

Jacobi e seus Leitores. Uma Leitura Heterodoxa: Friedrich Nietzsche

Jacobi and his Readers. A Heterodox Interpretation: Friedrich Nietzsche

Oswaldo Giacoia Jr.

ogiacoa@hotmail.com

(Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná, Brasil)*

Resumo: O objetivo principal deste trabalho consiste em incluir Friedrich Nietzsche no contexto de uma leitura heterodoxa do núcleo filosófico de problemas implicados na correspondência entre Friedrich Heinrich Jacobi e Moses Mendelsohn a respeito do sistema de Spinoza, fazendo-o pelo viés da correspondência mantida entre Jacobi e Fichte a respeito de panteísmo, ateísmo e niilismo.

Abstract: The main aim of this paper is to include Friedrich Nietzsche in the context of a heterodox reading of the philosophical core of problems involved in the correspondence between Friedrich Heinrich Jacobi and Moses Mendelsohn regarding Spinoza's system, doing so through the bias of the correspondence maintained between Jacobi and Fichte about pantheism, atheism, and nihilism.

Palavras-chave: Niilismo; Idealismo; Ateísmo; Panteísmo; Crítica.

Keywords: Nihilism; Idealism; Atheism; Pantheism; Criticism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.57-66>

À vista do tema de que se ocupa este trabalho, inicio com uma constatação: ao longo de minha ocupação com a obra de Friedrich Nietzsche, até o momento não consegui apurar se o autor de *Assim Falou Zarathustra* alguma vez leu algum escrito de Jacobi, em primeira mão, pela mediação de alguma literatura historiográfica ou comentário. No entanto, é inegável que sua filosofia está profundamente implicada na rede de questionamentos que pode ser designada pelo nome de “disputa a respeito das coisas divinas” (*Streit um die göttlichen Dinge*), da qual Jacobi é um dos protagonistas - uma vez que no pensamento de Nietzsche a oposição entre Fé e Saber, cuja relevância em nossa tradição cultura mal pode ser exagerada, ocupa uma posição de extrema relevância.

Se, de acordo com Nietzsche, é com a perigosíssima divisa *credo quia absurdum est* que a

lógica alemã surge pela primeira vez na história do dogma cristão; mas ainda hoje [...] alemães atuais, alemães tardios em todo sentido, aventamos um quê de verdade, de

* Professor Titular Aposentado do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

possibilidade de verdade, por trás do famoso princípio real-dialético com que Hegel ajudou o espírito alemão a conquistar a Europa - “a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas” -; então talvez o espírito alemão tenha ainda um último passo a dar? Talvez deva ainda justapor, de maneira terrível, seu *credo* e seu *absurdum*?” (Nietzsche, 2004, p. 12 e 13).

É este último passo que Nietzsche pretende ter dado com sua filosofia. Meu foco de análise volta-se, portanto, para a relação entre ateísmo e niilismo, que, como é sabido, consiste num tópico central da célebre carta de Jacobi e Fichte, publicada em 1799 - assim como em toda a correspondência mantida entre ambos. O fulcro originário da questão em tela é, naturalmente, o texto de Friedrich Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*.

Antes do célebre anúncio da morte de Deus, feito por Nietzsche como alegoria filosófica do homem louco, presente no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, Heinrich Heine - num texto conhecido e apreciado por Nietzsche - havia atribuído a Kant o feito notável do assassinato de Deus. Segundo Heine, o autor das três críticas da razão teria praticado também um sacrilégio inaudito na história universal:

Para dizer a verdade, vós, franceses, vós fostes doces e moderados, em comparação conosco os alemães: vós só pudestes matar um rei, e ainda assim foi necessário a vós, naquela ocasião, rufar tambores, vociferar e bater os pés, de modo a abalar o mundo inteiro. Faz-se realmente honra em demasia a Maximilien Robespierre, comparando-o a Immanuel Kant (Heine, 1981, p. 115).

O célebre “*badaud*” da rue Saint Honoré foi responsável pela morte de um rei, o filósofo de Königsberg, porém, teria matado Deus. Nesse sentido, a questão da morte de Deus e a querela a respeito das coisas divinas inscrevem-se nas coordenadas do legado, herança ou espólio de um prodigioso evento do pensamento: aquele que descerra o horizonte da autodeterminação humana, a identificação entre liberdade e autonomia da razão. Em lugar de Deus, como o Ser supremo, como o Absoluto de que nada maior pode existir nem ser pensado, ingressa o homem no horizonte do infinito, a despeito da irresgatável facticidade, contingência e finitude de sua existência. É por isso que o homem louco de Nietzsche pode colocar a pergunta: Deus está morto. Quem o matou? Para responder: fomos nós mesmos, somos nós todos os seus assassinos - nós, isto é, os homens e mulheres modernos, os lídimos herdeiros da era das Luzes - que Kant elevou ao plano do conceito.

E, no entanto, de acordo com Jacobi, não foi Kant, em verdade, o grande arauto da liberdade absoluta - não era ele o Messias da razão pura, mas sim Fichte. Kant foi somente o “Batista de Königsberg” (Jacobi, 2009, p. 49). Jacobi afirma inequivocamente em relação a Fichte: “Eu o digo em toda ocasião, e estou prestes a confessá-lo publicamente que eu o considero o verdadeiro Messias da razão especulativa, o verdadeiro filho da promessa de uma filosofia inteiramente pura,

subsistente em si e para si” (idem, p. 47).

Esta avaliação de Jacobi deriva diretamente de seu conceito de “espinosismo às avessas”, cuja figura permito-me descrever, reproduzindo uma tradução de autoria de Juliana Ferraci Martone:

É curioso que nunca lhe [a Espinosa] tenha ocorrido a ideia de virar seu cubo filosófico de outro modo; de fazer do lado superior, do lado do pensamento, que ele chamou de objetivo, o lado inferior, que ele chamou de subjetivo e formal, e depois investigar se seu cubo ainda permaneceria o mesmo, se permaneceria a única imagem filosófica verdadeira da coisa. Com certeza, tudo teria se modificado secretamente com essa tentativa; o cúbico, que antes era substância, a matéria única de duas essências totalmente diferentes teria desaparecido diante de seus olhos; e se acenderia uma chama pura, que flameja apenas a partir de si mesma, sem necessidade de um *lugar* ou *fonte de alimentação: idealismo transcendental* (Jacobi, 2021, p. 30).

Do ponto de vista de Jacobi, depois de Espinosa e do ‘João Batista’ de Königsberg, o destino da filosofia no mundo ocidental situava-se na encruzilhada entre o espinosismo e a filosofia transcendental - a saber, entre ateísmo e niilismo, este era o inexorável resultado de uma ousadia extrema, sacrílega: transformar a substância em sujeito, a realidade em espírito, como ocorreria também, de modo integral, no sistema da dialética especulativa de Hegel. Mas, como já mencionado, o Messias do idealismo transcendental teria sido, de fato, Fichte. Por esta razão, a filosofia de Espinosa foi também, para Jacobi, a mais valiosa introdução, a verdadeira chave de acesso à *Doutrina da Ciência* fichteana. “Eu escolhi esta imagem porque é a representação de um espinosismo invertido que me abriu de imediato o acesso à *Doutrina da Ciência*. E ainda hoje eu a represento para mim como a exposição de um materialismo sem matéria ou de uma *mathesis pura*, na qual a consciência pura e vazia representa o espaço matemático” (Jacobi, 2009, p. 49). No idealismo de Fichte, as duas direções cardinais da filosofia moderna integram-se em completa fusão:

o materialismo e o idealismo, a tentativa de explicar tudo a partir unicamente de uma matéria que se autodetermina, ou a partir unicamente de uma inteligência que se autodetermina, têm a mesma meta. A direção de ambas, uma em relação à outra, não é de modo algum divergente, mas relacionam-se pouco a pouco até que acabam por se tocar. O materialismo especulativo, que elabora sua metafísica, deve acabar por transfigurar-se em idealismo a partir de si mesmo, pois, fora do dualismo, não existe senão egoísmo, como início ou como final, para a faculdade de pensar que pensa até o fim (Jacobi, 2009, p. 48).

A respeito desta posição, é particularmente esclarecedor o comentário de Paolo Livieri, para quem, em Fichte,

a majestade da ciência baseia-se assim na produção dos valores éticos e epistemológicos, cuja justificação rejeita qualquer modalidade de teoria da correspondência:

não há um mundo de fatos ou valores a que corresponder, porque tudo é produto da ‘inteligência’ do Eu. Consequentemente, a *Doutrina da Ciência* de Fichte apresenta um magnífico feito do pensamento abstrato: o princípio da *Doutrina da Ciência* - o Eu - define a legalidade para a ética e a veracidade para a epistemologia. Fichte torna explícita a conversão da “forma somente no interior da substância”: tudo o que é, é posto pelo Eu, e o que não é posto pelo Eu não é (Livieri, p. 2019, p. 41).

Para Jacobi, faltou muito pouco para que esta transfiguração do materialismo em idealismo tivesse sido levada a cabo pelo próprio Espinosa: com efeito, a noção espinosana de substância - *Deus sive natura* - que é fundamento do ser extenso, assim como do ser pensante, sintetizando um e outro destes atributos essenciais, reúne em idêntica unidade o objeto e sujeito, “uma identidade absoluta, não intuicionável, que unicamente o raciocínio permite concluir - sobre a qual funda-se o sistema da filosofia nova, da filosofia que funda a independência da inteligência” (Jacobi, 2009, p. 48).

Segundo Jacobi, portanto, uma filosofia pura, completamente imanente, uma filosofia talhada a partir de uma única peça, um sistema racional dotado de um único teor (o que também pode ser entendido na forma da unidade sistemática da filosofia), só é possível ao modo de Fichte. “É manifesto que tudo deve ser dado na e pela razão, no eu enquanto eu, somente na minha egoidade, e já estar contido nela, se a razão pura, por si mesma, deve poder deduzir tudo unicamente de si” (Jacobi, 2009, p. 54). Se o idealismo transcendental, como sistema filosófico, configura em Fichte a imagem do cubo espinosano invertido, então estas duas possibilidades determinam os limites de toda filosofia: de um lado, a filosofia crítica, que circunscreve e respeita rigorosamente os limites de todo conhecimento e de toda ciência como postos no e pelo eu; de outro lado, a filosofia dogmática, que ultrapassa os limites do Eu, como paradigmaticamente teria ocorrido com Espinosa.

O espírito humano, desde que seu entendimento filosófico não se apoie, de nenhum modo, além de sua própria produção, deve necessariamente, para penetrar o reino dos seres, para conquistá-lo pelo pensamento, tornar-se criador do mundo, e - tornar-se seu próprio criador. É apenas na medida em que tem êxito nesta criação de si, que ele fará progresso na criação do mundo. Mas mesmo ser seu próprio criador ele não o pode senão sob a condição geral já indicada: ele deve negar a si mesmo segundo o ser, para nascer e tomar posse de si unicamente no conceito, no conceito de uma exteriorização e de uma interiorização absolutas, puras, originariamente - a partir do Nada, em direção ao Nada, para o Nada, no Nada (Jacobi, 2009, p. 56).

Em decorrência disso, não faria sentido a acusação de *ateísmo* aplicada a Fichte: enquanto tal, a filosofia transcendental não poderia ser ateísta, como não poderiam sê-lo a aritmética e a geometria - e pela mesma razão em virtude da qual ela não poderia ser teísta. “Se ela quisesse ser teísta, e sê-lo exclusivamente, ela se tornaria ateísta, ou pelo menos tomaria esta aparência, mostrando como Deus também, pego em flagrante delito de sua não-existência em si, ganharia, unicamente

graças a isso, um estatuto filosófico, e tornar-se-ia mesmo, de uma maneira geral, alguma coisa de real” (Jacobi, 2009, p. 45). Portanto, no que diz respeito a Deus, ele não pode ser em Fichte senão um produto do pensamento. Para Fichte,

Deus é causado: é uma criação do eu - a Figura/*Gestalt* do mundo moral - e, portanto, é uma não-entidade. No final, Deus se torna um ícone de nossas ações. Mas ainda assim, afirma Jacobi, isso não é ateísmo. Pelo contrário, é o surgimento de um fenômeno que se tornará crucial para a história da filosofia: o niilismo. Ao contrário do que se possa perceber, o verdadeiro niilismo é um produto humano, que cria um novo Deus. Essa criação humana implica a aniquilação do verdadeiro Ser, na medida em que coloca a maior ameaça para a era romântica: a criação de um Deus que não tem ser (Livieri, 2019, p. 43).

Com isso, Jacobi pode sustentar que, em Fichte, Deus não desapareceu, precisamente porque não existia mais. Por isso, Fichte não é ateu, mas outra coisa. A filosofia de Fichte é, em essência, niilista: “Psyché conhecia agora o segredo que há muito tempo torturava sua curiosidade de modo insuportável. Ela sabe agora, a infeliz, que tudo fora dela é Nada, e que ela mesma não é senão um fantasma, que não é um fantasma de alguma coisa, *mas* um fantasma *em si*, um Nada real, um Nada da realidade” (Jacobi, 2009, p. 61). Em virtude de uma coerência inflexível, Fichte não teria podido nem refutar o vetusto e carcomido teísmo inepto da razão natural, nem substituí-lo por um teísmo robusto, lastreado na ciência e na filosofia das Luzes.

Não se podia censurar, de modo algum, a filosofia transcendental de nada saber de Deus, desde que é universalmente admitido que Deus não poderia ser objeto de saber, mas unicamente de fé. Um Deus que pudesse ser objeto de saber não seria um Deus. Ora, uma fé em Deus somente artificial é também uma fé impossível, pois, na medida em que não quer ser senão artificial - ou unicamente científica, ou ainda puramente racional -, ela suprime a fé natural, e, em consequência, suprime a si mesma, enquanto fé, e, por consequência, suprime todo teísmo (Jacobi, 2009, p. 46).

Por todas essas razões, Jacobi deixa claro tanto sua proximidade quanto sua irreconciliável oposição em relação ao pensamento de Fichte:

Ambos queremos, pois, com a mesma seriedade e o mesmo empenho, que a ciência do saber - que é o Um em todas as ciências, a alma do mundo no mundo do conhecimento - alcance a perfeição, com a única diferença de que o senhor o quer para que o fundamento de toda verdade apareça como residindo na ciência do saber; eu, para que se torne manifesto que esse fundamento, o verdadeiro, ele mesmo, existe necessariamente fora dela. No entanto, meu propósito não faz, de modo algum, obstáculo ao seu, nem o seu ao meu, porque eu faço distinção entre a verdade e o verdadeiro. O senhor não atribui a menor atenção ao que eu entendo por ‘verdadeiro’, e, sustentando a *Doutrina da Ciência*, o senhor tem o direito de fazê-lo, e isso mesmo de acordo com o meu próprio julgamento (Jacobi, 2009, p. 53).

Reproduz-se, portanto, a mesma aporia já tratada nas cartas a Mendelssohn sobre a Filosofia de Espinosa: de um ponto de vista imanente, do interior da cadeia de razões *more geométrico*, tal como Espinosa procede na dedução dos teoremas e

proposições de sua *Ética*, não há como refutá-lo. Portanto, ou a Substância Única infinitamente infinita é o *Deus sive Natura* de Espinosa - mas a ela falta a consciência; ou então a Substância é sujeito, razão pura e autoconsciência, que transforma em nada tudo o que é exterior a ela mesma, e só a si mesma torna subsistente. “Um espírito puro que, nessa pureza que é a sua, não pode ele mesmo ser, mas pode somente produzir tudo, e de novo numa tal pureza que, por seu turno, isso não pode ser, mas não pode ser intuicionado como existente senão no e pelo produzir do espírito: o conjunto é um simples ato-do-ato (*That-That*)” (Jacobi, 2009, p. 55).

De acordo com a leitura heterodoxa de Nietzsche, justamente este traço demonstra como o idealismo alemão permanece enredado com o Cristianismo, com o conceito de absoluto como *causa sui*. “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss - tudo isso fede (*stinkt*) a teólogos e pais da Igreja. Disso Schopenhauer está consideravelmente *livre*, respira-se um ar melhor, que até cheira a Platão” (Nietzsche, 1980 a, p. 262). Essa referência a Schopenhauer é estratégica nesta história - tal como lida por Nietzsche. É no materialismo de Schopenhauer que o dogmatismo filosófico teria atingido sua culminância e acabamento - e isso porque com Schopenhauer teria chegado ao final também a saga do idealismo transcendental, do qual *O mundo como vontade e representação* seria uma espécie de último rebento.

“Os alemães são profundos, os alemães são virtuosos - basta que se leia seus filósofos”! No último fundamento, foi a contida e longamente represada *piiedade devota* dos alemães que finalmente explodiu em sua filosofia, com efeito de modo pouco claro e incerto, como tudo o que é alemão, a saber, por vezes em panteísticos vapores fumegantes, como em Hegel e Schelling, enquanto *Gnosis*; por vezes misticamente, como negação do mundo, como em Schopenhauer: no principal, porém, uma piedade devota cristã, não piedade pagã - para a qual Goethe, e antes dele já Spinoza, tinham mostrado tanta boa vontade (Nietzsche, 1980 a, p. 262).

De todo modo, Schopenhauer representava, para Nietzsche, o tipo do “bom europeu”; que não poderia ser compreendido apenas um acontecimento no interior do idealismo alemão; a rigor, Schopenhauer *não seria mesmo mais alemão*, mas signo de um momento epocal, que fecha um ciclo, e abre espaço para um pensamento adventício. “Schopenhauer, o último alemão que merece entrar em consideração (que é um acontecimento *europeu*, igual a Goethe, igual a Hegel, igual a Heinrich Heine, e *não meramente* um acontecimento, local, ‘nacional’), é para um psicólogo um caso de primeira ordem” (Nietzsche, 1999 c, p. 381). Com Schopenhauer vem à luz uma monumental tentativa filosófica, um “ensaio maldosamente genial de pôr em campo uma global desvalorização niilista da vida”. Nesse sentido, o sistema do pensamento único é a realização do niilismo, que Jacobi tinha suspeitado e pressentido na *Doutrina da Ciência* de Fichte.

Gestado no âmago do idealismo alemão, o materialismo de Schopenhauer portaria em si, como seus inexoráveis desdobramentos, tanto o ateísmo radical - que

Nietzsche considera também como testemunho da probidade intelectual do autor do *Mundo como vontade e representação* -, quanto a ascética negação do mundo, um niilismo visceral afetando todas as esferas da vida. No entanto, e paradoxalmente, a filosofia de Schopenhauer também é transfiguração daquela piedosa devoção cristã de milênios, ainda que seja como seu momento agônico ou terminal - como pretende Nietzsche: ela seria uma exposição sistemática da autêntica essência ético-religiosa do Cristianismo. Por esta razão, vale também aqui a mesma conclusão, que, de algum modo, está implicitamente contida na carta de Jacobi a Fichte: todo idealismo transcendental herda do Cristianismo um traço essencial de niilismo, e disso não escapa o ateísmo de Schopenhauer.

Ao mostrar que o sistema do pensamento único de Schopenhauer constitui uma espécie de *pendant* do idealismo transcendental, sendo, no entanto, suficientemente probo para assumir-se como materialismo *ateu*, Nietzsche pretende trazer à luz o resultado a que chega, nos estertores do idealismo alemão, o pensamento de Schopenhauer: o prenúncio da escalada do niilismo: o mundo e a vida são o que não deveriam ser. É, portanto, todo o legado desta tradição do pessimismo alemão que Nietzsche pretende levar à execução com seu conceito de *Selbstaufhebung* (autossupressão) da moral. A este respeito, e mirando diretamente em direção a si mesmo, Nietzsche escreve:

Por toda parte, de resto, onde o espírito está hoje em obra, com vigor, com potências e sem falsificação de moeda, ele se abstém agora de ideal em geral - a expressão popular para essa abstinência é 'ateísmo' -: *isso sem contar sua vontade de verdade*. Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo quanto sua medula. O incondicional, leal ateísmo (- e é somente o *seu* ar que nós respiramos, nós os homens mais espirituais desta época!) *não* está em oposição àquele ideal na medida em que parece; é, em vez disso, somente uma de suas últimas fases de desenvolvimento, uma de suas formas de concluir e coerências internas - é a *catástrofe*), que impõe respeito e temor, de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *crença em Deus* (Nietzsche, 1999, a, p. 369).

Só resta, pois, a Nietzsche extrair a derradeira e radical conclusão desta lógica, e levar a efeito o último ato do drama representado na oposição entre fé e saber. A partir de então, não haveria recuo legítimo, transação ou compromisso - este é um dos sentidos trágicos da radicalidade implicada na "probidade intelectual", tal como Nietzsche a entendia:

Se, em sua apaixonada luta contra o Cristianismo, Nietzsche invoca sempre de novo sua "honestidade intelectual", sua "consciência moral intelectual", então esta argumentação significa apenas a mais radical posição (na admissão) de um desenvolvimento que atravessa toda a história da filosofia moderna. Sim, se consideramos como o problema fundamental aquele da possibilidade de um filosofar cristão, no mais amplo sentido de asseguramento possível sobre a *verdade* das *profissões* de fé cristãs e sobre a *cogência* da *moral* cristã, então a filosofia anticristã de Nietzsche aparece como o estágio final de uma confrontação histórico-espiritual

em cujo percurso - com progressiva resolução e sempre mais manifestamente - é negada a tese de uma *religião natural*, para, finalmente, converter-se em sua antítese, anunciada com páthos (Grau, 1958, p. 11).

É o que afirma, com efeito, o próprio Nietzsche: É esta linhagem, ou posicionamento no interior desta linha de tradição que Nietzsche reivindica no prefácio à segunda edição de *Aurora*, como herdeiro e executor do legado espiritual do milenar ‘pessimismo alemão’:

Somente como homens desta consciência sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com prazer! Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula - *a autossupressão da moral*. (Nietzsche, 1999 c, p. 139-140).

Como autointitulado *Besieger Gottes und des Nichts*, Nietzsche se confronta com o mesmo problema, com renovada ênfase, no último período de sua filosofia, quando ensaia a experiência radical de um pensamento novo. Este experimento assume a forma de uma reconstituição genealógica da escalada do niilismo europeu: “Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo (*nicht mehr anders kommen kann*): *a ascensão do niilismo*. Esta história já pode ser contada: pois aqui é a necessidade mesma que está em operação. Este futuro já fala em centenas de sinais, desse destino anuncia-se por toda parte” (Nietzsche, 1980, c, p. 189s). Este é um espetáculo reservado para nossos dias. “O que eu narro”, escreve Nietzsche entre 1887 e 1888, “é a história dos próximos dois séculos ... Aqui, não louvo, nem censuro, [o fato de, OGJ.] *que* ela venha: creio numa das maiores *crises*, num instante *da mais profunda* autorreflexão do homem¹ (Nietzsche, 1980 c, p. 189s).

Para concluir, limito-me a uma figura particular desta autorreflexão:

o niilismo como estado psicológico ocorre, em segundo lugar, quando se tiver colocado uma totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer: de modo que na representação global de uma suprema forma de dominação e governo a alma sedenta de admiração e veneração se regala (- se é a alma de um lógico, já basta a absoluta coerência e real-dialética, para reconciliar com tudo...). Uma espécie de unidade, alguma forma de ‘monismo’: e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade ... “O bem do universal exige o abandono do indivíduo”... mas, vede, não há um tal universal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor, quando através dele não atua um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal todo, para poder acreditar em seu valor (Nietzsche, 1999 c, p. 431).

1 Nietzsche, F. (1980). Fragmento Inédito nº 11 [411]; novembro de 1887 - março de 1888. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, Volume XIII, p. 189s.

Uma das figuras mais pregnantes na história do niilismo europeu, e, portanto, da tomada de consciência do niilismo na modernidade - vem à tona com a perempção da categoria de totalidade, daquela unidade ou sistema que integra e confere sentido a todo ente e acontecimento no universo. Certamente, o que é visado aqui é o *Deus sive natura* de Espinosa, mas também o Espírito Absoluto de Hegel, a filosofia do Absoluto de Schelling e o idealismo transcendental de Fichte - tanto quanto a metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. Mas aqui, num estranho paroxismo da ironia, talvez pudéssemos divisar em Nietzsche uma retomada do gesto filosófico de Jacobi: o único interlocutor que Nietzsche deixa intervir num experimento filosófico crucial - convocado justamente no célebre apontamento Lenzer-Heide, que trata do niilismo europeu - é o panteísmo de Espinosa, seu derradeiro interlocutor estratégico e antípoda ideal do ensinamento do eterno retorno do mesmo - este, por sua vez, o assinalado antagonista da economia cristã da salvação:

Compreende-se, pois, que aqui se almeja uma oposição ao panteísmo: pois “tudo perfeito, divino, eterno” constringe *do mesmo modo para uma crença no “eterno retorno”*. Pergunta: tornou-se impossível, com a moral, também essa panteísta postura afirmativa para com todas as coisas? No fundo, apenas o Deus moral está superado. Tem sentido pensar um Deus “além de bem e mal”? Seria possível um panteísmo *nesse* sentido? Afirmamos o processo *a despeito* de suprimirmos dele a representação de uma finalidade? – Esse seria o caso se algo fosse *alcançado* no interior daquele processo, em cada momento – e sempre o mesmo. Spinoza conquistou uma tal postura afirmativa, na medida em que todo momento tem uma necessidade *lógica*: e, com seu instinto lógico fundamental, ele triunfou sobre uma *tal* constituição do mundo (Nietzsche, 1980 b, p. 211)².

Nos últimos momentos de seu filosofar lúcido, é a Espinosa que Nietzsche recorre, e é contra ele - como digno adversário, único merecedor de tal homenagem - que Nietzsche escreve um de seus últimos ensaios consistentes de filosofia experimental: o *amor fati* contra o *amor intellectualis Dei*.

Referências

- Grau, G-G. (1958). *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit*. Frankfurt/M:Verlag G. Schulte-Bulmke.
- Heine, H. (1981). *De l'Allemagne*. Paris : Librairie Générale Française.
- Jacobi, F. H. (2009). *Lettre sur le Nihilisme*. Tr. Ives Radrizzani. Paris: Flammarion.
- Jacobi, F. H. (2021). *Sobre a Doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Trad. Juliana F. Martone. Campinas: Ed. Unicamp.
- Livieri, P. (2019). *F.H. Jacobi's "On Divine Things and their Revelation". A Study and Translation*. Montreal: McGill University Libraries.

² Nietzsche, F. (1980). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos], 5[71], verão de 1886-outono de 1887. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, vol. 12, p. 211.

- Nietzsche, F. (1980 a). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos], In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. Vol. 11.
- Nietzsche, F. (1980 b). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos]. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, vol. 12.
- Nietzsche, F. (1980 c) *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos Póstumos]. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. Volume 13.
- Nietzsche, F. (1999 a). *Para a Genealogia da Moral*. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999 b). *Sobre o Nihilismo*. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999 c). *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *F. Nietzsche. Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2004). *Aurora*. Prefácio, § 3 e 4. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 21.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

