereotipada, mas em contínua mudança. Essa mudança é plenitude da vida, abertura, destino que se institucionaliza no amor para culminar na tragédia da morte de Jesus. Contudo, os adeptos da religião cristã não compreenderam, no martírio de Jesus, a afirmação da vida e a dignidade do amor. Assim, a afirmação da vida e a dignidade do amor que se depreendem da morte de Jesus assumem uma forte demonstração da prática evangélica; pela demonstração

⁴¹⁴ SMITH, 1996, p. 207

⁴¹⁵ Cf. VALADIER, 1985, p. 247

pública dessa prática de vida, o amor se institucionaliza, para além de uma lei e/ou ditame socialmente consensuado. Contudo, ocorre, segundo a leitura nietzschiana, uma apropriação indevida do Crucificado, como aquele que inspira um efeito moral ao invés de um instante de plenitude. Dessa renúncia de viver decorre um apelo moral coercitivo, de parâmetros normativos de conduta somados à noção de culpa e de pecado. “O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1999, p. 229). Assim, longe de se pensar que em Nietzsche não há mais sentimento do sagrado, esse é fortemente defendido por ele, porém, não ligado a um mundo suprasensível, mas terreno. “Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece *muito menos inocente* quando se nota *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 07, 1999, p. 173-4). Esse

[...] sentimento de que a totalidade do real entretém consigo uma relação plena (de paternidade) ou se reconhecer a si mesmo numa relação filial com esta totalidade, formam o verso e o reverso de uma mesma atitude. Não se trata mais de uma atitude una, parcial, limitada, exclusiva, mas de uma abertura graças à qual se percebe a si mesmo no seu enraizamento, ou o que é equivalente, na qual a gente percebe a superabundância viva, amante, paternal, da realidade. Para aquele que, estando assim aberto a este sentimento da presença, se deixou invadir pela bem-aventurança, “Deus” não está mais situado numa distância separadora, exterior à existência.⁴¹⁶

A bem-aventurança é compreendida por Nietzsche, tal como por Hegel, como aquela prática baseada numa experiência de plenitude, uma superabundância de vitalidade: *Lebensfülle*, como pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Um gozo na paz; é o verso e o reverso de uma mesma totalidade em rede *Gegenseitigkeit*; um sentimento superado e guardado em um nível superior. Paul Valadier acentua o aspecto de uma fé crística não fechada em fórmulas dogmáticas, mas aberta à vivência prática. Assim, também Georges Morel afirma que “[...] a visão anterior santificante (*sanctifiante arrièrevue*) sobre a qual se funda a vida de Jesus, significa que esta vida permanece essencialmente aberta; o contrário de um sistema fechado e antropocêntrico⁴¹⁷.”

Pela compreensão de um sistema aberto, o destino é compreendido como porvir e, em Jesus, Deus, deixa de ser um estranho, como o detentor da lei para ingressar na vida dos seres

⁴¹⁶ Cf. VALADIER, 1974, p. 414-415.

⁴¹⁷ Cf. MOREL, 1985, p. 332

humanos⁴¹⁸. É de todos conhecido, no entanto, que a vida humana no Cristianismo é conduzida pela história voltada a um fim; o que se coloca diametralmente em oposição à noção do tempo cíclico de Nietzsche, em que o único fim que se espera é o do retorno. Contudo, o que nos interessa é aproximar este aspecto do ethos cristão que acentua a vida como prática que vai tecendo a plenitude já no instante presente. Nesta história, como religião do coração⁴¹⁹, a prática cristã vivida por Jesus é um ethos singular que se coloca contra a degeneração do Cristianismo institucionalizado para fazer com que o Cristianismo se afirmasse como algo nada mais “[...] senão praxis.”⁴²⁰ Não que a institucionalização em si do Cristianismo seja indevida, mas sim os rumos que tal institucionalização tomou: a de uma submissão moralizadora sob o peso de uma lei positiva ditada pela autoridade soberana de Deus. Hegel e Nietzsche reconhecem com admiração “[...] aquelas almas cristãs excepcionais que realmente viveram e sofreram o que elas acreditaram, Jesus em particular.” O problema do “[...] Cristianismo está no seu ‘niilismo’, seu desdém e desprezo para as coisas do mundo em favor de um ‘mundo próximo’ [...], especialmente no reino da moral. A moralidade cristã é niilista⁴²¹”, pois ao impedir que se pense nas coisas do mundo, ou seja, nas instituições niilistas criadas para manter uma disposição de ânimo que encoraja a criação. Cai-se, assim, num ressentimento depressivo que se guia através de um Deus estranho: eis as consequências do positivismo da fé e da moral que moveram o pessimismo de Hegel e a luta de Nietzsche contra o Cristianismo.

Logo, com a destituição dessa visão soberana e distante de Deus, o Cristianismo passa a sedimentar-se, enquanto religião do coração, de modo que a lei que dele se depreende se plenifica como ethos singular numa prática, uma “[...] consciência, um sentido ardoroso de vida e destino, o ‘amor do fato’.”⁴²² Essa destituição não está implicada na superação de um tipo de Cristianismo baseado na autoridade da lei moral? A instituição, vista para além da lei e da moral que supera a má-consciência, é promoção de um ethos? Como tal ethos, como singularidade da vida aberta e plenificada na reconciliação do amor e na culminância da vida em redes *Gegenseitigkeit* e que alcança pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, tem sua expressão mais forte no Direito?

⁴¹⁸ Hegel apresenta a figura do Jesus histórico como aquela que se “[...] opõe a tal mandamento o gênio mais elevado da reconciliabilidade (uma modificação do amor), que não apenas age contra aquela lei, porém a torna inteiramente supérflua, assim encerra uma plenitude tão rica e tão viva dentro de si, que para ele é assim algo escasso como uma lei que sequer existe” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 327).

⁴¹⁹ Nietzsche em seu *Anticristo* diz que: “O ‘reino do céu’ é um estado do coração – não algo que virá ‘acima da terra’ ou ‘após a morte’.” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 34, 1999, p. 207).

⁴²⁰ Cf. JANZ, 1978, p. 651

⁴²¹ Cf. SOLOMÃO, 2000, p. 25

⁴²² Ibidem, p. 26

4.3 Da reflexividade do ethos à plenitude do amor: o Direito⁴²³

O ethos como realidade mais imediata e potencial *Leistungsfähigkeit* que, tendo passado pela negação de si, diferenciando-se no múltiplo *Vielfältigkeit*, se reconcilia como amor e se constitui como unidade auto reflexiva; para tanto, longe de um determinismo fechado está aberto à plenitude em redes tensas e em luta *Gegenseitigkeit*, como devir. Já não é uma realidade bruta e imediata, nem uma exterioridade moral e positiva, mas uma reflexividade reconciliada num todo, no “[...] amor, que se torna consciente diante do altar de uma desavença, [...] não deixa medir seu Direito pelo juiz, porém reconcilia-se sem toda a consideração ao Direito” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 328). A instituição que culmina no Direito⁴²⁴ é aquela compreendida como momento de superação da positividade da lei. Não o faz, no entanto, de modo satisfatório e pleno, pois o Direito ainda vê o outro separado, estranho e inatingível segundo a lei. Tem, portanto, a integração desse outro na relação intersubjetiva como um projeto ainda por realizar. O Direito, apesar do formalismo positivista, tem, pelo menos enquanto intenção, o intuito de superação do mesmo, mas o supera no ethos, numa prática singular, para além do igualitarismo massificador, o que se torna claro somente pelo amor que se alcança de modo mais satisfatório. Pois, no amor o obstáculo é concebido como condição de possibilidade de formação da individualidade. Mediante essa superação se depreende a liberdade⁴²⁵ da qual demandam as diferenças, fundamentais para a abertura do criar, e como potencialidade *Leistungsfähigkeit* criadora passa pela diversidade *Vielfältigkeit*, entre adversários que concluem a paz e se plenifica em redes *Gegenseitigkeit*, em que estes estabelecem contratos entre si, de onde resulta a vida maximizada até seus pontos mais culminantes. Na instituição social e política a culminância

⁴²³ O Direito é tratado aqui como um momento de reconciliação entre o destino e a lei, o Direito vai além da moral, é entendido como eticidade, como lugar das mediações; diferentemente da Filosofia do Direito (n. 134-5) que trata o tema do Direito como Direito abstrato, de maneira sistemática em três momentos dialéticos: Direito, Moralidade e Eticidade. Além disso, este texto da Filosofia do Direito é um texto clássico a respeito da crítica de Hegel à moral kantiana. A concepção de Direito que aqui usamos é a Direito público e se aproxima daquela que Olivier Cayla apresenta ao situá-lo na ordem metapositiva. O Direito se mostra, por isso, como uma instância que vai além da lei e do Estado, “[...] é sobretudo, a sujeição do Estado a um direito exterior a ele, e, portanto, de ordem ‘metapositiva’, que se pretende promover no domínio do direito público” (CAYLA, 2003, p. 452).

⁴²⁴ Enquanto nos textos posteriores de Hegel, há uma tematização do Direito natural, compreendido como a identificação do absoluto e do sacrifício: “[...] o sacrifício do absoluto é, de uma parte, apresentado como a negação pela qual ele se opõe, tal um destino que se diferencia nele mesmo e dele mesmo, e de outra parte descrito em termos que evocam a tematização cristã” Dá a impressão que este tema é um desenvolvimento dos escritos anteriores, aqueles de Frankfurt: “[...] os textos frankfurtianos sobre o Espírito do Cristianismo e seu destino opõem-se precisamente ao reencontro de um destino para o Homem-Deus – e para a comunidade cristã – à vida absoluta.” (BOURGEOIS, 1986, p. 449)

⁴²⁵ A história do Estado para Hegel é a história que personifica e desenvolve a história da liberdade; enquanto que, para Nietzsche, a história da liberdade nada mais é senão o mascaramento dos desejos humanos.

da força que reconcilia as diferenças se apresenta na forma do Direito. O Direito, portanto, mantém relações de força, em movimento, isso quer dizer que o Direito em si não é a última palavra, pois é apenas um instante de plenitude. No Direito a reconciliação não age como massificação igualitária, mas como unidade que supera e guarda as diferenças num todo orgânico, pleno e anímico.

4.3.1 O ethos como plenitude

Pelo Direito se subentende a desigualdade que campeia as relações sociais numa ânsia por estabelecer a unidade nas diferenças singulares que assegura o privilégio de ser de cada indivíduo singular. Por isso Nietzsche afirma que “[...] um direito é um privilégio. Cada qual tem, em sua espécie de ser, também seu privilégio” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 57, 1999, p. 243). O Direito resulta em um privilégio que afirma o ethos nas suas diferenças singulares, para além da lei e dos sentimentos reativos, tal como presente no espírito do Cristianismo que age na esfera da força que quer respeito aos compromissos. Jesus anuncia, mediante sua prática, a vida das leis que devem ser acompanhadas pela justiça entendida como amor, portanto assentado nas práticas sociais. Com isso se eleva para além do positivismo da lei, pela reconciliação entre: “[...] inclinação com a lei pela qual, esta perde sua forma de lei; esta concordância de inclinação é o *πληρωμα* da lei, um ser que, como ser expressa de outro modo, é o complemento da possibilidade; pois a possibilidade é o objeto como um pensado, um universal” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326). Pela reconciliação no amor, Jesus abandona o destino judeu de “[...] viver eternamente separado de Deus e dos homens, porque, pela reflexão, projetou o seu ideal para além de si mesmo e porque o separou da vida [...] Jesus veio reconciliar o seu povo com a vida, pelo amor”⁴²⁶. Com isso Jesus assume o seu próprio destino: o destino dos destinos, o amor, que é a vida em sua plenitude: *Lebensfülle* aberta em cada momento a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Em sua prática, Jesus faz da moral e da obediência a uma lei, uma abertura à vida infinita no amor, portanto que reconcilia mantendo a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) através de uma ética singular expressa como Direito que salvaguarda a acolhida jubilosa do destino como porvir. Por essa razão, o Cristianismo vivido por Jesus, ao renunciar a particularidade das relações entre famílias e nações, não é a-político, pois assume estas relações, contudo este ethos, entendido no sentido da reconciliação hegeliana, ainda não consegue superar a exclusão recíproca dos indivíduos, pois estão apartados do mundo, e aquém de se atingir a plenitude da vida. A forma

⁴²⁶ Cf. HYPPOLITE, 1983, p. 50-1

de vida comunitária adotada pelo Cristianismo é ainda dominada pelo sectarismo, que rompe com as cisões decorrentes da individuação, o que não a torna apta para oferecer uma integração social sob o ethos do amor como acolhida e reconciliação. Por essa razão, lemos a prática de Jesus também a partir da perspectiva nietzschiana: aquela do ser vivo em relação que se abre a dependência de um universal particularizado oposto ao particular, e por essa oposição vai alcançando pontos sempre mais culminantes que unifica as diferenças e diferencia a unidade⁴²⁷ num todo recíproco, um vazio total, o nada que é o destino mais duro: o universal que guarda a particularidade. Dentro desta particularidade situa-se o Estado, que ao contrário do que pensa Bourgeois Jesus ao afirmar: “Dai a César e o que é de César⁴²⁸” não está se resignando passivamente a ele, mas muito pelo contrário, superando-o, pois na dinâmica do Reino, por ele ensinada, tudo está incluído. Concordamos com Bourgeois quanto ao destino do Cristianismo que acabou dominado por um universalismo abstrato e pelo formalismo⁴²⁹ que nega as diferenças promotoras da vida e perfaz um caminho de constante diferenciação e retorno na unidade. O destino do Cristianismo perde o laço de unidade no amor ao se constituir em um Estado fora do Estado: a Igreja.

Ora, o espírito do Cristianismo vivido por Jesus, pelo contrário, se mostra como religião de todos os momentos da existência humana: a religião e a política. Por isso, diante das oposições que se impuseram, Jesus não se refugiou num ressentimento incapaz de agir numa entrega passiva ao turbilhão niilista, tal como tem se mostrado o destino do Cristianismo ao entregar-se à “[...] necessidade de que sua fé mesma se tornasse tão doente, tão baixa e vulgar como eram doentes, baixas e vulgares as necessidades que com ela deviam ser satisfeitas” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 37, 1999, p. 209). O espírito do Cristianismo em sua pureza e genuidade expressa, na superação das contradições reconciliadas numa plenitude e totalidade abertas a percorrer momentos culminantes, uma singularidade ética como Direito. No Direito o individual reconciliado ao social se expressa como singularidade ética institucional; portanto, um ethos imediato que, ao mediatizar-se pelo confronto com as oposições, se reconcilia como uma plenitude expressa e atualizada na política.

No Direito a atualização do ethos cristão singular como uma instituição política reconcilia “[...] o seu próprio destino na oposição do mundo que se lhe tornou estranho, e

⁴²⁷ Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 59

⁴²⁸ Cf. Mt 22,21, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 42).

⁴²⁹ Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 60

supera-a pelo amor – *amor fati*, reconciliação do homem e do seu destino pelo amor”⁴³⁰. O amor é reconciliação que promove as consequências lógicas de que se pode afirmar o seu poder e se celebrar a grandeza da vida, de modo que se queira nada diferente do que foi, é e será, como um destino para usar as palavras de Nietzsche, que se constitui num sistema que, segundo Hegel, reconcilia num todo o dogma cristão e a herança do pensamento antigo e moderno. Com isso se mantém as diferenças, mas como diferenças que compõem uma totalidade em plenitude e em redes *Gegenseitigkeit*. Pergunta-se: como é possível reconciliar, mediante o Direito, lei e inclinações?

4.3.2 O amor como reconciliação entre lei e inclinações

O amor é a síntese entre sujeito e objeto e da perda de suas oposições que salvaguarda as diferenças, resultando a reconciliação entre ambos: uma reconciliação trasvalorada que se aplica entre lei e inclinações em instantes potenciais culminantes em movimento, em sínteses instantâneas. Em sua prática, Jesus reconcilia as partes separadas pelo estranhamento da lei no amor, que é o espírito de reconciliação em, como diz Hegel:

[...] ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição; do mesmo modo cada tendência, uma virtude, é uma síntese, na qual a lei (que Kant por isso sempre nomeia um objetivo) perde sua universalidade e do mesmo modo o sujeito sua particularidade; - ambos perderam sua oposição; visto que na virtude kantiana permanece esta oposição um se torna dominador e outro dominado (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326).

O espírito de reconciliação, pregado por Jesus, assegura as diferenças guardadas como força *Leistungsfähigkeit* num todo múltiplo *Vielfältigkeit* e em redes constituídas de pólos em oposição em luta *Gegenseitigkeit*, em que nada escapa a sua acolhida jubilosa que se expressa, segundo Herman Siemens, não em um “[...] contrato tranquilo, mas em um conflito violento e dominação⁴³¹”, e numa natureza orgânica para além de uma moral ideológica que, muitas vezes, se esconde por trás de valores democráticos, em função de estabelecer Direitos universais que açambarcam a pluralidade das disposições orgânicas num todo plural, tal como a prática de Jesus foi guiada ao abrir-se à *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) na pluralidade de povos e nações “[...] proposta por Nietzsche como uma alternativa para a prática cristã⁴³².”

⁴³⁰Cf. HYPOLITE, 1983, p. 55-6. Hyppolite, nessa passagem, parece aproximar Amor Fati e Reconciliação, no entanto há que se esclarecer que no Amor Fati, diferentemente da Reconciliação, não há uma necessidade racional, mas uma resignação no sentido de uma acolhida jubilosa do destino.

⁴³¹ Cf. SIEMENS, 2008, p. 04

⁴³² Ibidem, p. 23

Isso reafirma, mais uma vez, a ética dos gregos em sua abertura à diversidade de povos e nações. Esta noção de uma política como totalidade orgânica aberta a reconciliar a pluralidade em uma plenitude através de momentos de culminância de força se expressa no Direito. Nele o adversário deixa de ser um estranho para tornar-se não uma unidade indiferenciada, mas uma individualidade que guarda as suas diferenças, como lembra Willian Connolly, numa “[...] pluralidade e um ethos gracioso de engajamento que coloca as condições preliminares de possibilidade de cada outro⁴³³.” Com isso se preservam as diferenças para além de uma política democrática que uniformiza, tal como o Cristianismo, cujo destino se tornou doente, baixo e vulgar (NIETZSCHE, AC, KSA, § 36, 1999, p. 209).

Em Jesus, a uniformização da lei dá lugar à pluralidade prática, ou seja, nEle palavra e ação se constituem em uma unidade; Ele é o verbo que, em sua encarnação, atinge a plenitude e se expressa no Direito pela reconciliação num todo singular entre a lei e as inclinações. Segundo Charles Natoli, essa reconciliação consiste numa prática que acolhe o aqui e agora e não se resigna num além.⁴³⁴ Dessa prática que acolhe o destino resulta o ser humano em sua força *Leistungsfähigkeit* e originalidade singular que, nas diferenças *Vielfältigkeit*, ultrapassa a externidade do dever que divide para afirmar o amor que reconcilia em redes *Gegenseitigkeit* mediante o Direito. Não aquele Direito universal no sentido kantiano, que no formalismo do “tu deves” esquece as particularidades, mas aquele que se pergunta sobre que tipo de povo, de psicologia, de paixão pode viver nesse mundo moderno pela reconciliação no amor. Nessa reconciliação, a ação não resulta de uma aceitação passiva da lei, mas de uma experiência de acolhida jubilosa da plenitude da lei, cuja expressão mais forte é guardada no Direito. Pelo Direito se mantém a consciência da letra da lei não externa à prática da mesma, mas em sua plenitude. O contrário da hipocrisia da consciência do fariseu de ter cumprido todo o dever, porém não o ter experimentado na sua prática.

A prática eleva a lei até sua plenitude, pelo sentido de unidade que faz o ser humano empenhar todas as suas forças até atingir a sua plenitude de vida, o seu ethos: que é culminância da força: *Lebenshöhepunkte*. Do mais genuíno espírito do Cristianismo se depreende uma prática de vida que afirma a reconciliação em redes *Gegenseitigkeit*, que é plenitude de vida *Lebensfülle* elevada até a sua culminância *Lebenshöhepunkte*, tendo a sua expressão no Direito. Nesse sentido, a culminância de sua força está no amor e não na posse de riquezas. Caso contrário, a riqueza vista como fim em si mesmo, opõe-se ao amor, pois acentua a externidade objetiva, dividindo um dos destinos no qual, em determinado tempo, o

⁴³³ Cf. CONNOLLY, 2008, p. 138

⁴³⁴ Cf. NATOLI, 1985, p. 72

Cristianismo tem incorrido; “Propriedade é um destino, uma morte, objetivamente falando, que resiste ao cumprimento do amor”⁴³⁵. Assim, enquanto a moral, a lei e a propriedade tendem a separar, a ética cristã tende a unir pelo amor.

Nesse sentido, Jesus apresenta um programa de vida que se eleva além do domínio da propriedade privada, cuja expressão está na justiça, na equidade e no Direito que, como redes em plenitude *Gegenseitigkeit*, manifesta a visão pantrágica de mundo de forma lógico-dialética⁴³⁶. A lei que se depreende do Direito como reconciliação não julga; aquele que julga não compreende o outro em sua integridade, o divide; em consequência, não contribui para tornar-se como se é, senão como deve ser. Em outras palavras, o torna um escravo da lei, não cumprindo o Direito que é reconciliação no amor. Pelo Direito, Jesus reconcilia lei e inclinações, tornando-as recíprocas *Gegenseitigkeit*, pois constituem uma instância mais universal que supera e guarda as diferenças num todo que se expressa pela sua prática: o amor. A prática do amor empenha a vida em seu todo; é um vitalismo ético, razão pela qual não se fixa a determinações particulares como é o caso da propriedade privada, mas que, ao transcendê-la, atinge a plenitude da vida. A vida, que ao atingir seus pontos culminantes, é *Lebenshöhepunkte*, em sua imediatidade fenomênica se expressa como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), e que ao se desdobrar e opor-se na mediatidade lógica se expressa como *Vielfältigkeit* (diversidade) da potência. No entanto, como é possível, mediante o Direito, constituir um ethos singular que reconcilie a diversidade entre o universal e o particular? Dessa reconciliação na política qual a expressão do ethos cristão como *Lebenshöhepunkte*?

4.3.3 O ethos cristão e sua expressão política na *Lebenshöhepunkte* como *Gegenseitigkeit* (reciprocidade)

A lei, enquanto realidade suprema, atinge o conjunto universal dos indivíduos em sua particularidade singular. A relação entre a universalidade da lei e a particularidade do indivíduo constitui a reconciliação de si como singularidade intersubjetiva aberta à plenitude da vida e a cada momento de reconciliação atinge pontos culminantes de força. A lei é satisfeita pela superação do distanciamento entre o dever ser (norma) e aquilo o que é a realidade do indivíduo (sua natureza), o que implica na aproximação entre Normativismo e

⁴³⁵ Cf. CRITES, 1998, p. 118

⁴³⁶ Na visão de um mundo pantrágico que se expressa de maneira lógico-dialética: “O panlogismo pode, pois, bem ser designado como o destino da filosofia hegeliana [...] o pensamento da tragédia, o panlogismo não envolve o pantragismo na conotação negativa de um destino, mas eleva muito mais a seu *acabamento positivo*” (BOURGEOIS, 1986, p. 448).

Naturalismo. Ao partir da particularidade imediata e indeterminada, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), passando pelas contradições das quais se depreende uma crítica e uma lógica, numa *Vielfältigkeit* (diversidade), para buscar se reconciliar com o universal, sem perder o seu diferencial singular, o Direito supera e guarda em si o particular natural e o universal normativo numa *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). É na reciprocidade que o ethos cristão como *Lebenshöhepunkte* atinge a sua reconciliação transvalorada, o caráter mutável dos valores que em redes múltiplas se recriam, ou seja, na diversidade das relações sociais os sujeitos envolvidos reconhecem o outro como outro nas suas diferenças. Este reconhecimento do outro nas suas diferenças reflete o amor cristão, tal como recorda o papa Francisco “[...] quem deseja viver com dignidade e em plenitude, não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem”⁴³⁷; não um bem a ser adquirido como uma propriedade privada mas, como lembra Axel Honneth, “[...] se compõe de relações vivas de relacionamento recíproco.”⁴³⁸ Estas diferenças, ao serem reconhecidas, não dividem, mas operam uma reconciliação transvalorada. Pela *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) se reconhece as diferenças, e não simplesmente uma absorção de um no outro, mas a conservação num plano superior de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* potencialidade das polaridades em contraste, portanto, se mantém a tensão constante da qual resulta um novo ponto culminante de vida “[...] ao aprendermos, através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas.”⁴³⁹ A realização destas habilidades consiste mais uma vez na afirmação de si para além da moral estranha, na afirmação, portanto, das disposições orgânicas naturalistas. Em Nietzsche a filosofia se caracteriza como naturalista por envolver um projeto que passa pelo natural para além do moral como bem recorda Christopher Janaway, como algo que, “[...] permanece para ser visto como o valor constitutivo de seu próprio ideal positivo adequado a sua visão naturalista.”⁴⁴⁰ Contudo, há ainda espaço em sua filosofia para conjugar o natural ao normativo, e disso se depreende “[...] espaço suficiente para a concepção de valor.”⁴⁴¹ O Naturalismo de Nietzsche traz implicações importantes para a sua visão sobre a natureza como um fenômeno em termos de processo psicológico do qual se depreende uma normatividade não afeita a uma alternativa legal positiva, mas que tem como meta a realização de algum valor mais alto que permita se viver nesse mundo moderno. Por isso, através de seu psicologismo Nietzsche oferece uma

⁴³⁷ Cf. FRANCISCO, 2013, p. 11

⁴³⁸ Cf. HONNETH, 2009, p. 354

⁴³⁹ Ibidem, p. 353

⁴⁴⁰ Cf. JANAWAY, 2012, p. 04

⁴⁴¹ Ibidem

explicação “[...] sobre os motivos por trás das ações, sofrimentos, projetos e aspirações humanos.⁴⁴²” Sobre o porquê do gênero humano ter-se atado à instituição cristã, de onde demandam certas verdades que se tornaram escondidas atrás de um positivismo da fé. Frente à dureza deste Normativismo, o Naturalismo que Nietzsche introduz⁴⁴³ não deriva todas as leis da ciência física, mas consiste na aproximação entre consciência e inconsciência. “Assim essas visões sobre o caráter do Naturalismo de Nietzsche tem implicações significantes para sua visão sobre a natureza e [...] sobre normatividade.⁴⁴⁴” Ora, a aproximação entre Naturalismo e Normativismo assinala um projeto ético de regulação das relações entre as pessoas mediante sanções informais e disposições internalizadas para além de uma moral, com uma orientação ética singular, portanto pautada sob a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). É uma plenitude de vida como processo de ascender a instantes em suspensão marcados por pontos mais culminantes *Lebenshöhepunkte* que passa pela crítica ao positivismo da moral. Atinge-se, assim, a plenitude da lei, tal como Jesus evoca no Sermão da Montanha:

O espírito de Jesus, apresentado no Sermão da Montanha é dito para ser elevado acima da moralidade; ambos judeus e kantianos. Os ensinamentos de Jesus não são mandamentos no sentido de se assentar no ‘dever’ sobre contra o que se é. Mais precisamente esses evocam um novo ‘é’, ‘um ser’ [Sein] uma modificação da vida que reconcilia a oposição do dever contra a inclinação implícita no ‘dever [sollen]’⁴⁴⁵.

O indivíduo se reconcilia com a lei na medida em que ela não lhe é estranha, como uma realidade hostil a ele. No Sermão da Montanha Hegel descreve a virtude como modificação da disposição subjetiva do amor “[...] como a fusão da lei e inclinação”⁴⁴⁶, a reconciliação sob a forma do direito e “[...] nesta, o universal e o particular se fundem em uma verdadeira união”⁴⁴⁷, que é a vida. Não há como destruir algo nela que não se destrua por completo; por isso, a relação que se estabelece entre crime e castigo é uma relação de estranhos, pela imputação de um dever formal e estranho que desperta um sentimento de resignação passiva e impotente. Por essa razão, só há reconciliação com o destino, na medida em que o castigo estranho seja suprimido, pois a coação resulta em estranhamento e enfraquecimento do ser, portanto, em divisão. A lei, sob a forma do Direito que reconcilia o particular ao universal, é capaz de restabelecer a integridade e a plenitude da vida. Pois, toda a

⁴⁴² PIPPIN, 2001, p. 81

⁴⁴³ Vale lembrar que, Nietzsche não introduz explicitamente o Naturalismo em seu pensamento, porém apresenta as condições necessárias para que o possamos inferir.

⁴⁴⁴ PIPPIN, 2001, p. 07

⁴⁴⁵ Cf. CRITES, 1998. P. 119

⁴⁴⁶ Cf. ORMISTON, 2004, p. 17

⁴⁴⁷ Cf. BRITO, 2004, p. 23

ação que provem da vida é, com ela, um todo, e mesmo o crime que dela nasce, com ela é um todo potencial, diverso e em redes recíprocas. Por isso, a plenitude da vida reclama a dissolução do castigo estranho que é indevidamente associado ao crime, numa relação de causa efeito. O determinismo do castigo é quebrado ao associar-se ao destino como plenitude, diante da qual se depreende um sentimento de resignação ativa, *amor fati*, não-fatalista, capaz de criar e não se esmorecer diante do turbilhão niilista: eis o tipo de ser humano capaz de viver no mundo moderno; aquele que atinge a culminância da vida em pontos fugazes de instantes plenos, (*Lebenshöhepunkte*), porque é o todo que está em cada instante. Portador de uma singularidade ética ele realça a luta e a bravura em detrimento da resignação passiva, mediante o desenvolvimento de uma psicologia, e é capaz de se engajar⁴⁴⁸ na luta pela criação do novo diante de um mundo moderno premido pelo positivismo da lei. É aquele que afirma no mundo moderno a sua singularidade; aquele que, dominado pelo turbilhão anticristão, é ainda capaz de enfatizar o elemento crístico⁴⁴⁹.

A aparente universalidade mediante a qual se apresenta a instância da lei positiva, ou que assim se insinua, frente à particularidade individual tem no Direito um elo de reconciliação que, longe de abandonar-se a um universalismo positivo e formalista e a um individualismo ressentido, se abre a uma singularidade ética vitalista. É uma ética de plenitude que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte* pela imediatidade da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pelo desdobramento da *Vielfältigkeit* (diversidade) e pela reconciliação transvalorada da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). No Direito a lei atinge a sua plenitude como reconciliação capaz de oferecer uma proposta ética para o ser humano no mundo moderno, ou seja, oferece um tipo de psicologia, de paixão e de ser humano capaz de se conectar a esse mundo moderno. Tais tipos têm, na prática de Jesus, um caminho concreto: aquela prática verdadeiramente cristã que se apresenta como uma imediatidade indeterminada, portanto livre, que é não apenas possível, mas até necessária para se viver. Essa prática, ao se elevar para além do legalismo vazio e estranho, corresponde à fidelidade à vida, portanto a liberdade suprema que renuncia a tudo para se conservar. Mediante essa prática se torna viável a reconciliação pelo reassumir das relações de amizade e amor, como Direito universal e objetivo, num nível que não exige dos outros seus direitos violados. É esse o nível do Direito que superou o conflito entre moralidade e Direito; “[...] na concepção de Hegel, moralidade e

⁴⁴⁸ Se supera o determinismo do destino quando se renuncia ao Direito atacado; quando se perdoa a ofensa ao ofensor, sem ressentimento. Nem o combate pelo Direito, nem o abandono doloroso, pois os dois estados são contraditórios.

⁴⁴⁹ Cf. JANZ, 1978, p. 657

direito não podem, em última instância, conflitar: a crítica *moral* de disposições sociais e legais correntes raras vezes, ou nunca, é apropriado ou racionalmente sustentável”⁴⁵⁰.

A moralidade e o Direito reconciliados implicam no domínio da vida; a hostilidade se transforma em amizade e o determinismo do destino se dissipa; caso contrário, o ódio pessoal, que nasce de uma falta causada a um indivíduo, se desenvolve pelo rigor na observância do dever, como de uma violação aos mandamentos morais. Aqueles que alimentam esse ódio pessoal se recusam a dar e receber o perdão, como a se reconciliar a um destino. Porém, aqueles que toleram, nos outros e em si mesmos, apesar das leis, tudo aquilo que se é e possui, estabelecem união pelo amor como obediência à lei, não como mera resignação à mesma, mas inclusão dela com a vida, num todo pleno. A própria dimensão de plenitude se mostra, na filosofia de Hegel num “[...] sentido precisamente cristão, porque ela responde a uma obediência humilde ao amor universal manifesto por Deus na morte de Cristo, à vontade do absoluto do ser presente ‘junto de nós’, e não permanece sem nós”⁴⁵¹. Reconhece-se, assim, pelo sentimento cristão, um estado do coração do qual demanda não uma fé e, sim, um comportamento, um fazer, uma dimensão que não age como força estranha, como um castigo que se apresenta como algo de fora a se imputar sobre alguma falta cometida, mas um destino que envolve a vida em plenitude, através de seus pontos culminantes.

Dentro do universo permeado pelos pontos culminantes de potência, o destino é a acolhida jubilosa do fato que se manifesta a cada ponto culminante que se atinge. O destino em que o ser humano está envolvido provém da ação do outro que é ele mesmo, numa ação na qual ele está envolvido, por isso não lhe é estranha, mas reconhecida, nas faces de uma mesma realidade; são pontos de fuga instáveis que trazem em si a marca da diversidade, de modo que saúde e doença, alegria e tristeza são faces de uma mesma realidade. Esses pontos que, na sua instabilidade preparam sempre algo por vir, mediante os quais se compreende a realidade pós-morte de Deus. Pois, aquele Deus das metanarrativas, como fundamento moral a ato puro de existir abre espaço para a fugacidade da plenitude do instante, em que nada se cristaliza e presentifica a prática de Jesus, em plenitude. Hegel concebe o Cristianismo genuíno, o seu espírito, como plenitude da vida. O espírito do Cristianismo imediato e indeterminado tem em seu destino a marca de sua exteriorização crítica e conseqüente retorno sobre si como atualização política autoreflexiva, é o Direito. O Direito, por isso, se apresenta como uma modalidade do destino que realça a singularidade do ethos, e não como motivo de disputa e divisão. O Direito, é o eticamente bom, é unidade no amor, plenitude ética que

⁴⁵⁰ Cf. INWOOD, 1997, p. 105

⁴⁵¹ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 107

traduz politicamente a vida de Jesus, elevada a sua plenitude, *Lebensfülle*, a vida que atinge seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. A vida que é maximizada *Lebenshöhepunkte* se expressa fenomenologicamente como uma prática imediata *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Ela passa pela *Vielfältigkeit* (diversidade) ao defrontar-se com as diferenças, as quais provocam uma transformação interior, que vem culminar num estado do coração que se reconcilia transvalorativamente em redes tensas numa *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Por isso, não se deixa prender à positividade da lei, mas a eleva à plenitude, pelas diferenças que se afirmam na coletividade.

O Direito marca a transição da religião da esfera do privado, da moral individual, para a esfera do público. Pois a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) não se expressa apenas como um fenômeno em si. Jesus não apenas afirma as dimensões humanas mais imediatas, nem apenas em seu desdobramento e oposição na *Vielfältigkeit* (diversidade), ao negar àquilo que não corresponde à expressão da vida. Porém, nesta diversidade, promove a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) pela ênfase de Ele na acolhida das diferenças entre nações, línguas e culturas. A comunidade é o lugar do reconhecimento das diferenças, promotor de nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pela acolhida do destino e intensificação da força para se atingir sempre novos pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Contudo, o ethos cristão não perde a marca principal: a de sua singularidade, que se utiliza da esfera pública para o realçar. Esta singularidade ética é base para a práxis de Jesus, mediante a qual inaugura um messianismo que se estabelece como seita do Judaísmo, uma prática original que critica e reconcilia. E nesse movimento de criticar e reconciliar o Cristianismo vai se afirmando como totalidade inclusiva e singular, que não se afirma como absolutismo arrogante e nem como ecletismo indolente⁴⁵², dentro da qual o Direito constitui um desses mecanismos. Pelo Direito se reconcilia a moralidade dos cidadãos numa integração do sistema de Direito. No Direito o amor e o destino: a reconciliação àquilo que se é, a marca distintiva do ethos cristão, encontra a sua concretização. Tal concretização do Direito, como realce do ethos cristão, se mostra em Hegel como reconciliação e, em Nietzsche, como transvaloração, pela sublimação estética. Por isso, em ambos, reconciliação e transvaloração convergem para a superação do dualismo entre razão e inclinações na cultura, que se manifesta em pontos culminantes de vida. Em cada ponto se reconcilia transvalorativamente o todo em plenitude que, em sua fugacidade, se abre para outros pontos e a cada manifestação da culminância da potência o todo se expressa em sua plenitude. “Hegel reivindica filosofia sobre a tragédia, mas ele empresta da tragédia;

⁴⁵² Cf. KÜNG, 1976, P. 92

Nietzsche reivindica tragédia sobre a filosofia, ainda que ele especule sobre o prospecto de um ‘Sócrates artístico’⁴⁵³. Reconciliação e sublimação estética constituem unidade entre razão e inclinações; é a plenitude da vida: *Lebensfülle*, a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, e essa passa pela afirmação de uma ética, tal como mostra Brito ao acentuar que “[...] a vida se revela como uma moldura que permite reconciliar toda a realidade ética [...] uma unidade dialética do amor e da lei [...] a plenitude da vida como uma esfera ainda mais englobante”⁴⁵⁴. Em Jesus se expressa a plenitude da vida que, em sua prática imediata, promove embates que vêm culminar num “admirável fracasso”, tal como no herói trágico, pela acolhida jubilosa do destino, a vida é elevada até os seus pontos mais culminantes. O heroísmo de Jesus em Hegel é diferente do heroísmo de Hércules, Jesus não se distingue pelo agir heróico, mas pela sua beleza de alma, e neste aspecto se aproxima de Nietzsche ao aproximar o heroísmo de Jesus ao aspecto cândido e simpatético do Idiota de Dostoiévski. Jesus é, como diz Peter Wake⁴⁵⁵, um “herói-não-heróico”, “[...] como Hércules através da pira funerária, o deificado se elevou a condição de herói através de um túmulo [...] em Hércules as orações são dedicadas à coragem”, em Jesus “[...] os altares consagram não só o herói”, mas também “[...] o mestre, o convertido e o pregado na cruz” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 409-10). Como herói trágico, Jesus se mostra como bela alma, ele não age como herói, mas se retira do mundo. A prática de Jesus não consiste em agir, ao modo dos heróis, tampouco em reagir, ao modo dos covardes, mas em retirar-se do mundo e anunciar o Reino de Deus, numa perspectiva sectária e, ao mesmo tempo, plena, pois sua prática se abre a assumir o destino. E nesse assumir o destino a vida mostra a sua plenitude.

Logo, os focos de Hegel e de Nietzsche se vinculam ao Cristianismo compreendido como aquele espírito cristão que em sua prática promove a plenitude da vida e se expressa na ética do amor, de uma reconciliação transvalorada, de acordo com as categorias da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), da *Vielfältigkeit* (diversidade) e da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Por esta razão, grande parte do Cristianismo continuou existindo graças as críticas de Hegel e Nietzsche. Aquele espírito correspondente a uma prática de vida que se eleva para além do Deus moral, das metanarrativas e do fundamento do ser puro, que se afirma para além de um destino contrário ao seu espírito, quando é capaz de realizar, através de uma prática singular, a reconciliação de tudo aquilo que certa compreensão da lei tem separado. Essa prática singular se situa para além de um mero fazer, de uma mera ação no

⁴⁵³ Cf. JURIST, 2000, p. 86

⁴⁵⁴ Cf. BRITO, 2004, p. 23-8

⁴⁵⁵ Cf. WAKE, 2014

sentido funcional, mas representa uma prática de vida, um viver que se dá e faz forma, uma forma de vida em comum, na qual convive a diversidade de singularidades que rompem a cristalização dos modelos doutrinários, da moral e despóticos, do poder. Ou seja, um destino que se acolhe com amor e que visa à constituição da liberdade que se vai tecendo a partir das relações entre Deus e os seres humanos: uma relação em que o *nomos* se faz presente na *polis* sem se opor à liberdade e à natureza. Assim, a normatividade e o Naturalismo constituem um todo reconciliado que é o destino que se assume com amor em prol da liberdade. É um modo de conceber o todo que aproxima tanto o combate do jovem Hegel ao positivismo da fé judaico-cristã como o desmascaramento de Nietzsche ao seu moralismo⁴⁵⁶ em prol das mediações históricas que se expressam de modo particular no Cristianismo da prática de Jesus. Pelas mediações históricas, Hegel defende a singularidade ética contra a lei positiva, que se expressam de modo particular no Judaísmo, no Catolicismo e no Protestantismo, ora, sua leitura de mundo é perpassada pela sua respectiva experiência religiosa⁴⁵⁷. Com respeito ao Judaísmo são evidentes as suas críticas a uma apreensão positiva da lei, críticas que por sua vez também irão incorrer o Cristianismo, nas suas versões Católica e Protestante; diante disso, qual poderia ser a forma religiosa que Hegel considera a mais aceitável? Estamos inclinados a apostar naquela vivida pelo Jesus histórico, o Judaísmo, a religião da qual ele fazia parte. Contudo, a diferença está na forma como a viveu, dando sentido de plenitude às suas leis e regulamentações pela sua prática de vida. Hegel é um crítico do Catolicismo e do Protestantismo, por incorrer naquele mesmo problema do estranhamento da lei, mas, mesmo assim, o Catolicismo goza de mais simpatias a Hegel por valorizar as mediações históricas através dos sacramentos e de todo o mundo simbólico. Essa simpatia se revela, inclusive, a partir de sua já citada carta à Schelling de 02 de novembro de 1800⁴⁵⁸; quando, ainda em Frankfurt, pergunta a Schelling sobre aspectos da vida em Bamberg e entre esses aspectos lembra com satisfação que “[...] preferiria uma cidade católica a uma protestante.”⁴⁵⁹ A pesar de todas as suas doutrinas e demais códigos legais, pelas mediações históricas, o Catolicismo ainda se aproximaria mais daquele ethos da prática de Jesus que, ao partir de uma imediatidade singular, passando pelas contradições em seu desdobramento lógico crítico para reconciliar-se na política como atualização social, é capaz de promover o ser humano livre: aquele que assume o seu destino. Ora, assumir o destino é maximizar a vida e intensificar a potência, o que só pode acontecer na medida em que estabelecem mediações históricas que,

⁴⁵⁶ Cf. PÖGGELER, 1985, p. 32

⁴⁵⁷ Cf. ROSENFELD, 2013, p. 47

⁴⁵⁸ Cf. HEGEL, CR, 1969, p. 59

⁴⁵⁹ Ibidem

na prática de vida de Jesus, para além do Judaísmo e do Cristianismo de seus seguidores, se efetivou.

A autenticidade da religião se dá pela maximização da prática de vida, *Lebenshöhepunkte*, cujo exemplo é aquele da atuação de Jesus, que inaugurou uma ética ao afirmar a vida e suas inclinações pela etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), em seu desdobramento e oposição pela etapa da *Vielfältigkeit* (diversidade) ao negar o que se opõe a vida, e em sua reconciliação transvalorada em redes constituídas por pólos em luta pela categoria da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) acolhendo as identidades nas diferenças, cada ponto culminante carrega a diversidade das polaridades em contraste. Os pontos culminantes de vida consistem numa ética que penetra a plasticidade do tempo sem deixar-se capturar pelas engrenagens representativas que o tentam cristalizar em suas lógicas estáticas e fixadoras do real, impedindo o engendramento do instantâneo nas temporalidades sempre abertas a novas figuras em devir. Mediante esta ética se reúnem todos os lugares, fatos e acontecimentos reconciliados transvalorativamente na onipresença do aqui e agora. Tal como o movimento inaugurado por Jesus que, na sua inocência simpatética, não esteve centrado numa doutrina mas numa prática que aponta para orientações de vida, pois, como recorda o teólogo Johann Figl⁴⁶⁰, uma religião se caracteriza além dos elementos da fé, do culto e da ética pela sabedoria de vida, pela experiência. Ora, se uma religião se esquece da vida e suas preocupações, perde o seu sentido. E, no caso do Cristianismo, Figl chama a atenção por este possuir uma trajetória que remonta à tradição sapiencial, portanto toda aquela dimensão do amor e da compaixão que se depreende do Judaísmo, tal como o Budismo ao centrar-se em cuidados especiais com a vida. As orientações práticas que o Cristianismo apresenta, assim como outras tradições religiosas, estão voltadas para aquelas realidades trágicas que as respostas seculares não atingem, portanto transcendem a dimensão doutrinária fundamentalista mediante a qual, muitas vezes injustamente, estas tradições são alvos de críticas. Tais críticas feitas por ateus desde os últimos 150 anos já não fazem mais sentido, pois várias religiões e, de modo particular, o Cristianismo, modificaram-se ao se abrirem ao diálogo e se centraram naquilo que é o seu espírito, o seu diferencial: a afirmação da vida pela prática no reconhecimento das diferenças promotoras de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Pelo reconhecimento das diferenças como diferenças, com características múltiplas, que se é capaz de apresentar em Nietzsche um projeto ético que, apesar de anticristão no que

⁴⁶⁰ Cf. FIGL, 2013.

diz respeito à sua crítica aos dogmas e à moral, é cristão no que diz respeito às suas intenções de fundo, que se depreendem de seu impulso de constituição de uma ética da intensificação da potência, de intenção e de ação, que é expressão de uma dada condição da vida: *amor fati*. Pois, o que se tem convencionado até agora é que, por trás de quadro caótico que este apresenta do mundo, nada se contrói; não se contrói nada quando se atrela aos moldes da moralidade clássica e à sua versão moderna, que cristaliza as diferenças. Ora, são, portanto, essas diferenças as promotoras de vida, expressas na reconciliação de redes que se opõem e atingem pontos culminantes, *Lebenshöhepunkte*, que acolhem e afirmam com amor o destino. Porém, estes são apenas pontos resultantes da intensificação da potência como necessidade orgânica do próprio agir, docilidade ao destino, dos quais se constituem novas forças que, ao se diferenciarem criticamente, se atualizam reciprocamente para dar espaço a novos pontos culminantes, e assim sucessivamente; é aquela unidade sempre original e indivisível: Deus, o instante pleno e eterno, que tanto Hegel como Nietzsche derivaram de Hölderlin.

Portanto, maximiza a vida todo aquele que supera os limites do estranhamento da lei positiva e a resignação moral do último homem no ethos que é base para a praxis, o que reflete de modo particular a prática de Jesus. Esta suspensão de limites implica na morte do Deus moral, ou seja, a morte daquelas estruturas difinitivas, criadas pela tradição para o nascimento do Deus que se abre ao advento da eterna superação de instantes plenificados em sua encarnação na história; a reconciliação entre a natureza humana e divina que não se dá de uma vez para sempre, mas paulatinamente, mediante a superação de instantes que se plenificam na reconciliação do *fatum*, que nada mais é senão um ponto culminante de vida, do qual sucedem outros e assim sucessivamente. Logo, o ethos de Jesus, o seu espírito, a sua prática, como apresentamos na introdução, é uma prática ativamente disposta a operar mediações, acolher as diferenças e as assumir em sua plenitude ao estabelecer entre elas redes sociais recíprocas (*Gegenseitigkeit*), através de pontos culminantes instantâneos. Estas diferenças fragmentares são assumidas e, longe de se constituírem em massificação, afirmam as diferenças como diferenças em prol da totalidade. As mediações operadas pelas comunidades cristãs não estiveram munidas daquele poder integrador que as permitisse se ampliar socialmente em redes potenciais, diversas e recíprocas pelo moralismo e positivismo estranho a que acabaram incorrendo. O seu amor se tornou atual apenas na esfera privada e não social, o que no fundo apenas o projeto inicial de Jesus, que apesar de seu sectarismo de renúncia ao mundo em nome do Reino do Céu, mais conseguiu se aproximar, pela sua prática que se atualiza numa política de reciprocidade. No entanto tem-se feito muito no sentido de uma releitura ética e religiosa, por várias denominações cristãs, em diversos momentos da

história no sentido de uma reconciliação com o mundo; uma reconciliação que guarda as diferenças a até mesmo as tensões, contudo, mesmo estas últimas são benéficas para o funcionamento do todo. E é justamente este todo, o destino não determinístico, mas como porvir, que é afirmado, reconhecido e acolhido por Jesus, *amor fati*, a sua ética; uma ética que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte*, ao afirmá-la na sua plenitude, desde sua imediatidade, suas diferenças e tensões e em suas redes constituídas por polaridades em contraste. Assim, aquele projeto hegeliano de reconciliação com o mundo a partir do Cristianismo torna-se inconcluso pelo seu sectarismo, no entanto, embora não exista uma reconciliação definitiva, o que inclusive corresponde ao espírito e a prática de abertura e flexibilidade de Jesus que acolhe o destino com amor, esta reconciliação se efetiva a cada momento culminante que atinge, razão pela qual aliamos ao projeto reconciliatório hegeliano a culminância potencial nietzschiana. Assim, embora Nietzsche desconheça as reflexões hegelianas da juventude sobre o *Espírito do Cristianismo e seu Destino* que antecipam as suas críticas ao Cristianismo, no entanto aquele primeiro vai além de Hegel ao apresentar uma ética cristã que se efetiva na plenitude de instantes fugazes, o que garante abertura e flexibilidade. O reconhecimento mútuo da diversidade das individualidades como potencialidades para a reciprocidade age como condição de possibilidade para reconciliações sempre vivas e dinamicamente transvaloradas. Nesta ética do *amor fati*, o ethos cristão vivido por Jesus, temos a resposta à pergunta que, tanto Hegel como Nietzsche, se fizeram, a de que tipo de ser humano pode viver nesse mundo moderno: aquele que maximiza a vida, expressa em pontos culminantes em movimento (fugazes), estabelecidos instantaneamente, para além dos interditos e leis que a tolhem, limitam e cristalizam. Pois, a universalidade que permeia o Cristianismo da prática de Jesus, em seu movimento original de criticar e reconciliar-transvalorar, aponta para um agir que intensifica a potencialidade de criar e assim, na liberdade pelo amor ao destino, maximizar a vida em instantes de plenitude: *Lebenshöhepunkte*.

5 CONCLUSÃO

O percurso realizado pelo universo romântico em Hegel e Nietzsche, cujos pensamentos, aparentemente irreconciliáveis, nos levaram a perceber uma similaridade no que diz respeito à crítica à moral cristã alicerçada em leis, dogmas estranhos ao ser humano, e uma consequente afirmação do ethos cristão, baseado no espírito e na prática de vida de Jesus de Nazaré, que aponta para uma atitude interior. Tal vínculo se dá pela relação dos conceitos de amor e destino, enfatizados por ambos os autores no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* e no *Anticristo*, o que faz deles herdeiros genuínos do Romantismo e da pluralidade insaciável e plena do existente. O homem romântico possui uma propensão para a abertura à plenitude, ou seja, o destino, entendido como porvir. Para tanto, busca de todos os modos, ultrapassar os obstáculos representados pela moral, pelas leis e outros interditos ditados por instâncias externas e estranhas ao ser humano. O destino, neste sentido, não é compreendido como algo pré-estabelecido pelas leis da natureza, nem como algo estranho à vida do ser humano, mas como algo que depende de seu esforço. O estranhamento é uma atitude que se estabelece “[...] sobre o sentido ou o sem sentido do destino. Em assumindo livremente seu destino, Jesus o suprassume.⁴⁶¹” Por essa razão, o torna aberto, como anseio à plenitude, ao porvir. O movimento que se realiza para atingir a plenitude é o do amor. O amor aproxima, vincula, agrega, une, reconcilia. O amor aqui evocado é uma categoria existencial e não lógica, tal como rezam os textos da maturidade de Hegel com sua tradução técnica do conceito de amor; outrossim, é amor ao próximo e a si mesmo, tal como Jesus apresenta no Sermão da Montanha. É, precisamente, o amor que caracteriza a ética cristã: não o amor como desejo (eros), ou o amor de parentesco (filia), mas o amor como auto-doação (agape) que cria e se encontra cumprimento no outro⁴⁶². O amor é uma prática de reconciliação e de vida que encontra, em Jesus, uma concretização. Por isso, a ética cristã torna-se distorcida quando reduz o Cristianismo a ensinamentos morais particulares; ela tem, igualmente, uma dimensão pública e encontra o seu cumprimento no destino a assumir a vida até seus pontos mais culminantes: *Lebenshöhepunkte*, ao maximizá-la.

Hegel apresenta essa intenção romântica de reconciliação com o todo através de seu movimento dialético. Pela dialética, que embora incipiente, parte de uma imediatidade e de uma realidade a mais indeterminada, sem aquele fundamento metafísico clássico e, por isso se apresenta, descritivamente, como um fenômeno que é o ser, o ser humano propenso a relações

⁴⁶¹ Cf. KÜNG, 1973, p. 168

⁴⁶² Cf. ROTH, 2005, p. 241

sociais. Esse, por não ser determinado a nada, revela-se o mais livre, cândido e conciliador, como Jesus de Nazaré a quem, em Hegel e Nietzsche, é tributado respeito e admiração porque a partir de sua prática de vida, inaugura um ethos singular; nele, Deus se torna conhecido e não mais estranho. Isso não quer dizer que durante os dois mil anos, o Cristianismo tenha se desenvolvido exclusivamente a partir de normas fundadas em instâncias estranhas ao ser humano, pois no decorrer de toda essa trajetória despontaram inúmeros luminares como Tomás de Aquino, ao tratar em sua *Suma Teológica* uma *moralis consideratio*. Em Jesus, Deus se reconcilia com o mundo pelo amor; Deus é um com ele no mundo da vida, até sua plenitude destinada a atingir pontos culminantes. O destino encoraja a força e não a submissão e, por isso, juntamente com o amor, constitui o diferencial ético cristão inaugurado por Jesus. No amor as inclinações e a lei, o natural e o normativo se reconciliam em torno de uma prática de vida a alcançar pontos sempre mais culminantes. Esta maximização da vida é uma ética que se apresenta fenomenologicamente com o aparecimento de Jesus pela etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), portanto um princípio ético que promove abertura e afirmação da vida em suas dimensões mais imediatas, desde o alimentar a fome de milhares de pessoas até as curas e ressurreições.

Essa imediatidade tende, num segundo momento, a se exteriorizar, a ser o outro dela mesma, a apresentar suas mediações nas instituições sociais. A partir daí, ao demonstrar sua oposição, verificamos que existe uma lógica implícita a guiar tal movimento em busca da superação no ser: um ser que é o outro dele mesmo, pela superação da oposição entre sujeito e objeto (Hegel); um ser de outro modo (Nietzsche). A superação dos opostos no ser constitui uma ética que se revela como movimento de crítica e superação de todas as estruturas fixas pela lei positiva e pela moral. Jesus se caracteriza como aquele que se impõe contra a moral, mediante a sua própria prática singular; uma prática que ao mover-se em vastos epiciclos cósmicos (eterno retorno do mesmo e não idêntico, pois a cada movimento do retorno se vai avançando no sentido de se atingir a plenitude do instante), longe de aniquilar-se eternamente e de visar um telos pré-estabelecido, vai, em sua abertura à diversidade, mediante rupturas, atingindo pontos culminantes pela capacidade de criar. A lógica perpassa implicitamente este movimento do ethos cristão, que se abre para superar suas oposições até atingir a sua culminância na reconciliação. O projeto vital que Hegel e Nietzsche empreendem consiste na salvação do ser humano que se dá na história e passa pela não-violência: a prática da tolerância e do reconhecimento recíproco que fortalece a vida como plenitude. Desta maximização da vida como princípio ético de potencialidade se apresenta na lógica como um

desdobramento e oposição na categoria da *Vielfältigkeit* (diversidade), pela negação de tudo aquilo que se opõem à vida pelos mecanismos e códigos legais.

Assim, num terceiro momento, o ser retorna sobre si, não mais como antes, mas rico e auto-refletido. Nesse movimento de reconciliação, acompanhamos as implicações práticas e atuais do ser como ethos cristão na política. A transição do Cristianismo da esfera do particular e estranho para a reconciliação e atualização no público se manifesta como Direito, como um ethos, uma força de reconhecimento e respeito aos compromissos contraídos com a diversidade, uma singularidade que atingiu sua superação passando do fenômeno para a lógica e dessa para a política mediante o legado cristão na história, compreendido como instituição. Na política, as diferenças não são supressas, mas afirmadas na reconciliação aberta à plenitude. O movimento para se atingir tal estatuto é o da unidade: a reconciliação no amor (Hegel), uma reconciliação sempre aberta, típica da postura que Jesus de Nazaré empregou a partir de sua prática de vida, destinada a atingir pontos culminantes de potência (Nietzsche). Portanto, na política a maximização da vida daquele princípio ético de *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) ao se desdobrar e opor-se numa lógica como *Vielfältigkeit* (diversidade) se reconcilia em redes caóticas de pólos em oposição numa política social pela categoria da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), o lugar promotor do reconhecimento da identidade nas diferenças pelas relações sociais que se estabelecem entre diferentes povos, nações e culturas, para uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Isso revela um desejo de maximizar a vida, de intensificar a potência, de vivê-la inúmeras vezes, um destruir para construir não como eterna repetição, mas como plenitude de vida e do instante que ama o destino, e, com isso, alcança pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

O estudo que apresentamos foi o da aproximação entre Hegel e Nietzsche no que diz respeito à luta contra a moral da qual demanda um projeto ético construtivo, de intensificação da força e criação e que tem no Cristianismo que se depreende da pessoa concreta de Jesus sua inspiração. A importância da pessoa concreta de Jesus é tão grande que é impossível tratar dele como de alguém que já não representa nada, como se não fosse mais cabível colocar qualquer questão sobre ele. Por essa razão, o *Anticristo* consiste na redescoberta do Cristianismo originário, através do pensamento fraco ao que diz respeito àquela reconversão da religião em moral. A influência do evento cristão ao partir de Jesus é tão grande que o curso da história passou a ser contado a partir dele⁴⁶³. Para o desdobramento deste projeto ético singular e universal na pessoa de Jesus apresentamos aproximações e distanciamentos

⁴⁶³ Cf. KÜNG, 1976, p. 126

entre o esboço incipiente da dialética da juventude de Hegel e o organicismo de Nietzsche. Em suma, não há uma dialética em Nietzsche; o que existe é uma proximidade em torno aos dois primeiros momentos da dialética, como afirmam autores como Cantista e Barbuy: a imediatidade e a mediação, a afirmação e a negação, o sujeito e o objeto, oposição esta que em Nietzsche se apresenta através do apolíneo e do dionisíaco, como pólos em oposição, tensão, o que é bastante similar em ambos os autores. Contudo, a diferença está que destes polos em Hegel se atinge uma reconciliação aberta e em Nietzsche uma luta constante, portanto irreconciliável, ou seja, em Nietzsche não há reconciliação (síntese). Dessa luta o máximo que se alcança são pontos culminantes de potência. Ao ousarmos uma nova aproximação com a reconciliação aberta de Hegel aqui apresentamos uma novidade: ambos, reconciliação aberta e pontos culminantes de potência refletem uma vida em plenitude. Mediante essa abertura e plenitude levamos adiante nossa crítica à moral em prol de um projeto ético comum fundado na vida que assume seus pontos culminantes: a *Lebenshöhepunkte*. O percurso de aproximação dialética ora apresentado foi, portanto, apenas metodológico, a fim de responder ao problema da crítica à moral cristã em prol de um ethos cristão. Hegel, em sua dialética incipiente, e Nietzsche, em seu organicismo vitalista, têm um objetivo comum: o da maximização da vida, que é a eternidade do instante, aquela unidade sempre original, plena e indivisível de Hölderlin. E é como vida maximizada até seus pontos culminantes que ambos se compreendem como defensores de um ethos cristão fundado na prática daquele que afirmou a vida. É a maximização da vida que se expressa pelas categorias éticas da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) da *Vielfältigkeit* (diversidade) e da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade).

Hegel tem o intuito de discutir a origem da lei moral, que se apresenta com autoridade transcendente, daí ser Kant seu interlocutor principal. O projeto de crítica da razão de Kant coloca os limites do poder cognitivo da razão. Essa mesma razão é também suficiente como legislação moral, necessária para a realização da moralidade e para o exercício da liberdade. A existência de Deus é postulada pela esfera prática, como necessária e subjetiva. Há, assim, um desejo de realização do fim moral. A religião é tratada, por Kant, como espera do advento do Reino de Deus, mas tal advento só é possível pela lei moral. Aqui, Hegel procura apresentar uma resposta de como o comando moral puramente racional (a lei moral) pode encontrar expressão para as nossas práticas no mundo, onde nos encontramos, o mundo das inclinações. A moral de Hegel se coloca como uma clarificação de como é possível a relação da razão com a moralidade, com a liberdade e com a natureza, as condições históricas para a realização dos agentes morais, e a instauração de um ethos singular. Pelas mediações

históricas, Hegel defende a singularidade ética contra a lei positiva, que consiste em forçar uma legislatura particular e que torna os agentes submissos e incapazes de serem verdadeiros protagonistas, agentes humanos livres que, mediante uma prática de vida, promovem um ethos singular, tal como Nietzsche acentua em seu *Anticristo*. Mas, para tanto, é preciso superar a moral, pois é pela superação da moral que se atinge a ética: o fator de reconciliação em torno a tudo o que a razão ocidental separou. Neste sentido, Jesus passa a ser um diferencial no que diz respeito à constituição de uma eticidade na cultura ocidental, pois como ser humano, é uma bela alma, é ponte, passagem para o além-do-homem, para o Reino de Deus. É aquele que faz do amor, como é apresentado em seu Sermão da Montanha, um elo de reconciliação em busca da unidade, da plenitude, do amor.

O amor expressa a dependência do indivíduo para com a autoridade, não como alguém distante a exercer um poder despótico, mas com o desejo de ser guiado por ela, como um destino que se acolhe jubilosamente. Em Hegel o amor reconduz à necessidade da presença do outro, o outro de mim mesmo, que de sua imediatez fenomênica se desdobra pela lógica da oposição interna e retorna pelo movimento da reconciliação, que tem na política sua prática e atualização concreta. Em Nietzsche esse movimento é bastante semelhante, porém a diferença principal está no fato de que o outro não é outro de mim mesmo, mas um externo e a relação com o outro não é de reconciliação no sentido inclusivo, mas de luta, portanto no sentido exclusivo, aristocrata e meritório. No entanto, apesar dessa distância entre inclusividade e exclusividade, a “diferença” se apresenta como mais um elemento forte a unir ambos autores; seja a diferença que se guarda na reconciliação, seja a diferença que se mantém na luta pela criação expressa em pontos culminantes de potência. Esses representam o sentido de totalidade, de vida em plenitude: *Lebensfülle*, vida que atinge seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. É esse aspecto do vitalismo em sua culminância potencial aberta como luta contra a fixidez da moral e instauração de uma singularidade ética em torno da prática de vida de Jesus de Nazaré que une Hegel e Nietzsche: o amor como aspiração ao todo, cujo movimento está destinado a sempre atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, e que tem uma expressão ética na fenomenologia como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), na lógica como *Vielfältigkeit* (diversidade) e na política como *Gegenseitigkeit* (reciprocidade).

Tanto no jovem Hegel, quanto em Nietzsche, o destino do Cristianismo trai o seu verdadeiro espírito. Pois a prática vivida pelo Cristianismo não cumpre o seu sentido verdadeiro e original: o amor. Cristo enfatizou o amor, e não regras. O destino do Cristianismo, ao invés de conduzir à prática original de seu fundador, acaba desembocando em regras e dogmas incapazes de elevar a vida à plenitude. É assim que o verdadeiro espírito

do Cristianismo é traído pelo seu destino: o amor deixa de ser o distintivo da prática cristã para se tornar regra, doutrina, moral; não cumpre assim para com o projeto de seu ethos original, que é o de: plenitude de vida – *Lebensfülle*, de atingir pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Enquanto a plenitude de vida em Hegel nega a moral para elevá-la a um nível superior, o da reconciliação, em Nietzsche essa é transvalorada para se criar novos valores, a cada valor que se cria um epiciclo cósmico novo e vasto se vive e se atinge um instante de culminância da vida. Assim, em ambas as críticas a manutenção da diferença recorda o projeto de Jesus, de não subtrair à lei sequer um iota, mas de se reconciliar com ela ao negar aquilo que nela é indevido e arbitrário: a positividade da moral, concedendo à mesma o seu sentido pleno. Hegel e Nietzsche, nesse ponto, têm contribuído para um projeto de crítica comum: a luta pela coerência do destino do Cristianismo ao seu espírito original, a sua cristicidade, a fim de que esse responda à pergunta de que tipo de ser humano é capaz de viver no mundo moderno. Diante do drama do niilismo do mundo moderno, novamente trazemos as referências de Löwith com relação às críticas que Nietzsche endereça a Hegel por ter contribuído com o ateísmo, pela secularização do Cristianismo ao reconciliar Deus ao mundo. No entanto, o que Hegel fez foi ter encarrado o ateísmo, inaugurado pelo século das luzes, de frente, refletindo sobre o mesmo; ambos, Hegel e Nietzsche, pactuam no essencial da crítica ao centrarem o Cristianismo no ethos cristão como prática de vida, e não como lei ou moral. Em ambos os filósofos, o ser humano é livre quando transpõe os limites do estranhamento da positividade da lei e o além do homem que supera o ressentimento e a resignação do último homem. O distanciamento, contudo, em ambas as críticas se dá no modo pelo qual Hegel e Nietzsche nela atuam: ou pela superação dialética, reconciliação, ou pela desconstrução-criação, como transvaloração. Ao final, ambas as críticas culminam no trinômio – reconciliação-desconstrução-criação, que nada mais é senão uma reconciliação aberta à crítica, uma reconciliação transvalorada, aliando o Naturalismo pelo todo orgânico, genealógico e imediato que se distancia criticamente para reconciliar-se como unidade e o normativismo que tem, nesse movimento, um telos e uma norma a seguir, o de fazer desse todo genealógico imediato uma plenitude aberta, como natureza normativa, a atingir pontos mais culminantes. Cada ponto de culminância e plenitude de vida reconcilia transvalorativamente instante e eternidade. Assim, acompanhamos a realidade imediata do ethos cristão numa fenomenologia, a sua tensão e oposição numa lógica e, finalmente, a sua reconciliação e atualidade numa política. Constituem esses momentos dialéticos, mediante os quais o ethos cristão perfaz seu caminho de inserção na vida, cujo termo não está na fixidez da moral, mas na abertura e plenitude que se expressa em pontos culminantes de potência.

O ethos cristão que se depreende da aproximação das concepções hegeliana e nietzschiana entre amor e destino, normatividade e organicidade, o amor como movimento de reconciliação destinado a estar sempre em movimento, aberto em momentos de desconstrução e criação, é a vida que na sua diferença se afirma como plenitude: *Lebensfülle*. A vida em sua plenitude se traduz em potência, força aberta a criar pontos sempre mais culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Por isso, é evidente que Nietzsche teve como alvo de seus ataques o Hegel do sistema e não o Hegel da juventude, pois, não o conheceu e com esse último, há um projeto comum: o de crítica à moral em nome da afirmação do ethos cristão como reconciliação no amor, destinado à fatalidade da vida que se abre a sua plenitude e culminância. A crítica de Hegel e Nietzsche à moral cristã em nome da afirmação de um ethos cristão singular mostra o seu otimismo para com o Cristianismo. O Cristianismo tal como viveu seu fundador não é só possível, mas até necessário por ter reconciliado Deus ao mundo para além de uma institucionalização e ter concretizado o amor ao assumir a vida até seus pontos culminantes. Num mundo pós-niilista o Cristianismo continua existindo na forma de atitude e disposição do coração e se concretiza como uma prática. É através deste Cristianismo, estabelecido numa prática, uma instituição para além de toda a instituição, que Hegel e Nietzsche concebem como possível de se viver neste mundo moderno, pois promove a liberdade pela intensificação da potência que marca cada instante da vida: *Lebenshöhepunkte*. O ethos de Jesus se afirma, portanto, como um Cristianismo singular fundado numa prática de vida, numa potencialidade singular a se diferenciar na diversidade e a se reconhecer na reciprocidade aberta a assumir novas potencialidades através de um destino que se assume com amor, para além de suas versões católica e protestante. O projeto crístico inicial de Jesus constitui uma tentativa real de se atingir essa plenitude, contudo, pelo fato de as primeiras comunidades cristãs se destacarem do mundo social pela sua pureza, acabam deixando de se reconciliar neste projeto que os impede de atingir a plenitude da vida, e de fazer com que o Cristianismo seja uma religião pública *Volksreligion*. Dadas as tentativas hegelianas para se conquistar uma reconciliação plena da vida através do Cristianismo, vimos que acaba incorrendo em erro ao separar-se do mundo sem operar com este uma reconciliação, como foi o próprio projeto inicial de *fuga mundi* de Jesus. Por essa razão, vemos que, no fundo, uma reconciliação no sentido pleno é um projeto utópico, porém o que efetivamente acontece são inúmeras reconciliações que se vão operando em instantes de plenitude que atingem a culminância potencial. É aqui que apresentamos o projeto nietzschiano como uma proposta complementar àquela tentativa hegeliana inicial. A defesa do Cristianismo singular, em Hegel e Nietzsche, se apresenta com um único telos: a

maximização da vida, *Lebenshöhepunkte*. As hierarquias que se depreendem das lutas entre as vontades de potência constituem pontos culminantes de potência, que são as diferenças identificadas em meio à pluralidade dos demais pontos. Assim, o ethos cristão vivido por Jesus intensifica ao máximo o valor da vida pela docilidade em pôr-se no campo da luta e em acolher as diferenças que elevam a vida à sua culminância e plenitude: *Lebenshöhepunkte*. Na prática de Jesus não se medem esforços em deixar as noventa e nove ovelhas e ir em busca daquela que se perdeu; em acolher, pela cura, aos povos estrangeiros, de modo a fazer parte da universalidade do Reino de Deus a pluralidade das diferenças que se reconhecem pela sua própria natureza de diferença. A cada instante os valores que se depreendem da maximização da vida assumem uma forma representada por uma categoria diferente: na descrição fenomenológica como força, organicidade pulsional, *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), na crítica lógica como diferença, *Vielfältigkeit* (diversidade) e na atualização política como relacionalidade, e reconhecimento social, *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). É na reciprocidade que acontece nas relações sociais o lugar do reconhecimento de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que é intensificação da potência. E de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) se constitui a *Lebenshöhepunkte*, um movimento de plenitude do qual demandam valores não-deontológicos, com uma normatividade fraca, como praxis, aplicáveis às diferentes circunstâncias que permeiam o mundo em constantes transformações. Tais valores remontam àqueles do Cristianismo da prática de Jesus que, em sua originalidade e universalidade, ao criticar e reconciliar, constitui um ethos originalmente cristão e se concretiza o amor ao se assumir, com liberdade, o destino.

Como o ethos cristão, segundo a leitura do jovem Hegel, assim como reforçam comentadores como Bourgeois e Lima, não opera uma reconciliação plena e definitiva, mas como vimos, aberta à plenitude em inúmeras reconciliações instantâneas, pois Jesus mesmo, em sua prática, resistiu a toda tentativa de fixação, o que acontece, no fundo, são pontos culminantes de plenitude, ou seja, instantes plenos de maximização de vida para além de toda cristalização e fixação. Cada instante destes é já a realização, porém ainda não completamente; eles devem ser acolhidos com amor, *amor fati*, a reconciliação do destino no amor: quando, por exemplo, Jesus diz que o Reino já chegou⁴⁶⁴, mas ainda não completamente, ou como no Sermão da Montanha, Jesus proclama bem-aventurados os pobres porque deles é o Reino dos Céus⁴⁶⁵, a sua alegria já chegou, porém ainda não completamente. Mostramos assim um projeto de continuidade de Hegel a Nietzsche quanto à

⁴⁶⁴ Cf. Mt 12,28, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 25).

⁴⁶⁵ Cf. Mt 5,3, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 13).

constituição de um ethos cristão que é vida em plenitude, que, ao principiar sua tentativa de estabelecer uma reconciliação (Hegel) entre Deus e o mundo culmina em instantes plenos de maximização da vida (Nietzsche), *Lebenshöhepunkte*.

Logo, o Cristianismo do movimento messiânico de Jesus promove um ethos cristão que, em fidelidade ao seu espírito crístico, faz consistir seus ensinamentos não apenas numa lei ou dogma doutrinal, mas principalmente numa prática de vida ao assumir o seu destino com amor. Acolhe o destino de maneira não resignada ou conformista, mas com disposição ativa. O espírito cristão de Jesus consiste na sua prática. É uma prática que, ao invés de se resignar passivamente ao destino como foi a tradição cristã, o assume até as suas últimas consequências em que a vida, como bela alma, atinge os seus pontos mais culminantes: *Lebenshöhepunkte*, que se plenificam a cada instante. Não deixa, no entanto, de ser apenas um instante fugaz a dar espaço a outros instantes sucessivos, como reflexo de vários momentos históricos vividos pelo Cristianismo, desde a sua aparição com Jesus até os dias atuais. Estes momentos são permeados por avanços e retrocessos, por vitórias e fracassos, pela totalidade e pelo sectarismo, cuja tensão tem resultado culminâncias potenciais. Na inclusividade da prática de Jesus o todo é reconciliado transvalorativamente; o destino é acolhido com amor. Não é um amor vazio e abstrato por Jesus retirar-se do mundo ao anunciar o Reino de Deus, pois age segundo uma prática que rompe a blindagem da unilateralidade positivista. Esta disposição inclusiva de Jesus o redime, inclusive, da crítica hegeliana de sectarismo, pois acolhe o todo em instantes de plenitude transvaloradas, como *amor fati*. Ao retirar-se do mundo ele eleva a vida à sua culminância. O espírito cristão presente na prática de Jesus cria uma disposição ativa em que os instantes da plenitude vividos retornam eternamente, de modo que, a cada retorno do mesmo, que não é eterna repetição, se alcancem pontos culminantes de força, que é a vida acolhida com amor em sua plenitude. Eis, portanto, em que consiste o destino: pontos culminantes de força que se constituem a cada momento do retorno, a fugacidade do instante, não uma repetição monótona de fatos, mas a fruição da plenitude de instantes vividos na maximização de sua intensidade e culminância. Esta fruição de cada instante vital se caracteriza como uma ética do *carpe diem*, do gozo e acolhida jubilosa do destino: *amor fati*, ao deixar-se guiar com disposição ativa pelo mesmo destino. Estes instantes culminantes de vida representam uma reconciliação instantânea entre os pólos da tensão a dar margem a novas reconciliações; o que implica numa ética em constante movimento. Isso não quer dizer que é uma ética provisória, pois é plena no instante em que se realiza, contudo é apenas um instante – uma ética cujo destino é o amor ao porvir. O espírito cristão presente na prática de Jesus muito bem caracteriza esta ética, em quem nada se

cristaliza e em sua inclusividade tudo acolhe, inclusive a sua própria temporalidade messiânica é lida como *Kairós*, como um futuro que já se vive na plenitude do instante presente, no qual se permitem rupturas e toda sorte de idiossincrasias. Comprovam-se, com isso, as afirmações de Küng, apresentadas na introdução, de que mediante a prática de vida de Jesus, Hegel revela alta estima por ele e Nietzsche simpatias. A prática de Jesus é um ethos singular, imediato e a nada determinado, portanto livre. Nessa imediatidade fenomênica, Jesus opera mediações através de sua prática, por isso, sempre capaz de agir, uma ação que se expressa pela etapa categorial da potencialidade (*Leistungsfähigkeit*). Como disposição ativa, essa prática está aberta à etapa categorial seguinte, a diversidade (*Vielfältigkeit*), portanto como uma prática que estabelece mediações entre diferenças sem as massificar, mas acolhê-las como diferenças, e em meio a essas diferenças é sensível ao movimento de oposição lógica que delas se depreende. Enfim, como prática ativamente disposta a acolher as diferenças, Jesus as assume em sua plenitude, e na condição de plenitude estas diferenças fragmentares se atualizam como redes sociais na política, expressas pela etapa categorial da reciprocidade (*Gegenseitigkeit*). Pelas mediações expressas na prática Jesus estabelece redes que intensificam a vida até a sua plenitude e culminância, *Lebenshöhepunkte*, através do amor com que acolhe as potencialidades das polaridades mais diversas em contraste, o destino: *amor fati*. O ethos cristão de Jesus se constitui assim na maximização da vida, num dos seus pontos culminantes que reconciliam transvalorativamente instante e eternidade, a fugacidade da plenitude vital do instante, plenificada. É de se perguntar, no entanto: haveria como conduzir estes conceitos de amor e destino da prática de Jesus para uma releitura da tradição cristã, apostando na fidelidade ao seu espírito?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Hegel: three studies*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Edited and with introduction by Richard McKeon. New York: Randon House, 1941.
- ALDRED, Guy A. Friedrich Nietzsche. In: MORE, John (Ed.). *I am not a man, I am dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarquist tradicion*. Canadá: Spencer Sunchine, 2004.
- BARBUY, Belkiss Silveira. *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: Grd, 2005.
- BAVARESCO, Agemir. Estatuto lógico da alteridade hegeliana. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 27-53, 2011.
- BECKENKAMP, Joanzinho. *O jovem Hege: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BEERLING, R. F. The Young Hegel and the Moral. *Hegel-Studien*, Bonn, Bd. 1, 1961.
- BEISER, Frederik. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.
- BISER, Eugen. *Paulus: zeugnis, begegnung, wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- _____. *O pensamento de político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. *Hegel e la Vie*, Paris, p. 17-18, 2004.
- BURBIDGE, John W. *Hegel on logic and religion the reasonables of christianity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- BUTLER, Clark. *G. W. F. Hegel*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. História, ação e cultura: um esboço de comparação entre Hegel e Nietzsche. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*, [S.l.], ano 3, v. 3, n. 2, p. 1-19, abr./maio 2006. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF7/13%20ARTIGO%20PEDRO%20CALDAS.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2012.
- CANTISTA, Maria José. *Filosofia contemporânea*. Portugal: Universidade do Porto, 2006. v. 1.
- CASANOVA, José. A globalização do catolicismo e o retorno a uma Igreja universal. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 17-45, dez. 2010.
- CAYLA, Olivier. Direito. In: DICIONÁRIO de ética e filosofia moral. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. v. 1, p. 452.

- CLARK, M. *Logic and system*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- CONNOLLY, William E. *Capitalism and christianity, american style*. Duke: Duke University Press, 2008.
- COPLESTON, Frederick. *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1979.
- CRITES, Stephen. *Dialectic and gospel in the development of Hegel's thinking*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press; Texas: University Park: 1998.
- DELIGIORGI, Caterina. Religion, love and law: Hegel's early metaphysics of morals. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Ed.). *A companion to Hegel*. Malaysia: Wiley-Blackwell, 2011. p. 23-42.
- DENT, Nicholas, J. H. Ética: virtude: ética da virtude. In: DICIONÁRIO de ética e filosofia moral. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. v. 2, p. 762-763.
- DILTHEY, Wilhelm. Kierkegaard's Influence on Dilthey's Work. *Hegel-Studien*, Bonn, Bd. 1, 1961.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editorial 34, 2002.
- DUDLEY, Will. *Hegel, Nietzsche and philosophy: thinkings freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FERRER, Diogo. Hegel e as patologias da idéia. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 27, p. 131-155, 2005. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/hegel_e_as_patologias_da_ideia>. Acesso em: 13 ago. 2012.
- _____. Método e empiria em Hegel. In: _____ (Coord.). *Método e métodos do pensamento filosófico*. Coimbra: Coimbra University Press, 2007. p. 101-118.
- FIGL, Johann. Religionen geben Orientierung. *Kärntner Kirchenzeitung - "Der Sonntag"/GH*, Wien, 8 Aug. 2013. Disponível em: <http://www.kath-kirche-kaernten.at/dioezese/newsdetail/C2644/religionen_geben_orientierung>. Acesso em: 20 dez. 2013.
- _____. *Nietzsche und die Religionen: transkulturelle perspectiven seines bildungs- und Denkweges*. Berlim, Walter de Gruyter, 2007.
- FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium: a alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2013.
- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- GRLIC, Danko. Nietzsche te Léterne retour do meme ou le retour de l'essen ce artistique dans l'art. *Nietzsche aujourd'hui*, Saint-Amand, 1973.

HAASE, Villrich. Heidegger and Nietzsche on history and life. In: REHBERG, Andrea (Ed.). *Nietzsche and phenomenology*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011. p. 121-140.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes: 2000.

HAN-PILE, Béatrice. Nietzsche and amor-fati. *European Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 19, n. 2, p. 224-261, Sept. 2009. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2009.00380.x/abstract>>. Acesso em: 8 maio 2012.

HARRIS, Willian T. *Hegel's logic*. New York: Garland Publishing, 1984.

HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*. Editado por Terry Pinkard. São Paulo: Madras, 2010.

HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796). In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 104-189. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

_____. *Briefe von und an*. Band I: 1785 – 1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____. *Escritos da juventude*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. O espírito do cristianismo e seu destino. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, n. 2, v. 1, p. 190-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.abavaresco.com.br/revista/index.php/opiniaofilosofica/article/view/24/24>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

_____. *On christianity: early theological writings*. Traslated by T. M. Knox with an introduction and fragmaents translated by Richard Kroner. Chicago: Gloucester: Mass Peter Smith, 1970.

HODGSON, Peter C. (Ed.). *G. W. F. Hegel: theologian of the spirit*. Miniapolis: Fortress Press, 1997.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368. set./dez. 2009.

HOULGATE, Stephen. *The opening of Hegel's logic*. Purdue: Purdue University Press, 2006.

_____. Hegel's logic. In: BEISER, Frederick C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth: century philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 110-134.

_____. *Hegel, Nietzsche and the cristicism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

- _____. *An introduction to Hegel. Freedom, truth and history*. Malden: Blackmel Publishing, 2005.
- HOY, David Couzens. Nietzsche, Hume, and the genealogical method. In: YOVEL, Y. *Nietzsche as affirmative thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986. p. 69-89.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Stuttgart: Sämtliche Werke, 1957.
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia de história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Dicionários de filósofos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- JACKSON, Roy. *Nietzsche. Teach yourself*. London: The McGraw-Hill, 2008.
- JANAWAY, Christopher; SIMON; Robertson (Ed.). Introduction. In: _____; _____. *Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 01-19.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Carl Hansen Verlag, 1978. Bd. 4.
- JENSEN, Kipton. *Hegel: hovering over the corpse of faith and reason*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2012.
- JURIST, Elliot L. *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, culture and agency*. The MIT Press: Cambridge, 2000.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel reinterpretation, texts and commentary*. New York: Doubleday & Company, 1965.
- _____. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- KAINZ, Howard P. *An introduction to Hegel: the stages of modern philosophy*. Athens: Ohio University Press, 1996.
- KRELL, David Farrel. *Postponements: woman, sensuality, and death in Nietzsche*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu: introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Bar-le-Duc (Meuse), Desclée de Brouwer, 1973.
- _____. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- LALTHAUS, Horst. *Hegel: an intellectual biography*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- LANDA, Ishay. *The overman in the marketplace: Nietzschean heroism in popular culture*. Lanham: Lexington Books, 2009.
- LIMA, Erick Calheiros de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 3612-380, 2008.

- _____. Rompendo com o fascínio pelo conceito abstrato: alguns motivos práticos e teóricos na elaboração da dialética especulativa. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 41, n. 129, p. 5-33, 2014.
- LONGHENESSE, Béatrice. *Hegel's critique et metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsche*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbunchhandlung, 1987.
- _____. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Brunch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbunchhandlung, 1988.
- LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel*. Zürich: Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973. Bd. 1.
- MAIER, Josef. *On Hegel's critique of Kant*. New York: AMS Press, 1966.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MCTAGGART, John. Ellis MacTaggart. *A commentary on Hegel's logic*. New York: Russel & Russel, 1964.
- MOGGACH, Douglas. Pós-Kantian perfectionism: virtue and economy. In: _____. *Politics, religion and arts Hegelian debats*. Northwestern: Northwestern University Press, 2011. p. 179-182.
- MOREL, G. *Nietzsche: Introduction à une première lecture*. Paris: Aubier, 1985.
- NATOLI, Charles M. *Nietzsche and Pascal on Christianity*. New York: Peter Lang, 1985.
- NIETZSCHE, F. W. Der Antichrist. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 6.
- _____. *Nachgelassene fragmente: herbst 1887 bis märz 1888*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. Bd. 2.
- _____. Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe. In: MULLER-BUCK, Renate; SCHMID, Holger (Ed.). *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe: Nachbericht Zur Dritten Abteilung: Briefe Von Und an Friedrich Nietzsche 1880-1884: III 7/1. Dritte Abteilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. Bd. 7.
- _____. F. W. *O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.
- NEWMAN, Saul. Anarchism and the politics of resentment. In: MORE, John; SUNCHINE, Spencer (Ed.). *I am not a man, I am dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*. Canadá: Autonomedia, 2004.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Eticidade e religião: o comunitarismo do Jovem Hegel. In: ROSENFELD, Denis Lerrer. *Hegel: a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia Política, Série III, v. 03).

ORMISTON, Alice. *Love and politics: re-interpreting Hegel*. Albany: State University of New York Press, 2004.

OTTAVIANI, Edécio. Práxis de Jesus e praxis de libertação à luz do anticristo de Nietzsche. *Revista Filosófica*, Porto Alegre, v. 19, n. 24, p. 79-109, 2007.

PINKARD, Terry. *Hegel. A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Hegel's naturalism, mind, nature and the final ends of life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PIPPIN, Robert B. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

_____. Nietzsche moraliste français. La conception nietschiéenne d'une psychologie philosophique. Rezensionen. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, Bd. 37, 2008.

_____. Morality as psychology, psychology as morality. In: *Nietzsche's postnaturalism. Essays on Nietzsche's Prelude to philosophy's future*. Edited by Richard Schacht. Cambridge University Press: Cambridge, 2001. p. 79-99.

_____. Natural and normative. *Daedalus*, Cambridge, v. 138, n. 3, p. 35-43, June 29, 2009. Disponível em: <doi:10.1162/daed.2009.138.3.35>. Acesso em: 21 fev. 2013.

PIRES, Francisco Vieira. Hegel e a cultura greco-latina. *Humanitas*, Covilhã, v. 50, p. 887-897, 1998.

PLANT, Raymond. *Hegel*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

PÖGGELER, Otto. *Études Hégéliennes*. Paris: Vrin - Reprise, 1985

PORTELLA, Sergio. Da "syn díkei" à lógica da corporação: a superação da Tragödie im sittlichen na filosofia de Hegel. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 10, p. 87-108, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/Reh10/Portela%20revisado.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.

PRINZ, Jesse J. *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Honneth leitor do jovem Hegel. *Revista de Iniciação Científica da FFC*, Marília, v. 8, n. 1, p. 91-101, 2008.

REMPEL, Morgan. *Nietzsche, psychohistory and the birth of christianity*. Westport: Greenwood Press, 1964.

RICCIO, Franco. The death of God. Index of possibilities for moving beyond without horror. In: In: MORE, John; SUNCHINE, Spencer (Ed.). *I am not a man, I am dynamite*: Friedrich

- Nietzsche and the anarchist *tradicion*. Canadá: Autonomedia, 2004.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's system*. New York: Oxford University Press, 1996.
- RICOEUR, Paul. Ética. Da moral à ética e às éticas. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. v. 1, p. 591.
- ROHRMOSER, Günter. *Théologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.
- ROSENFELD, Denis Lerrer. Apropriação indébita. In: *O globo opinião*. 25/02/2013.
- _____. Teses sobre a “consciência infeliz”. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Org.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013. p 46-66.
- ROTH, John, K. *Ethics*. Michigan: Salen Press, 2005.
- RUIZ, Castor Bartolomé. A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin. *IHU on-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, ano XI, n. 374, set. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4098&secao=374> . Acesso em: 22 out. 2013.
- SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- SHAPIRO, Gary. *States e nomads: Hegel's world and Nietzsche's earth*. Richmond: University of Richmond, 2010.
- SIEMENS, Herman; ROOD, Vasti (Org.). *Nietzsche, power and politics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- SMITH, Douglas. *Transvaluations. Nietzsche in France 1872-1972*. Oxford: Clave do Press, 1996.
- SOLOMON, Robert. *Living with Nietzsche: what the great immoralist has to teach us*. Oxford: Oxford: University Press, 2003.
- _____; SCHOCKEN, Kathleen M. Higgins. *What Nietzsche really said?* New York: Books, 2000.
- SOROMENHO-MARQUES, Viariato. *Ontological nihilism: how Hegel was read by Nietzsche*. Wien: Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. p. 141-148.
- TAYLOR, Chales. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- THE BABYLONIAN Talmud. Translated by Michael L. Rodkinson, 1918.

THE NEW Oxford annotated Bible: new revised standard version with the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 2001.

VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Du Cerf, 1974.

_____. Nietzsche y el cristianismo. *Seminários de FILOSOFIA*, Paris, Centro Sèvres, Universidad Católica de Lyon, n. 7, p. 11-29, 1994.

_____. Dionysus versus the crucified. In: ALLISON, David (Ed.). *The new Nietzsche*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

VALLS, Alvaro L. M. Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, p. 387-409, 2007.

VATTIMO, Gianni. *Nietzsche: an introduction*. London: The Atholene Press, 2002.

WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel's early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191>. 20 ago. 2014.

WALSH, W. H. The origins of hegelianism. In: INWOOD, Michael (Org.). *Hegel: Oxford readings in philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1985. p. 13-30.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

WILLERS, Ulrich. *Friedrich Nietzsche antichristliche christologie: eine theologische rekonstruktion*. Innsbruck: Tyrolia – Nerlag, 1988.

WINTELER, Reto. Nietzsche Antichrist als (Ganze) Umverthung aller Werthe. Bemerkungen zum 'Schreitern' eines 'Hauptwerks'. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, Bd. 38, 2009.

WOOD, Allen W. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Hegel's ethics. In: BEISER, Frederick C. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 211-233.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ZUBIRIA, Martín. Sobre el presente de la filosofía. *Revista Laguna*, n. 13, 2003. <Disponível em: <http://www.zubiria.com/catedras/05Descargas/Zubiria-Sobre.el.presente.pdf>>. 03 jul 2012.