

Deus e a metafísica em Ockham e Nietzsche

Márcia Rosane Junges¹

Palavras-chave: metafísica, Ockham, Nietzsche

Key words: metaphysics, Ockham, Nietzsche

Introdução

Com o presente trabalho pretendemos comparar os conceitos de Deus e de metafísica nas filosofias de Guilherme de Ockham e Friedrich Nietzsche, por entendermos ser este um ponto fulcral em ambos os pensadores. Para tanto, analisamos primeiramente em Ockham as questões do nominalismo e sua contestação da metafísica a fim de, em seguida, abordar a afirmativa da indemonstrabilidade de Deus, tendo em vista a intrínseca ligação que possuem entre si tais conceitos. Em Nietzsche recorreremos a considerações sobre o eterno retorno e o niilismo e, por último, à destruição da metafísica e à morte de Deus. Igualmente neste pensador os dois primeiros termos estudados têm conexões indiscutíveis com o terceiro, o que justifica a estrutura que adotamos.

Com tais argumentos traçaremos um paralelo entre as maneiras como Ockham e Nietzsche entendem Deus: Ockham, um franciscano que viveu nos séculos XIII-XIV, afirmava ser impossível provar racionalmente a existência do ser supremo, já que a crença nele é uma questão de revelação, de fé, e não de argumentação lógica. Nietzsche, por seu turno, disse no aforismo 125 de *A gaia ciência*, em 1882, que Deus estava morto. Tal idéia seria retomada nos anos seguintes, de 1883 a 1885, no seu *Assim falou Zaratustra*, quando o personagem fictício Zaratustra desce da montanha para anunciar ao mundo a "boa nova" da morte de Deus e conclama a vinda do além-homem como transcendência do tipo degenerado de pessoas até então existente. Era preciso superar a condição de ponte para uma condição superior, quando esse homem dotado de vontade de potência transvaloraria os valores, superaria o niilismo e viveria sob suas próprias regras, sem recorrer aos expedientes Deus e metafísica. Nas "Considerações finais" construímos um paralelo entre os pontos de vista de cada um dos filósofos.

Para nossos objetivos aqui expostos, usamos algumas obras de Nietzsche, a saber: *Assim falou Zaratustra*, *A gaia ciência*, *O anticristo*, *Ecce homo* e *A genealogia da moral*. Ainda no que diz respeito ao filósofo alemão, usamos *Nietzsche*, de Nelson Boeira, *Nietzsche, filósofo da cultura*, de

Frederick Copleston, *A filosofia de Nietzsche* de Eugen Fink, *Extravagâncias*, de Scarlett Marton e *O Zarathustra de Nietzsche*, de Pierre Suffrin. Como aporte teórico sobre o tema do niilismo, valemos de *O niilismo*, de Franco Volpi. Recorremos, igualmente, à monografia que escrevemos na pós-graduação em Ciência Política da ULBRA, intitulada *A aurora do Übermensch: as influências de Dostoievski e Maquiavel no pensamento político de Nietzsche*, sob a orientação do Dr. Valério Rohden. As obras *Convite à filosofia*, de Marilena Chauí, *História da filosofia*, de Bryan Magee, *História da filosofia moderna*, de Sofia Rovighi e *História do pensamento ocidental*, de Bertrand Russell, serviram como embasamento teórico sobre a importância dos dois pensadores ora estudados. Quanto a Ockham, as obras examinadas foram *A Compendium of Ockham's Teachings*, de Julian Davies, O. F. M., *The Philosophy of William of Ockham*, de Armand Maurer, *O problema dos universais*, de Pedro Leite Júnior e uma seleção de obras da coleção Os Pensadores.

As bases do presente artigo são oriundas da monografia produzida para a disciplina de Filosofia e Direito II: Teorias da Justiça, ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Culleton, no Mestrado em Filosofia da UNISINOS. Através do interesse despertado pelas idéias de Ockham na leitura da obra *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, de Pedro Leite Júnior, que fizemos para esta disciplina, cogitamos as possíveis conexões e diferenças entre Ockham e Nietzsche, sendo este último pensador objeto de nossa dissertação de mestrado com o tema específico do niilismo. Cinco séculos separam os dois filósofos, mas os impactos provocados por suas afirmações fazem-se sentir até a atualidade.

Guilherme de Ockham

O nominalismo

Guilherme de Ockham nasceu no vilarejo inglês de Ockham, em Surrey, nos arredores de Londres, por volta do ano de 1285. Autor das obras *Summa Logicae* e *Dialogus*, sua influência tornou-o um dos maiores filósofos do século XIV e um teólogo controverso. Ainda muito jovem, aos 14 anos, Ockham entrou para a ordem mendicante dos franciscanos menores e cursou os estudos clássicos de Teologia em Oxford.

Por conta de suas idéias nominalistas, o papa João XXII convocou-o à corte papal em Avignon, no ano de 1324, a fim de prestar esclarecimentos frente a um comitê. A acusação de heresia, vinda de dentro da própria Universidade de Oxford, por parte do reitor John Lutterell, era de que Ockham punha em risco as concepções clássicas de Deus e da metafísica², ao negar a existência dos universais, das essências imutáveis e do outro mundo. A condenação jamais foi formalmente efetivada³. Além disso, Ockham nunca recebeu aprovação formal como mestre em Oxford. Conforme escreve John Davies em *A Compendium of Ockham's Teachings*, isso provavelmente tenha acontecido "por causa da oposição de John Lutterell, reitor da Universidade, que pensava que seus escritos eram não-ortodoxos, ou talvez porque havia mais candidatos às cadeiras do que havia cadeiras disponíveis, e ele teria que esperar sua vez"⁴.

A fim de se precaver de represálias, Ockham e outros dois franciscanos instalaram-se sob a proteção do imperador Luís IV na Bavária, Alemanha. Lá ele escrevia fervorosamente contra o papado numa série de tratados sobre o poder papal e a soberania civil. Data dessa época o Princípio

da Parcimônia, ou a Navalha de Ockham⁵, como mais tarde tornou-se conhecida uma das proposições nominalistas mais discutidas em todos os tempos e fruto de divergência até nossos dias. Embora não tenha sido inventado por Ockham, o princípio da Navalha teve seu nome ligado em específico a este filósofo por sua larga utilização no sistema que desenvolveu⁶.

De cunho declaradamente aristotélico, o nominalismo de Ockham propunha que os termos gerais, chamados universais pela tradição de pensadores como Porfírio, Boécio e Abelardo, não tinham uma existência independente das coisas contingentes, isto é, não havia uma essência de vermelhidão separada dos objetos dessa cor, por exemplo. Os universais eram, segundo Ockham, meros nomes, signos ou conceitos dados a um grupo de coisas particulares, não existindo fora da mente de quem os pensasse. É a rejeição completa da existência de qualquer entidade universal extramental, seja anterior às coisas, seja enquanto realidade nas coisas: "Que nenhum universal seja uma substância extramental, pode provar-se evidentemente"⁷, escreveu Ockham. Nesse ponto é que a Navalha de Ockham deve ser "aplicada", já que ela sugere que "é desperdício fazer com mais o que pode ser feito com menos"⁸. Devemos postular a realidade de algum ser se isso for logicamente necessário, acredita Ockham. Assim sendo, é desnecessário apelar para uma explicação baseada na existência dos universais, das essências, quando o mundo pode ser entendido pela existência em si baseada no empirismo⁹.

Para Ockham, a doutrina sobre a existência real dos universais, o realismo (leia-se platonismo), é o maior erro da filosofia. Com essa posição estabelecia-se um cisma irrecuperável entre nominalistas e realistas, que propunham a existência dos universais e o dualismo platônico como verdadeiros. Os realistas platônicos afirmavam um compromisso ontológico com as entidades abstratas, admitindo os universais como existentes em si mesmos e separados das coisas sensíveis. De modo diverso, para os aristotélicos, os universais são concepções do intelecto como fundamento nas coisas, mas não têm uma existência assegurada. Os universais seriam, em termos ockhamianos, sinais lingüísticos dotados de capacidade de ser predicados de muitas coisas, o que demonstra que apenas a existência dos indivíduos singulares está garantida. Colocando em outra terminologia, os universais não existem, são apenas termos de linguagem.

No capítulo "Do universal", Ockham escreve que o singular pode ser tomado em dois sentidos: "Na primeira acepção, o vocábulo 'singular' significa tudo quanto é uma coisa, e não várias. Compreendido 'singular' desta maneira, aqueles que julgam ser o universal uma qualidade da mente, predicável de muitas coisas (representando-as e não a si mesma), precisam dizer que todo universal é verdadeira e realmente singular" (Ockham, 1973, p. 354). Ele prossegue afirmando que "assim como toda palavra, por mais comum que seja por convenção, é verdadeira e realmente singular e numericamente uma, visto ser uma só e não várias, também a intenção mental que significa muitas coisas é verdadeira e realmente singular e numericamente uma, visto ser uma só coisa e não várias, ainda que signifique muitas coisas" (Ockham, 1973, p. 354-355).

O Princípio da Parcimônia pode ser considerado como um princípio ontológico ou como um princípio metodológico, e os parâmetros de simplicidade requeridos podem variar entre o tipo e o número de entidades a serem admitidas. Como princípio metafísico ou ontológico, a Navalha de Ockham nos diz que devemos acreditar no menor número possível de tipos de objetos. Como

princípio metodológico, a Navalha de Ockham nos diz que qualquer explicação deve apelar ao menor número possível de fatores para explicar o fato em análise. Cumpre mencionar, ainda, a afirmação de Armand Maurer, que entende a Navalha como uma regra que não possui um conteúdo, o qual fica a nosso critério – essa regra apenas postula que a pluralidade dos seres não deve ser afirmada sem necessidade¹⁰. Quatro séculos mais tarde, Kant usaria modelo idêntico em seu imperativo categórico, vazio de conteúdo, mas pleno em sua forma para o agir moral.

Contestação da metafísica

Uma das características mais fundamentais do nominalismo ockhamiano é seu viés antimetafísico. Ao afirmar a inexistência dos universais, Ockham postula o indivíduo e sua contingência existencial como a realidade última. Isso choca-se frontalmente com o modelo metafísico platônico, para o qual há uma cisão entre mundo real e mundo aparente, sendo o real aquele das essências e o aparente o das “sombas”, das cópias imperfeitas da realidade materializadas no ser humano¹¹. O “giro copernicano” que Ockham propõe é destronar o mundo real e colocá-lo como apenas um produto da mente, sendo o mundo aparente de Platão o verdadeiro de Ockham. A razão deve limitar-se ao que pode ser observado e não tem excessivas competências no terreno da fé. Com essa interpretação, Ockham nega a existência de um outro mundo, aquele das essências, que não passavam de fantasmagoria individual. Deus, entretanto, continuava existindo, intocado, para o filósofo, ainda que não pudesse ser explicado, provado, demonstrado, nem mesmo conhecido, sendo passível de crença apenas através da fé.

Por ser antimetafísico, o nominalismo tem uma inclinação direta ao concreto, conforme sugerimos acima. A ciência, a filosofia e a metafísica voltam-se, na época de Ockham, para o concreto. Tal concretude e singularidade faz com que a ciência progrida largamente através dos termos e proposições, uma vez que estão baseados na suposição. Entre suas principais características, o nominalismo oferece um retorno à simplicidade, ao contato direto com a realidade, à natureza, o que é uma renúncia consciente às estruturas metafísicas.

Ockham acredita que o universal não é produzido, mas resulta de um processo de abstração no conhecer – entretanto, esse processo nada mais é do que uma ficção. Assim, Ockham opõe ao conhecimento universal ao conhecimento das essências, que desde a origem da filosofia grega sempre significou uma abertura ao mundo metafísico. Isso remonta, de imediato, uma exigência à volta do físico, ao indivíduo, e um abandono da multiplicação dos entes característica da metafísica. Citando-o textualmente: “Se um universal fosse uma substância existente nas substâncias singulares e distinta delas, seguir-se-ia que poderia existir sem elas, porque toda coisa naturalmente anterior à outra pode existir sem ela, pelo poder divino” (Ockham, 1973, p. 356). Claro que Ockham apenas tenta, com este recurso, demonstrar que isso é impossível, absurdo, e, por tal motivo, fica mais do que evidente que não existem universais em si. Caso uma proposição assim fosse verdadeira, então alguma coisa do indivíduo existiria antes mesmo dele ser criado.

Em sua linha argumentativa, Ockham diz:

Pelo mesmo motivo se segue que Deus não poderia aniquilar um indivíduo de uma substância sem destruir os outros indivíduos; porque, se aniquilasse algum indivíduo,

destruiria tudo quanto é da essência do indivíduo, e por conseguinte destruiria aquele universal que existe nele e nos outros, não ficando portanto os outros, pois não poderiam permanecer sem sua parte, que é no caso aquele universal. (1973, p. 356).

Ou seja, os universais são, para Ockham, um absurdo, até mesmo uma impossibilidade lógica. Aqui, novamente, remontamos à Navalha: os universais são desnecessários. Não há por que postulá-los. Tal coragem intelectual em assumir semelhante postura merece ser destacada, ainda mais porque, enquanto frade franciscano, Ockham corria o sério risco de ser penalizado por suas idéias, mas nem por isso deixou de sistematizá-las.

Da indemonstrabilidade de Deus

Podemos considerar o conceito de Deus como nuclear nas investigações ockhamianas. De acordo com Julian Davies, é possível inclusive dizer que o sistema de Okham segue dois grandes princípios. O primeiro deles, filosófico, conecta-se com o Princípio da Parcimônia, ou Navalha; o segundo, teológico, refere-se ao Princípio do Poder Divino Absoluto¹².

Ockham postulava que a teologia natural era uma explicação impossível, tendo em vista que valia-se da racionalidade para compreender Deus. Em seu ponto de vista, Ockham explicava a idéia de Deus fora de um padrão de evidências experimentais ou de raciocínio, mas, antes, através da revelação. Tudo que sabemos de Deus vem a nós pela revelação, portanto fora de um modelo racional de interpretar, pensa Ockham. O fundamento da religião é a fé, e por isso Deus, apesar de existente, é indemonstrável. Ele explica isso através do seguinte raciocínio:

Nada pode ser conhecido por nós mediante meios puramente naturais num conceito simples e próprio, sem ser antes conhecido em si. Isso se patenteia indutivamente. Caso contrário, dir-se-ia que um cego de nascimento poderia conhecer a cor num conceito próprio das cores, porque não há maior razão em asseverar que Deus é conhecido num conceito próprio, sem antes ser ele mesmo conhecido [...]. Mas é notório que um cego não pode conceber a cor num conceito próprio. (Ockham, 1973, p. 386).

Ou ainda: “Deus não pode ser conhecido em si, de modo que a própria essência divina termine imediatamente o ato da intelecção, sem o concurso de nenhum outro objeto” (1973, p. 385). Talvez aqui possamos abrir um adendo à semelhança que a indemonstrabilidade do Deus ockhamiano tem com o conceito de *ding-an-sich*¹³ de Kant, mesmo que para este a existência de Deus seja passível de prova através da razão prática. Em Kant, o mundo numenal, terreno da liberdade e dos juízos sintéticos a priori, da moral, jamais será cognoscível ao homem, mas Deus sim.

Alguns críticos usam a Navalha de Ockham com o fito de podar a necessidade de Deus como causa explicativa do mundo, coisa que Ockham jamais havia afirmado. Em seu sistema filosófico, os artigos de fé mantinham-se bem afastados do Princípio de Parcimônia – o minimalismo filosófico não atingia a concepção religiosa. Por considerar os universais produto apenas da mente que os pensa, e não uma existência em si próprios, Ockham desprezava essas pluralidades em demasia

em detrimento daquilo que realmente contava, sem, contudo, negar a existência de Deus. A cisão entre filosofia e religião no arcabouço de Ockham deixa bem clara sua posição quanto à existência de Deus, o que talvez o tenha salvado de penalidades mais severas do que a acusação de heresia sem uma condenação efetiva.

O Deus de Ockham é onipotente em vontade e liberdade, desde que estas não esbarrem em coisas autocontraditórias: “Deus pode produzir qualquer coisa cuja produção não envolva contradição”¹⁴. Disto podemos inferir duas conclusões: a) na natureza é possível existir qualquer criatura que não seja autocontraditória; b) não podemos afirmar a existência de uma ordem de essências que conduza até Deus, pois isso significaria colocar limites à onipotência divina. No capítulo “Conhecimento intuitivo de coisas não existentes”, Ockham pergunta-se se o conhecimento intuitivo pode referir-se a uma coisa que não existe. Ele responde que não, pois seria contraditório a visão estar dissociada de um objeto a ser visto. “Mas, ao contrário: A visão é uma qualidade absolutamente distinta do objeto; logo, pode realizar-se, fora de qualquer contradição, sem um objeto” (Ockham, 1973, p. 351). Suas conclusões para tanto dizem que é possível através de conhecimento divino conhecer intuitivamente um objeto, mesmo que este não seja existente, o que seria passível de prova através do artigo de fé “Creio em Deus Pai onipotente”, de onde se infere que se pode atribuir ao poder divino tudo que não implique “contradição manifesta” (1973, p. 351).

Outra particularidade de Ockham é que ele não se convence com nenhuma das provas da existência de Deus – elas têm apenas uma probabilidade, aponta ele. O filósofo admite a existência de uma causa eficiente, mas não podemos afirmar nada racionalmente seguro sobre isso. Assim, “não há uma prova adequada da existência de uma primeira causa eficiente, ou Deus”¹⁵, sinaliza Armand Maurer (1999, p. 173). Além disso, ele pensa que o homem está desvinculado de uma relação entre as ordens física e temporal, estando apto a buscar a verdade moral em sua consciência e no Evangelho, o que confere ao homem uma autonomia até então inédita na cristandade.

Friedrich Nietzsche

Eterno retorno e niilismo

Eterno retorno

No que tange aos fundamentos do eterno retorno¹⁶, Nietzsche vale-se de uma teoria remanescente dos pitagóricos e estóicos e jamais provada cientificamente, que via no eterno devir a explicação para o mundo e sua grande tragédia. O mundo como uma Fênix, assim Nietzsche interpretava a idéia que julgou encontrar em Heráclito. Através de uma reconfiguração desse argumento pré-socrático, concebido em momento de colossal inspiração em agosto de 1881, às margens do Lago Surlei, nos Alpes, Nietzsche convida seus leitores a pensar a existência como um grande devir, sem começo ou fim, antes pelo contrário, cíclico e, portanto, passível de retorno.

Levando tal conjectura em consideração, a lógica do eterno retorno pede, ainda que implicitamente, que se viva de maneira como se cada ato ou momento fosse repetir-se sempre. A isso devemos submeter, de imediato, o conceito de existência trágica, que reafirma a

imprescindibilidade de cada situação no contexto existencial humano. O homem precisa escolher e amar sua escolha¹⁷ de tal modo que possa querer que ela se repita infinitamente, junto de cada prazer e cada dor, sem a interferência de subterfúgios como Deus e a moral cristã. Esse pensamento abissal é descrito por Nietzsche no aforismo 341 de *A gaia ciência*, intitulado “O peso formidável” (Nietzsche, 1981, p. 223-224).

Muitas foram as interpretações das quais essa idéia foi merecedora. Conforme explica Scarlett Marton: “Houve quem acreditasse que ela consistia num teste psico-espiritual para avaliar nossas atitudes e sentimentos em relação à nossa própria vida” (Marton, 2001, p. 89). Entretanto, a repetição eterna implicaria viver-se o que se escolheu e o que não se escolheu. Outras correntes interpretativas pensaram o eterno retorno como uma “expressão de uma orientação fundamental face à vida” (2001, p. 89). Com vistas ao presente, a teoria exerceria influência sobre a conduta humana, sem recorrer a provas, mas tão-somente à “afirmação trágica da vida face ao aspecto temporal da experiência humana” (2001, p. 89). Essa tragicidade seria uma saída, uma superação para o niilismo, propugnando uma vida ascendente.

Marton prossegue analisando a recepção do eterno retorno e afirma que, para alguns comentadores, “o foco da doutrina nietzscheana reside nas questões existenciais – e não nas científicas” (2001, p. 89). Ao invés de acreditar numa vida no além proposta pela religião como uma espécie de recompensa pelo martírio terreno, o eterno retorno oferece a possibilidade de pensar a vida como eterna no momento presente, sem quaisquer evasivas. O eterno retorno toma, portanto, o lugar da religião e da metafísica.

Tal argumento, como expressa Nietzsche, pode servir como uma redenção ou um peso com imensurável poder de esmagamento, afinal não há mais um além com o qual sonhar, nem mesmo um Deus para nos proteger, castigar ou perdoar. Assim, o eterno retorno lança luzes sobre a tragédia humana, mas, ao mesmo tempo, obscurece-a, porque condena o homem a aceitar seus reverses. Com maestria poucas vezes vista no pensamento filosófico, Nietzsche serra o galho sobre o qual estava sentado. Ao oferecer o eterno retorno como expediente ético, imperativo para ação a uma escolha de conduta, ele se contradiz porque tudo se repetiria outra vez, deterministicamente, numa espécie de má-circularidade hegeliana, levando em conta que “todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem” (Nietzsche, 1981, p. 23).

Então de que adiantaria a existência trágica, se tudo iria se repetir na mesma seqüência e ordem? É aí, escreve Marton, que os viéses de tese cosmológica e imperativo ético do eterno retorno se chocam. Diz ela:

A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo. (Marton, 2001, p. 118).

Esse deslocamento de eixo, tirando o homem do centro do mundo, não deixa de ser assustador. Enquanto ser racional, o homem pensa a si próprio como protagonista, nunca como coadjuvante do grande teatro trágico do qual faz parte. Entretanto, como sugere Nietzsche, o homem é “poeirinha da poeira”, apenas um fragmento no todo do universo. Por isso é recorrente a idéia da existência enquanto individualidade, tragédia única e intransferível. Por isso, e não poderia ser de outra forma, o eterno retorno nietzscheano apóia-se num caráter totalmente individualista da existência, através do qual cada um pergunta-se se quer isto ou aquilo repetido *ad infinitum*. Não se trata de saber se isto ou aquilo é moral, mas sim de se ter certeza de que, enquanto indivíduo, se quer seu retorno. Psicologicamente falando, esse “mais pesado dos pesos” teria a capacidade de aniquilamento ou transcendência, condizente com o sujeito que o interpretasse, um niilista completo ou um niilista passivo. Aqui, mais uma vez, trata-se de uma questão de perspectiva e – por que não? – de vontade de poder¹⁸, a *Wille zur Macht* com a qual Nietzsche esboçava uma saída para o pessimismo, a decadência e o niilismo.

Nilismo

Apontado por Nietzsche como um dos males do século, o niilismo reativo ou passivo mostrou ao mundo uma realidade negativa, negadora, engendrou um marasmo e condenou o homem a contentar-se com o que lhe é tirado ou dado, como se nada pudesse ser feito para mudar. O pessimismo passou a fazer parte da *Weltanschauung* do homem pós-moderno. A tendência humana natural à vontade de poder é vencida pela comodidade de se tornar uma vítima e, assim, poder delegar a responsabilidade pelo seu fracasso ao sistema. A desconfiança e a conseqüente descrença nas instituições políticas e o afastamento do cidadão comum das decisões fazem com que o sentimento de apatia e impotência se generalize, ganhando proporções alarmantes.

Os conflitos mundiais, o fracasso do socialismo e o crescente declínio das instituições coletivas e do Estado ratificam a desilusão do sujeito. Cada dia mais, o poder da técnica e suas crescentes conquistas foram tomando o lugar da participação individual junto a um sujeito descrente, desiludido e pessimista com seu futuro, um niilista passivo. Em outro extremo, radicais lideram revoluções e partem para o ataque através da força, capitaneando aquilo que podemos chamar de niilismo ativo ou completo¹⁹. As revoltas russas, cuja culminância aconteceu com a morte do czar, convergiram as atenções da opinião pública, que acabou por equiparar niilismo e terrorismo. Certamente esse fato chamou a atenção de Nietzsche, mas diversas leituras sedimentaram sua preocupação com o problema, a saber: Paul Bourget, o romance *Pais e filhos*, de Turgueniev, e *Memórias do subsolo*, de Dostoievski (Volpi, 1999, p. 45).

Para o professor inglês Keith Ansell-Pearson, estudioso cujo recorte teórico prima pelo viés político dos escritos nietzscheanos, hoje Nietzsche é reconhecido como um pensador que, embora caracterizado pela assistematização de seu ideário político, classificado pelo aristocratismo e o retorno a antigos conceitos como o agôn grego, possui nessa área uma das dimensões mais controversas e importantes de sua obra (Pearson, 1997, p. 18). Entretanto, conforme escreve Oswaldo Giacóia com referência a alguns comentadores que vêem a filosofia de Nietzsche como

uma crítica à religião, à genealogia da moral e à desconstrução da metafísica, ele comumente não é tido como um pensador político. Hoje isso é diferente, com pensadores como Henning Ottmann e Pearson apontando as obras nietzscheanas como “chaves sócio-políticas” (Giacóia, 2002, p. 7). Para Giacóia, o viés político nietzscheano merece atenção:

Pensamos que a política não pode ser tomada como um problema marginal, excrescência de pouca relevância, quando não como uma aberrante “vexata quaestio” no interior do programa crítico nietzscheano. Antes pelo contrário, interpretamo-la como uma espécie de precioso fio de Ariadne que, mesmo que por atalhos e veredas labirínticas, pode nos guiar em direção aos problemas fulcrais da filosofia deste pensador, sobretudo em direção à tarefa que era considerada por ele como sua própria vocação e destino: a transvaloração de todos os valores. (2002, p. 8).

Nas palavras de Pearson, “para Nietzsche a concepção de política ideal é aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana” (Pearson, 1997, p. 22). Quando nossa concepção fica subjugada pelas preocupações com o poder material, Nietzsche diz que nos tornamos incapazes de apor à existência qualquer sentido espiritual ou cultural. O *Übermensch*²⁰ proposto pelo filósofo vem para transcender esse tipo decadente de homem da sociedade moderna, liderando não uma revolução política no sentido comum do termo, mas uma modificação global nos campos da educação e da cultura, uma avaliação da utilidade, do motivo pelo qual a sociedade existe e nela estamos inseridos. Em última análise, não existe em Nietzsche um projeto político específico, mas sim uma saída cultural para o problema social. Desse modo, diz Nietzsche: “A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá a ‘grande política’ na Terra” (Nietzsche, 2004, p. 110). Se Deus está morto, se a metafísica tradicional já não mais é uma resposta, se o niilismo bate à nossa porta, onde o homem deve afirmar-se para dar sentido à sua existência? Em termos nietzscheanos, a resposta percorre, obrigatoriamente, a vontade de poder aliada à transvaloração dos valores.

Vale frisar, entretanto, que guardadas as proporções negativas do fenômeno do niilismo, ele deve ser encarado como uma oportunidade de “revolução na linguagem e no conhecimento, que envolve tanto uma reavaliação dos antigos valores como a criação de novos” (Pearson, 1997, p. 48). Assim sendo, o niilismo não deve ser ignorado, mas utilizado como um degrau a ser galgado na superação do homem ao seu tipo mais elevado, o *Übermensch*, assim como o homem ultrapassou o macaco. O niilismo, explica Pearson, seria uma espécie de condição onde nossa experiência de mundo e o aparato conceitual que possuímos para interpretá-lo desmoronam. Nietzsche defende a necessidade do niilismo a fim de pensar a respeito da validade dos valores que ora professamos. Pearson escreve: “Um modo de compreender a caracterização feita por Nietzsche da experiência do niilismo como uma experiência psicológica de cansaço, aflição, apatia e desesperança, é refletindo sobre alguns acontecimentos recentes de nosso tempo, como o colapso do comunismo na Europa Oriental e seu impacto existencial sobre os socialistas e os marxistas. O

niilismo acarreta um abandono da crença de que há um significado no processo histórico (uma teleologia)” (1997, p. 51).

Devemos salientar, contudo, que embora a superação do niilismo através do *Übermensch* seja a saída apontada por Nietzsche, ela é potencialmente problemática, visto que exclui da participação política uma grande parcela da população, ou seja, aqueles que Nietzsche denomina “os escravos”, “os decadentes”. Ao acenar com a grande política²¹, Nietzsche monta uma armadilha na qual é fácil cair. Enquanto sugere a redenção da Humanidade através do além-homem, o filósofo abre os caminhos para um individualismo perigoso. Tendo em vista que, para Nietzsche, o alvo da cultura é a produção do gênio, do *Übermensch*, fica claro que sua linha filosófica encaminha-se de pronto para o aristocratismo. Nas palavras do próprio filósofo: “Minha exigência: produzir seres que parem sublimes sobre a inteira espécie ‘homem’: e para essa meta, sacrificar a si e aos ‘próximos’” (Nietzsche, apud Giacóia, 2002, p. 25).

Mas, como diz Giacóia, a vontade fundamental da filosofia política nietzscheana pode ser buscada na compreensão da cultura como reatamento entre natureza e vida, e não numa relação mais próxima entre interesses sociais específicos de uma classe ou movimento político. Precisamos atentar, conforme as palavras de Frederick Copleston, que Nietzsche “pretende uma transmutação de valores com o fim de conseguir aquilo que julga ser a verdadeira cultura” (Copleston, 1958, p. 56).

Nietzsche não escreve para determinados grupos – sua obra é endereçada a todos aqueles que tenham ouvidos para entendê-la, para os fortes de vontade, que não se deixam convencer pelo discurso derrotista. Embora o filósofo não tenha sugerido o extermínio dos fracos, já que, para ele, isso aconteceria como um processo natural em que alguns perecem devido à sua própria falta de força (em termos nietzscheanos, vontade), sua filosofia é ambígua, e disso podem valer-se aqueles que quiserem usar da força como justificativa para a ação. O além-homem e o último homem²² coexistiriam, inclusive: “Aquele gera o último homem. Meu movimento, o Além-do-Homem. A meta não é, de modo algum, compreender os últimos como os senhores dos primeiros, mas duas espécies devem subsistir uma ao lado da outra – possivelmente separadas: uma delas, como os deuses epicureus, não se ocupando da outra” (Nietzsche, apud Giacóia, 2002, p. 26).

Destruição da metafísica e morte de Deus

Uma das maiores críticas a respeito do pensamento político de Nietzsche aponta que ele preocupava-se não com a política, mas com o destino do indivíduo isolado e solitário (Pearson, 1997, p. 17), apartado das preocupações e atividades do mundo social. A partir disso podemos interpretar imediatamente que Nietzsche é um pensador atento para o destino da política no mundo moderno, embora situe-se num paradoxo, pois de um lado coloca o homem solitário e, de outro, acena com a possibilidade de mudança através da responsabilidade humana num mundo sem Deus. Outra acusação igualmente pesada feita ao filósofo é que teria sido ele o “autor” da morte de Deus, o responsável por decretar esse vaticínio à Humanidade²³. Não foi propriamente Nietzsche quem selou essa sentença. Muitos outros antes dele já haviam duvidado e negado a existência de Deus. Entretanto foi Nietzsche quem, através do expediente de um personagem, com mais veemência

desvendou aquilo que, em seu entendimento, era uma farsa milenar: o mundo dualista e a certeza de Deus enquanto explicação para tudo que há. Tal tarefa iconoclastica foi conferida a Zaratustra, personagem escolhido para levar ao mundo a “boa nova” do óbito divino. A idéia da morte de Deus aparece, entretanto, já muito antes, no aforismo 125 de *A gaia ciência*, chamado “O insensato” (Nietzsche, 1981, p. 133-135), quando o louco e sua lanterna de Diógenes acesa em pleno dia, procurava Deus em meio à multidão.

De acordo com Suffrin (1999, p. 31), o motivo de Nietzsche ter escolhido precisamente Zaratustra, ou Zoroastro, um velho mago iraniano, para, através de sua boca, dar ao mundo a “boa nova”, é que o personagem fictício dissesse exatamente o contrário do que o personagem histórico anunciou. O verdadeiro Zaratustra criou um dualismo de inspiração moral que explicava tudo pela ação de dois princípios em luta, o bem e o mal. O cerne do pensamento nietzscheano, do Zaratustra fictício, é o contrário, rejeitando o moralismo e o dualismo do Zaratustra histórico como forma de reparar o mal-entendido e renegar a moralidade. Os princípios do Zaratustra nietzscheano foram dados em *A gaia ciência*, de 1881 a 1882, para serem aperfeiçoados no *Assim falou Zaratustra*, obra fundamental de Nietzsche no que diz respeito à morte de Deus.

O personagem de Nietzsche começa, então, a trabalhar na derrubada dos antigos valores plantados pelo Zaratustra verdadeiro. É preciso salientar, contudo, que o Zaratustra nietzscheano destrói para construir em seguida. Ele solapa a antiga moral e a substitui por outra nova, dizendo que Deus está morto e a metafísica dualista alimentada pela antiga moral não tem mais nenhuma validade. A partir desse fato, o homem, comparado ao símio em relação ao além-homem, deve desaparecer: “Que é o macaco para o homem? Uma zombaria ou uma dolorosa vergonha. Pois é o mesmo que deve ser o homem para o além-homem: uma irrisão ou uma dolorosa vergonha” (Nietzsche, 2001, p. 25). Essa criatura, alimentada por uma nova virtude e moral, a vontade de potência, será a responsável pela segunda parte da transmutação dos valores – a criação de novos valores, onde “tudo é permitido”²⁴.

Em sua lucidez, o Zaratustra proclama as grandes esperanças e o perigo de viver num mundo sem Deus, pois o homem pode levar a existência ao seu ápice, através de sua vontade, ou ao total declínio pela apatia e desilusão por não ter mais falsos ídolos para adorar e culpar por suas desgraças. Nasce dessa realidade sem deuses a “grande náusea” (*der große Ekel*)²⁵. Sem ter a quem recorrer para culpar ou agradecer, alguns homens deixam-se levar pelo tédio, pela inação e chegam ao mais baixo que alguém pode suportar. O mago diz que quer ter longe de si a enorme fadiga que o impede de “Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar” (Nietzsche, 2004, p. 93). Usando tais argumentos, Zaratustra esculpe a golpes de martelo a pedra bruta da qual brotará o além-homem. Através da destruição da rocha, o homem, constrói-se o além-homem, sinal inequívoco de uma natureza dionisíaca, transbordante. A transvaloração dos valores, escreve Nietzsche, terá a mais elevada de todas as finalidades: “a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários” (2004, p. 64-65). O objetivo de Nietzsche é preparar a Humanidade para o supremo retorno à consciência de si mesma (2004, p. 79), longe do domínio da casualidade e dos padres, considerados por ele como os grandes nihilistas e ressentidos da história. Continua ele: “No fundo, são duas as negações que a minha palavra ‘imoralista’ encerra. Eu nego, por um

lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os 'bons', os 'benévolos', os 'benéficos'; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de 'décadence', falando de modo mais tangível, a moral 'cristã'" (2004, p. 111).

Assim, é perceptível que os "inimigos" apontados por Zaratustra são Jesus Cristo e Platão, que representam as matrizes da cultura ocidental: Jerusalém e Atenas, com sua religião, filosofia, arte, ciência e moral, cuja validade é posta em xeque (Suffrin, 1999, p. 41), assim como a recusa de todos os outros deuses antigos, sob todas as suas formas. Para Nietzsche, o conceito de Deus foi cunhado como uma antítese ao conceito de vida, sendo colado a ele tudo que havia de abjeto, nefasto, rastejante. Já o conceito de "além", referindo-se ao contrário do mundo palpável, foi inventado para contrariar a realidade terrena, desprezando-a em detrimento do que viria depois da existência material. Finalmente, "alma", "espírito" e "imortalidade" são títulos arbitrários para desprezar o corpo, tornando-o doentio. É contra todos esses enganos, rótulos equivocados e aprisionadores, que Nietzsche gesta e pare seu Zaratustra. Ele não vem do deserto, como Jesus, mas desce da montanha, com sua águia e serpente, do fundo da caverna, em busca do Sol²⁶, e vai ao encontro das pessoas fortes, inquebrantáveis, interessadas em sua moral altaneira, aquelas às quais Jesus se dirigia com reprovação. A águia e a serpente, os animais de Zaratustra, são, igualmente, metáforas, dessa vez contrapostas ao cordeiro e ao peixe, os favoritos de Cristo e ícones da mansidão, quietude e simplicidade. O fato de andarem juntas significa que se reconciliaram o Diabo (a serpente do Gênesis) e o bom Deus, ou seja, Júpiter e sua águia (Suffrin, 1999, p. 42). Assim, o bem e o mal andam juntos, não são duas coisas distintas, como a moral milenar até então vigente queria fazer crer. Em uma de suas últimas obras, *O anticristo*, Nietzsche critica o conceito do Deus cristão como sendo este Deus um "Deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito" (Nietzsche, 1996, p. 40). Para ele, esse é um dos conceitos mais corruptos que já existiram, conferindo a Deus uma condição degradante de "contradição à vida, ao invés de ser uma transfiguração e o eterno sim! Um Deus que é a declaração de inimizade à vida, à natureza, à vontade de viver!" (1996, p. 40). No mesmo aforismo, Nietzsche acentua a negação do valor deste mundo em detrimento do outro, semeando o niilismo: "Deus, a fórmula para toda difamação 'desse mundo', para toda mentira 'do outro mundo'! O nada endeusado em Deus, santifica a vontade para o vazio!" (1996, p. 40).

Outra idéia cabal do *Assim falou Zaratustra* comentada em *Ecce homo* é a morte de Deus. Para ele, é imprescindível que se desmistifique a concepção de que se vive uma existência de percalços para ter direito ao reino dos céus. Para o profeta, isso não existe mais. É no sentido de negar a existência de Deus que muitos confundem Nietzsche com um niilista. Na verdade, ele nega a existência de Deus para usá-la como um fermento com o qual o homem irá crescer através de seus próprios atos. Desse modo, Nietzsche não é um incentivador do niilismo, mas sim uma espécie de crítico que o usa para provocar e instigar as pessoas a desenvolverem suas potencialidades através do exemplo do que poderiam tornar-se caso vivessem essa existência medíocre de mortificações físicas e psicológicas. De acordo com Lesley Chamberlain, o grande temor de Nietzsche consistia em que a civilização não tivesse forças suficientes para "converter o medo e a

ameaça do irracional em força de vida positiva. O que ele queria ver era a alegre auto-afirmação humana apesar de e em face da ausência de valores absolutos e respostas fixas” (Chamberlain, 2000, p. 100).

De acordo com uma explicação de Suffrin, para Nietzsche nossa cultura é “fundamentalmente negativa, negadora, niilista; para ela este mundo nada vale, tudo o que nele se percebe é ilusão, tudo o que é humano é maculado pelo pecado; Jesus tem razão de ser angustiado. Zaratustra é, ao contrário, aquele que experimenta ‘uma ventura tamanha’, aquele que pode dizer ‘amo os homens’, aquele que prega uma cultura positiva e afirmativa” (Suffrin, 1999, p. 49). Zaratustra desce da montanha com seus animais para anunciar a grande boa nova e, segundo o próprio Nietzsche, destruir e romper valores. Com tais afirmações, Nietzsche tem consciência de que é um destruidor/construtor por excelência. Sendo o primeiro “amoralista”, também acaba por demolir o antigo, o ultrapassado. Isso pode ser analisado sob o ângulo de que, politicamente falando, a filosofia nietzscheana tanto pode ser interpretada em vista da construção de uma sociedade melhor quanto em vista da manutenção de um modelo caduco de poder. Na página 50 do seu *Ecce homo*, Nietzsche dá uma de suas mais fortes provas da transvaloração dos valores aplicada a ele mesmo dizendo que os conceitos “Deus”, “imortalidade da alma”, “redenção” e “além” nunca foram levados em conta por ele, nem quando criança, pois temia jamais ter sido tão ingênuo a ponto de fazê-lo. “Sou bastante curioso, suficientemente incrédulo, demasiado insolente para contentar-me com uma resposta tão grosseira. Deus é uma resposta rude, uma indelicadeza contra nós pensadores [...]” Mais adiante, à página 64, o filósofo afirma que tudo quanto os homens vêm acreditando até o momento não é sequer realidade, mas fruto de sua imaginação, uma corruptela de mentiras produzida pelos maus instintos de “naturezas doentias”, ou, para melhor fazê-lo falar, fruto das abstrações dos sacerdotes e seu ideal ascético.

Considerações finais

As diferenças entre Ockham e Nietzsche começam nas profundezas das concepções de cada um desses pensadores, sobretudo pelo fato de que o primeiro era um frade franciscano, temente a Deus, teólogo e filósofo, enquanto o segundo, apesar de ter crescido sob a égide de uma família alemã protestante, filho de um pastor luterano e uma mulher extremamente devota, na vida adulta professou uma descrença avassaladora através de escritos carregados de acusações contra o cristianismo, alguns dos quais entrariam para a História como heresias inomináveis e embasamento filosófico para ideologias fascistas.

Se Ockham, através da sua Navalha, ceifa a necessidade de postulação dos entes supérfluos, atacando o dualismo metafísico e apelando para uma concretude que escandalizaria seus contemporâneos, por conta do que foi inclusive acusado de heresia, por outro continua crendo em Deus. Em nenhum momento ele dirá que Deus é desnecessário, que é uma mistificação ou uma hipótese passível de ser refutada. Seu Princípio da Parcimônia quer resumir outros propósitos que não os da questão religiosa – o objetivo é negar a existência dos universais, das essências, criações usadas para explicar o mundo metafisicamente, pensa ele. Nietzsche, em caminho completamente oposto, também renega o dualismo metafísico platônico, mas o faz para cercear as possibilidades

de um mundo guiado por Deus. Tal abordagem conduz a conclusões cruciais, como o homem sendo o autor de sua própria história, assumindo as alegrias e os reveses de uma existência que tem como fim último ela mesma, enquanto realidade corpórea, e não o outro mundo como meta. Esse existir trágico, esse pessimismo da força, talvez seja a grande contribuição nietzscheana para nós, homens pós-modernos, imersos na voragem de uma realidade que parece nos engolir, nos triturar. Mesmo pesada, tal constatação é libertadora, convidando-nos a assumir nossas escolhas, todas elas, sem distinção. Ao invés do fatalismo, o *amor fati*. O expediente do eterno retorno deve agir como uma redenção para potencializar cada atitude, matizando com tons de grandiosidade o quadro surrealista da existência.

Enquanto Nietzsche, através do louco e do Zaratustra, anunciava à Humanidade que Deus havia morrido, Ockham sustentava a existência divina através da revelação, terreno da fé e, portanto, longe de qualquer possibilidade de explicação racional – ele refuta, inclusive, todas as provas clássicas da existência de Deus, dizendo que a fé não é o campo da razão, e vice-versa. Tanto isso é procedente que seu sistema está dividido em dois grandes princípios, um filosófico e outro religioso. Seu minimalismo filosófico, expresso através do Princípio da Parcimônia, não adentrava as questões religiosas, que permaneciam sólidas: onisciência, onipotência e onipresença são atributos divinos, sustenta Ockham.

Já em Nietzsche, sua filosofia, em numerosos aspectos, nega solenemente a existência de Deus, considerado por ele uma farsa destinada a minar a capacidade humana de viver sob seu próprio governo. O cristianismo e o ideal ascético têm, em Nietzsche, um de seus maiores detratores. Sua tentativa de dirimir a mentira milenar promovida pela cristandade chocou seus contemporâneos e ainda hoje prossegue carente de entendimento. Entretanto, o propósito era resgatar o homem enquanto sujeito do mundo, tirando-o da condição de coadjuvante, papel ao qual estava condenado ao se submeter à religião e à moral. A morte de Deus, em Nietzsche, não tem apenas um papel iconoclastico, o fito de exterminar a religião e seus dogmas, mas, antes, a função de fazer com que a “poeirinha da poeira” transcenda a condição de homem decadente e atinja um estágio mais elevado, superando-se, dando origem ao além-homem. Podemos afirmar, ainda, que a morte de Deus precisa ser entendida como catalisador para que a Humanidade assuma sua condição inexorável de um viver trágico, ao modo grego.

Para Ockham, a vida deveria ser vivida sob a crença divina, enquanto que para Nietzsche era necessário surgir o além-homem, que, valendo-se da vontade de potência, transvaloraria os valores e venceria o niilismo através de uma atitude trágica. Aqui apenas podemos comparar entre nossos dois filósofos em questão o fato de que ambos apontavam a concretude da vida como indiscutível, fundamental, renegando a metafísica como expediente para um entendimento do mundo em si. A mentira do outro mundo era paralisante, desnecessária. O viés antimetafísico de Ockham e Nietzsche denota a importância da crítica do mundo ocidental em seus escritos.

Quanto à existência dos universais, amplamente negada por Ockham, acreditamos ser seu posicionamento bastante próximo ao de Nietzsche. Isso porque Ockham, num viés de declarado cunho aristotélico, pensava os universais como impossíveis sob uma justificativa lógica, não passando de palavras que denominavam sentidos por nós criados, abstrações ou ficções da mente

humana. Com isso ficava para trás a multiplicação dos entes, característica da metafísica. Nietzsche traçou caminho semelhante quando criticou os véus tecidos tanto pelas palavras quanto pela “verdade”, os quais deveriam ser desmascarados através de um conceito de interpretação, de subjetividade. Embora nunca tenha usado a terminologia “universais”, Nietzsche renegava o dualismo proposto por essas estruturas através da metafísica platônica, alvo de algumas de suas mais ácidas críticas ao pensamento ocidental. E se podemos aproximar filósofos tão diferentes, dizemos que, para eles, a fantasmagoria do outro mundo deveria ser posta de lado, ainda que para um deles fosse preciso Deus morrer, e para outro fosse indiscutível sua existência, mesmo indemonstrável através de prova racional.

Ainda que não possamos sustentar a opinião de que Ockham teria influenciado Nietzsche, muitas de suas preocupações são idênticas, embora com diferentes abordagens e entendimentos. A tarefa de estudar duas filosofias assim díspares mostra-se produtiva no que diz respeito ao esforço em entender como os autores chegam a conclusões tão diferentes partindo de caminhos tão próximos. Ao seu modo, Ockham e Nietzsche servem como parâmetro para uma nova forma de enxergar o mundo, longe da visão dualista dos platônicos e muito mais concreta no que diz respeito a um existir enquanto corporeidade, que não deve jamais ser esquecido porque é realidade inescapável de qualquer ser vivo racional. Guardadas as devidas dessemelhanças, ambos os pensadores oferecem à Humanidade a possibilidade de assumir com todas as suas forças a condução de seu destino, com ou sem Deus para nos guiar.

NOTAS

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos. Bolsista Capes.

²Ockham criticava o conceito platônico, referente ao primeiro período da metafísica, que vai de Platão a Aristóteles (séculos IV e III a. C.), conforme Marilena Chauí em *Convite à filosofia*. Os grandes questionamentos metafísicos giravam em torno da pergunta “O que é?”, cujo “é” possuía dois sentidos, nas palavras da autora: “1) significa ‘existe’, de modo que a pergunta se refere à existência da realidade e pode ser transcrita como: ‘O que existe?’; 2) significa ‘natureza própria de alguma coisa’, de modo que a pergunta se refere à essência da realidade, podendo ser transcrita como: ‘Qual é a essência daquilo que existe?’” (2000, p. 207).

³Armand Maurer cita textualmente tais episódios neste trecho: “A new period began in Ockham’s life in July 1324, when he was summoned by Pope John XXII to Avignon to answer the charge of heresy brought against him by John Lutterell. He remained there four years while his case was being examined by a papal committee. The committee censured some of Ockham’s doctrines in his Sentences, but its inquiry was not completed and none of the disputed doctrines was formally condemned” (1999, p. 2). As traduções inglês-português deste trabalho são de minha própria autoria.

⁴“[...] because of the opposition of John Lutterell, chancellor of the University who thought his writings were unorthodox, or perhaps because there were more candidates for chairs than there were available chairs, and he had to wait his turn” (Davies, 1998, p. 1).

⁵ Do original, no latim: "entia non multiplicanda praeter necessitatem", ou: as "entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade". Tal princípio metodológico possui características gnosiológicas e ontológicas. A expressão "Navalha de Ockham" surgiu no século XVI sugerindo que, mediante tal Navalha, Ockham "encurtava as barbas de Platão", numa referência direta ao dualismo que ele suprimia com sua negação da existência dos universais. Com essa concepção, as essências passavam a ser apenas elucubrações, deslocando o eixo da metafísica para um empirismo nominalista, já que Ockham dizia serem os universais apenas nomes dados às coisas, criados pela mente de seu autor, e o que realmente havia eram as singularidades e o que poderia ser experimentado pelos sentidos humanos.

⁶Duns Scotus teve larga influência sobre o pensamento ockhamiano, escreve Armand Maurer. Segundo ele, Ockham seguiu "muitas noções filosóficas e teológicas de seu predecessor, como a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo, a distinção entre o poder absoluto e ordenado de Deus, o Princípio da Parcimônia ou da Navalha, e a convicção que o individual, e não uma essência ou natureza comum, é a perfeição última da realidade" (Maurer, 1999, p. 4). Do original: "many philosophical and theological notions from his predecessor, such as the distinction between intuitive and abstract knowledge, the distinction between the absolute and ordered power of God, the principle of parsimony or the razor, and the conviction that the individual, and not an essence or common nature, is the ultimate perfection of reality". A idéia da Navalha remonta, contudo, a Aristóteles.

⁷ Ockham, 1973, p. 355, "Que o universal não é uma coisa exterior".

⁸ "It is useless to do with more what can be done with fewer" (*apud* Maurer, 1999, p. 121).

⁹Ockham é classificado como um empirista nominalista. Ele é empirista enquanto radica a fonte de todo o conhecimento na função sensível, nas sensações dos sentidos externos, única fonte de conhecimento que pode assinalar o que existe ou não. Ockham é nominalista enquanto diz que os termos para assinalar coisas comuns, os universais, não são nada mais do que nomes para designar grupos de representações.

¹⁰"The razor is a rule prescribing that a plurality of items should not be affirmed without necessity, but by itself it does not tell us what counts as necessary. Ockham leaves us in no doubt about his own criteria" (Maurer, 1999, p. 125).

¹¹Para Marilena Chauí, "a ontologia platônica introduz uma divisão no mundo, afirmando a existência de dois mundos inteiramente diferentes e separados: o mundo sensível da mudança, da aparência, do devir dos contrários, e o mundo inteligível da identidade, da permanência, da verdade conhecida pelo intelecto puro, sem qualquer interferência dos sentidos e das opiniões. O primeiro é o mundo das coisas. O segundo, o mundo das idéias ou das essências verdadeiras. O mundo das idéias ou das essências é o mundo do Ser; o mundo sensível das coisas ou aparências é o mundo do Não-Ser. O mundo sensível é uma sombra, uma cópia deformada ou imperfeita do mundo inteligível das idéias ou essências" (2000, p. 212).

¹²"What the author apparently did was to search through the works of Ockham to exhibit how all of his thought is undergirded by two principles, one theological, one philosophical. The theological principle is one concerning the power of God, 'God can produce anything the production of which

does not involve a contradiction.’ The philosophical principle, which can be called the Principle of Parsimony, states that, ‘Plurality is never to be posited without necessity’ (Davies, 1998, p. 3). Cumpre salientar que a obra de Davies segue a divisão metodológica de Ockham: a primeira parte do livro é denominada “The Principle of Absolute Divine Power”, e a segunda chama-se “The Principle of Parsimony”.

¹³Do alemão, “coisa-em-si”, o númeno.

¹⁴“God can produce anything the production of which does not involve a contradiction” (Maurer, 1999, p. 3).

¹⁵[...] there is no adequate proof of the existence of a first efficient cause, or God” (1999, p. 173).

¹⁶Do alemão *ewige Wiederkehr*, ou literalmente, “o eterno retorno do mesmo”.

¹⁷Nietzsche usa a expressão *amor fati*, que quer dizer “amor ao destino”, ou ainda, aceitação positiva das escolhas individuais, dentro de uma perspectiva trágica, que implicaria uma possível repetição de tudo que já houve. Esse existir trágico encontra sua melhor representação junto à civilização grega, que, acima de qualquer outra, transfigurou os horrores e dores da existência, o caos mundano, em beleza através do fenômeno estético. Os gregos do período trágico não tinham necessidade de subterfúgios moralistas, ao contrário dos europeus aos quais Nietzsche endereçava suas críticas. A tragédia grega demonstrou que a arte e a cultura devem transformar o horror em beleza, fazendo da existência algo mais leve, mais tolerável. O conceito de *amor fati* em Nietzsche tem larga influência de Schopenhauer, para quem a existência recende a dor e sofrimento. Entretanto, Nietzsche reelabora essa idéia do ponto de vista de que, se tal condição é inevitável, que ela seja vivida com plenitude, numa lógica de inexorabilidade partícipe da condição humana, e não como um sofrimento auto-infligido ou imperfeito. E é nessa manifestação de aceitar a fragilidade humana que reside a “manifestação de fortaleza – de um excesso de saúde –, uma disposição para viver a existência em toda sua plenitude, privação e disparidade” (Boeira, 2002, p. 23). Já a moral cristã inculcada no homem faz com que essa percepção seja posta de lado, convertendo a vontade de poder em vontade de nada, que tem como conseqüência última o niilismo.

¹⁸Um dos termos mais importantes no arcabouço nietzscheano, a vontade de poder, do alemão *Wille zur Macht*, pode ser classificada como uma atitude humana que toma o lugar dos antigos valores e da metafísica tradicional. Nietzsche explica essa terminologia como um sentimento inato do ser humano, que tende sempre para o mais forte, quase numa seleção natural. Através dela o homem pode anular o niilismo e construir uma nova vida, um triunfo pessoal. A responsabilidade pelo fracasso ou sucesso será particular. Sartre, num momento posterior, retoma essa questão nas bases do seu existencialismo.

¹⁹A Revolução de 1917, na Rússia, é um exemplo desse tipo de niilismo. Ao contrário do niilismo que nos é contemporâneo, o niilismo russo não estava separado da esperança nos poderes político-coletivos, embora, como explica Franco Volpi, o movimento niilista russo tenha muito mais um caráter dogmático e rebelde do que crítico e cético (Volpi, 1999, p. 37).

²⁰Por questões semânticas, preferimos substituir a palavra alemã *Übermensch* pela terminologia “além-homem”, que denota muito mais uma transcendência, no sentido original proposto por

Nietzsche, do que “super-homem”, conceito ao qual foi atribuído um significado de superioridade racial que não condizia com a teoria do filósofo. O além-homem nietzscheano é aquele que irá superar o homem. Um novo ser que, trazendo novas leis, irá assumir a responsabilidade de viver num mundo sem Deus. Caracteriza-se por sua determinação absoluta, pela confiança em sua intuição, pelo seu caráter inquebrantável, por uma solidão ativa, corajosa e sem concessões no tocante à sua meta. Ele é um criador, um duro, que não se deixa tomar pela compaixão. É importante frisar que o prefixo alemão *über* deve ser entendido nesse contexto como uma transcendência, elevando o homem (*Mensch*) um degrau acima do homem comum, pois sua tarefa é ultrapassar a conduta humana e viver sob seus próprios auspícios, sem idolatrar deuses ou guiar-se por valores esgotados. O além-homem é o tipo ideal proposto por Nietzsche, o alvo da cultura como um todo, o grande objetivo da Humanidade, mesmo que para isso devam existir pessoas que vivam voltadas exclusivamente para apoiar sua consecução. A idéia de além-homem não está ligada a um conceito evolutivo biológico, mas sim a uma superação do ponto de vista cultural e, conseqüentemente, social – ele não é um ser prodigioso, sobrenatural, mas aquele que supera a condição humana primeira de ponte, de travessia.

²¹Do alemão *große Politik*, programa filosófico nietzscheano para uma nova ordenação do mundo, passando por uma revolução cultural, e não política, propriamente falando. Não há um projeto político nietzscheano específico, mas sim uma saída cultural que modificaria as estruturas basilares da sociedade. Sua meta seria a exceção contra a regra, fundando as condições para o surgimento de uma aristocracia do futuro, composta pelos fortes de espírito e vontade, ou seja, pelos além-homens. Em contrapartida à sua proposta da grande política, Nietzsche renega a pequena política, que submete o particular ao universal, tendo no indivíduo o seu eixo. Seria a política dos últimos homens, atrelados à vida em grupo e sob a tutela das leis positivas e morais.

²²Símbolo da modernidade, auto-intitulada a culminância do progresso histórico humano, o último homem é “orgulhoso de sua cultura e formação”, explica Giacóia (2002, p. 56), erguendo-se sobre o passado crendo na onipotência de seu saber e agir. Em *Assim falou Zaratustra*, o último homem é a personificação do maior rebaixamento humano possível, cuja concepção de felicidade é uma mescla informe de “mediocridade, conforto, bem-estar, ausência de sofrimento e grandeza” (2002, p. 56). Podemos comparar, ainda, o último homem à figura do burguês. Em outras palavras, o último homem é um fim em si mesmo, enquanto que o além-homem é uma transcendência desse tipo decadente.

²³Aqui se faz inadiável um comentário acerca do problema da relação entre a filosofia de Nietzsche e o nacional-socialismo alemão. O filósofo não sugeriu o Holocausto – ele acenava com a possibilidade de que a humanidade teria seus dias contados caso permanecesse agindo como culpada, doente; ele jamais definiu o valor de uma pessoa conforme sua raça, mas sempre através do conceito de cultura (Pearson, 1997, p. 44). Quanto às acusações de anti-semitismo que recaem sobre Nietzsche, junto com o ardiloso trabalho de sua irmã, Elizabeth Förster Nietzsche, talvez possamos apontar o problema da rotulação do filósofo como nazista devido ao fato de que as pessoas ignoram que o aristocratismo que ele procura ressuscitar faz parte de uma antiga concepção grega de política, o agon. Isso é particularmente problemático quanto à recepção que a

grande política pode ter. Como Nietzsche quer que tal concepção seja usada pelo homem como uma superação, uma vontade de poder ativa, isso automaticamente exclui aqueles que não conseguem transpor a barreira do niilismo incompleto, do pessimismo e da moral. Seria a clássica divisão entre moral dos senhores e moral dos escravos. Isso por si só não pode ser classificado como anti-semita ou fascista, já que depende da recepção do sujeito. Por outro lado, tal aspecto se constitui num problema quando falamos do alargamento da participação do sujeito. Isso, mais uma vez, vai depender do posicionamento do indivíduo, ou da vontade de poder inata a ele, em transcender essa realidade. Podemos afirmar que Nietzsche em sua essência não é pró-fascista ou nazista, mas um pensador político autoritário nos moldes clássicos. Sua crença é de que, para a constituição da ordem política necessária à criação da cultura, faz-se imprescindível usar a disciplina e a hierarquia, prova inequívoca de uma interpretação dionisíaca de mundo.

²⁴É notória nessa idéia a influência do escritor russo Dostoiévski. Em obras como *Os irmãos Karamázov*, *Os demônios* e *Crime e castigo*, são recorrentes os personagens niilistas, que renegam Deus e saúdam um mundo sem regras e, portanto, passível de quaisquer ações. Na última obra de Dostoiévski, *Os irmãos Karamázov*, a idéia nuclear é o niilismo e a fragmentação social advinda dessa nova concepção de mundo.

²⁵Essa idéia é retomada por Sartre em *A náusea*, romance no qual o personagem Antoine Roquentin destrói a própria vida numa voragem depressiva-suicida. Por isso mesmo, o homem deve perceber que o eterno retorno acontecerá e tudo o que ele fizer “vai repetir-se”, obrigando-o a viver tão bem e de forma tão aproveitável que possa reviver sua vida tantas vezes quanto for possível.

²⁶Aqui apontamos uma clara metáfora ao mito da caverna, de Platão.

REFERÊNCIAS

- BOEIRA, N. 2002. *Nietzsche*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CHAMBERLAIN, L. 1996. *Nietzsche em Turim – O fim do futuro*. Rio de Janeiro, Difel.
- CHAUÍ, M. 2000. *Convite à filosofia*. São Paulo, Ática.
- COPLESTON, F. 1958. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Porto, Tavares Martins.
- DAVIES, J. 1998. *A Compendium of Ockham's Teachings*. New York, The Franciscan Institute.
- FINK, E. 1988. *A filosofia de Nietzsche*. 2ª ed. Lisboa, Presença.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. 2002. *Friedrich Nietzsche: a "grande política" – fragmentos*. Campinas, IFCH/Unicamp.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. 1994. *O Anticristo e o romance russo*. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- LEITE JÚNIOR, P. 2001. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- MAGEE, B. 2001. *História da filosofia*. 3ª ed., São Paulo, Loyola.
- MARTON, S. 2001. *Extravagâncias*. 2ª ed., São Paulo, Discurso Editorial.
- MAURER, A. A. 1999. *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of its Principles*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

- NIETZSCHE, F. 1981. *A gaia ciência*. São Paulo, Hemus.
- NIETZSCHE, F. 1985. *A genealogia da moral*. São Paulo, Moraes.
- NIETZSCHE, F. 2001. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo, Martin Claret.
- NIETZSCHE, F. 2004. *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. 1996. *O anticristo*. Rio de Janeiro, Clássicos Econômicos Newton.
- OCKHAM, W. 1973. *Seleção de textos*. São Paulo, Abril Cultural.
- PEARSON, K. A. 1997. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- ROVIGHI, S. V. 1999. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo, Loyola.
- RUSSEL, B. 2001. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- SUFFRIN, P. H. 1999. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VOLPI, F. 1999. *O niilismo*. São Paulo, Loyola.
- JUNGES, M. R. 2002. *A influência de Dostoievski e Maquiavel no pensamento político de Nietzsche*. Canoas, RS. Monografia (especialização). Universidade Luterana do Brasil (Ulbra).