



**Maria Eduarda Oliveira Castro**

## **Niilismo moderno e consumação da metafísica**

**Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche**

### **Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro  
Setembro de 2012



**Maria Eduarda de Oliveira Castro**

**Nihilismo moderno e consumação da metafísica**  
**Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo programa de pós graduação em Filosofia do departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Puc-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Cesar Duque Estrada**

Orientador  
Departamento de Filosofia - Puc-Rio

**Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osório de Almeida**  
Departamento de Filosofia - Puc-Rio

**Prof. Fernando Antonio Soares Fragozo**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**  
Coordenadora Setorial do Centro de Teologia  
E Ciências Humanas - Puc- Rio

Rio de Janeiro, 21 de setembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Maria Eduarda de Oliveira Castro**

Graduou-se em Comunicação Social, no curso de Cinema, pela Puc-Rio, em 2009.

#### Ficha Catalográfica

Castro, Maria Eduarda Oliveira

    Niilismo moderno e consumação da metafísica : sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche / Maria Eduarda Oliveira Castro ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2012.

    81 f. ; 30 cm

    Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2012.

    Inclui bibliografia

    1. Filosofia – Teses. 2. Niilismo. 3. Modernidade. 4. Metafísica. 5. Pensamento do ser. 6. Nazismo. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

## Agradecimentos

Ao meu orientador Paulo Cesar Duque-Estrada, que me acompanhou tão atenciosamente desde a primeira folha, um rascunho escrito confusamente sobre alguns conceitos de Heidegger; a todos os demais professores do curso de mestrado, que me ajudaram a acompanhar as linhas tênues e difíceis dos pensamentos de ontem e hoje; ao meu amigo e professor de meu curso de graduação em cinema, Hernani Heffner, pela companhia e ensinamentos tão criativos, dos pensamentos que não parecem ainda nem de ontem, nem hoje; aos também amigos Carolina Figueira, Paula Fernandes, Julia Kertesz, Ana Coutinho, Marlon Miguel, Mariana Schreiber, Daniela Mayer, Pedro Laureano, Luiz Rosemberg Filho e Pedro Ferreira, por tudo; aos meus irmãos, Felipe e João Castro, aos meus pais Antônio e Alba Castro e a Nelson Schver, a família com a qual cresci e que me possibilitou estar aqui nestas páginas; à PUC-Rio e ao CNPq, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado; aos participantes da banca de defesa, Fernando Fragozo e Luiz Camillo Osório, que tão gentilmente aceitaram meu convite e se entregaram à leitura de meu trabalho; a Alexandre Belford, pela grande ajuda; à Andrea Farah, pela escuta tão sensível e precisa, nas horas mais difíceis; à Rita de Cássia, pelo acolhimento e pela partilha das habitações, durante tanto tempo; a Joel Pizzini Filho, cujo apoio foi fundamental para que esta dissertação fosse concluída, e para quem ela é dedicada.

## Resumo

Castro, Maria Eduarda de Oliveira; Duque-Estrada, Paulo Cesar. **Niilismo moderno e consumação da metafísica: uma leitura heideggeriana de Nietzsche**. Rio de Janeiro, 2012. 81p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Aquilo que Martin Heidegger considera o “niilismo moderno” e a “consumação da metafísica” constituiriam, segundo ele, dois dos grandes fundamentos do pensamento nietzschiano e do que seria uma “época moderna”. A filosofia de Nietzsche é a que melhor reflete os rumos da metafísica, no sentido do resgate de sua essência no mundo grego, e da descoberta, aí, de seu caráter eminentemente niilista. Isto pressupõe uma “consumação”, um esgotamento da metafísica, mas também o descortinar de um “outro início” a partir do significado do “ser”. Heidegger desenvolve seu argumento com base no que diz ser os “cinco títulos” centrais da “metafísica nietzschiana”; são eles: “vontade de poder”, “eterno retorno do mesmo”, “transvaloração de todos os valores até aqui”, “além-do-homem” e o próprio “niilismo”. Torna-se inevitável, porém, em meio ao aprofundamento de tais temas, a descoberta de que as conclusões sobre a filosofia de Nietzsche acabam por falar muito do próprio pensamento heideggeriano e, indo mais à fundo, de sua história de filiação à ideologia nazista.

## Palavras-chave

Niilismo; modernidade; metafísica; pensamento do ser; nazismo.

## Abstract

Castro, Maria Eduarda de Oliveira; Duque-Estrada, Paulo Cesar (Advisor). **Modern nihilism and consummation of the methaphysics: a heideggerian's reading of Nietzsche.** Rio de Janeiro, 2012. 81p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

What Martin Heidegger considers “nihilism” and the “consummation of the methaphysics” would constitute, according to him, two of the big fundamentals of nietzsche's thinking and the “modern era”. Nietzsche's philosophy reflect the course of metaphysics on its way from the recovery of its greek world essence, as eminently nihilist. This assumes a “consummation”, a fulfillment os metaphysics, but also the unveiling of “another beginning” based on the meaning of the “being”. Heidegger develops his concepts according to what he calls Nietzsche's main “five titles”; they are: “will power”, “eternal return of the same”, “transvaluation of all values”, “beyond man” and the “nihilism” itself. Becomes inevitable, however, with the deepening of such issues, the discovery that the conclusions about Nietzsche reveal's a lot of the heideggerian's thinking itself, and, going further, ist history of affiliation with the Nazi ideology.

## Keywords

Nihilism; modernity; metaphysics; thinking of being; Nazism.

## Sumário

1. Introdução	08
2. Niilismo e esquecimento do ser	12
2.1. O Ser, a História, a Verdade	12
2.2. O problema da realidade	30
2.3. O projeto do niilismo: o niilismo como verdade (e como não verdade)	36
3. Vontade de poder e eterno retorno do mesmo	44
3.1. A vontade como essência, a essência da vontade	44
3.2. A vontade liga-se ao homem	47
3.3. O eterno retorno do mesmo é “vontade”	50
4. O sonho do além-do-homem	54
5. O tempo dos controladores: a verdade como justiça	63
5.1. Um caminho em direção à certeza	63
5.2. A justiça do niilismo	68
6. Conclusão: florestas dos caminhos	76
7. Referências bibliográficas	81

## 1.

### Introdução

Pretendemos, com o presente trabalho, retomar algumas das teses de Heidegger sobre a filosofia de Nietzsche como sendo a porta voz de uma época do niilismo e, a um só tempo, da *origem e consumação* da história do ser. Heidegger expõe uma teoria onde esta história, ou – o que é a mesma coisa – onde a metafísica – é, em sua essência, niilista, e o pensamento nietzschiano seria aquele a ir mais fundo até o sentido nadificador que atravessa toda sorte das últimas filosofias, e revelaria, assim, toda sua proveniência.

Porém, o niilismo não emerge, aqui, constituindo a ausência de um sentido primordial, mas, ao contrário, sob uma proliferação de sentido, cujo caráter afirmativo indica, segundo Heidegger, uma recusa ao significado do “*ser*”. Pois ao falar do *ser* no modo do *não-ser*, o niilismo esquece-se do ser na sua manifestação mais *própria* e traduz o discurso, ou o projeto, da metafísica.

A essência da metafísica, desde Platão até Nietzsche, seria, justamente, uma história do *esquecimento do ser*. Com Nietzsche, esse esquecimento é elevado às suas últimas consequências, na medida em que nem ele mesmo, o esquecimento, passa a ser mais considerado – o que está sempre em vista, aqui, é um pensamento do *não ser*, e não mais do *ser*. A metafísica, então, em sua presença niilista, sugnifica, em última análise, o impulso por suprimir o esquecimento (o esquecimento do ser).

Tal desvelamento histórico leva a metafísica de volta a sua *origem* no mundo grego – quando o ser deixa-se pensar como o ser que é – até sua *consumação*. Consumação, termo muito usado por Heidegger, significa essa abertura total de uma essência, mas também seu esgotamento, o acabamento de todas as possibilidades de sua manifestação. Esgotamento que pode, por sua vez, pressupor ou não, um término. A crise da metafísica não quer dizer que uma crença em um significado impróprio do ser deixa de existir, mas que o ser não pode mais se configurar senão sob o modo do desvelamento de sua essência, senão sob o modo do não ser, modo que se mantém na modernidade e para o qual Heidegger não estabelece simplesmente uma linha definidora de um fim. A questão central que se



impõe é que, para a metafísica, não existe mais nenhum outro caminho possível que não seja o dessa recusa. Porém, o esgotamento que a consumação pressupõe, já que a metafísica pode ser vista, aqui, em toda manifestação de sua essência, traz, segundo Heidegger, ao mesmo tempo a chance de restaurar o sentido mais próprio do ser, isto é, seu sentido não metafísico, cujos ecos são encontrados antes, então, de tal princípio na filosofia dos pré socráticos.

O alcance do fundamento ontológico de tal história – ou do dito pensamento ocidental – aparecia, sobretudo, no pensamento nietzschiano da *vontade de poder*. Sua essência constituiria o principal solo de sentido do niilismo. A vontade de poder fala de um impulso manifesto a partir do desfalecimento das antigas categorias abordadas pela filosofia. Mas, sobretudo, é ela própria que solidifica tal crise, para nascer reconfigurada na criação de novas categorias. Estabelece, por consequência, o discurso niilista de que o mundo está perdido e de que não há mais possibilidades para o novo.

A vontade de poder e o niilismo são circunscritos por Heidegger no interior do que seriam os “cinco títulos centrais”<sup>1</sup> da metafísica nietzschiana. Além destes, Heidegger inclui a “transvaloração de todos os valores até aqui”, o “eterno retorno do mesmo” e o “além-do-homem” no interior desses cinco títulos mais fundamentais. Pretendemos investigar o alcance dessa leitura de Nietzsche proposta por Heidegger, privilegiando o modo como este último trata o niilismo, juntamente com o sentido da consumação da metafísica. O material utilizado será sobretudo o segundo volume da obra *Nietzsche*<sup>2</sup>, que reúne a maior parte dos escritos de Heidegger sobre esse pensador. Vamos considerar ainda um outro atributo, que é também dado no interior de cinco aspectos essenciais, mas dessa vez não especificamente com relação à metafísica de Nietzsche, mas à história da metafísica em geral, a saber, aquilo é tomado como “justiça”, tema, aliás, de nosso último capítulo.

Antes, porém, de dar seguimento a tais aspectos, feremos uma primeira problematização sobre o que Heidegger tem em vista quando insiste em atribuir um sentido fundamental ao “ser” e à “verdade”, dois dos temas mais tratados pela história da filosofia, e que a modernidade, em geral, passa a não mais considerar como absolutamente válidos em seu caráter mesmo de verdade. A totalidade da

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

<sup>2</sup> Ibid., cf. p. 28.

obra de Heidegger, contudo, funda-se sobre tais vocábulos e o esquecimento em que se encontrariam, então, envolvidos na era moderna seria o responsável por um rumo desastroso ao nosso tempo. Levaremos em conta também, no primeiro capítulo, a visão heideggeriana da *história*.

Torna-se também necessário dizer que, ao longo de nosso trabalho, ocorreu um significativo afastamento com relação às idéias heideggerianas. Concomitantemente a isto, e também, por outro lado, como causa disto, desenvolveu-se um rumo político no texto que só ainda tremulamente pudemos alcançar. Os trechos de sua biografia, assim como a dimensão política de sua obra obtiveram resultados que, segundo os critérios acadêmicos, apenas podem representar os primeiros passos de uma pesquisa futura. Tudo isso, sem dúvida, conferiu à presente dissertação um caráter mais precário e fragmentado. Ao mesmo tempo, esse caminho revelou-se indispensável às leituras heideggerianas, e não apenas porque qualquer filosofia, a nosso modo de ver, é também uma manifestação política, mas, devido ao alcance específico das ideias de Heidegger sobre o nazismo, este trabalho só poderia tornar-se menos profícuo ao não se falar delas com relação à arbitrariedade de sua própria filosofia. A intrínseca ligação entre ambas as coisas ficou, ao longo do tempo, cada vez mais clara. Não queremos dizer que para se falar de Heidegger é preciso conjecturar, por exemplo, sobre algo como o nazismo. Mas talvez falar do nazismo seja um dos passos fundamentais para se entender Heidegger.

Por um lado, o “pensamento do ser” heideggeriano, no lugar da busca por respostas definitivas, desencava caminhos onde algo precisou, pela predominância de uma certa história oficial, se perder. O ser é definido por estar envolto em um esquecimento, que constituiria o traço fundamental do percurso da metafísica. Contudo, independente de toda riqueza interpretativa com que Heidegger se aprofunda nessa história, é por meio dessa demarcação de um esquecimento do ser, que sua filosofia acaba por participar do mesmo “destino”. Apesar de suas teorias acerca de uma “abertura” do ser, elas, no fundo, assumem sempre uma certeza quanto à orientação dessa abertura. Dessa forma, ele recusa os riscos que o próprio pensamento pressupõe. Para melhorar explicitar tais problematizações, procuramos, ainda perifericamente, então, perscrutar instantes de sua própria história e da história de seu tempo.

Não podemos deixar de tomar cuidado com os enormes riscos que envolvem um pensamento que desejou compor uma ideia de Alemanha, tendo como porta voz o sentido do ser, mas no universo aparentemente não fechado de um significado que é circunscrito simplesmente por uma gramática do “ser” mesmo. Dessa forma, o pensamento heideggeriano tenta encaixar a filosofia de Nietzsche em um capítulo da história da metafísica, uma dimensão esquemática que é precisamente a obra de Nietzsche que começa a dar fim, na medida em que não quer mais se expressar como uma filosofia unitária e indelével.

Mas este aspecto esquemático fala de uma *verdade do ser* que acontece sobre o chão dos acontecimentos na Alemanha de 1933. E perguntamo-nos, então, de que forma uma filosofia como esta se encontra tão presente hoje em nossos circuitos mais cotidianos e sempre sob os signos da liberdade do pensamento, sem que quase lhes sejam confrontados tais acontecimentos.

## 2.

### Niilismo e esquecimento do ser

#### 2.1.

##### O Ser, a História, a Verdade.

A história da metafísica, para Heidegger, é a história do *esquecimento essencial do “ser”*. O ser ressurte, em sua origem, no mundo dos pré-socráticos como “desencobrimento”<sup>3</sup>, e manifesta-se, assim, no sentido do próprio ser que *é*, em toda sua plenitude. Depois, com a filosofia platônica, ele emudece na fala do “ente”, quando, então, no lugar disto que *é*, se mostra como “ideia”. A metafísica passa a definir-se por este silêncio, por privilegiar o ente em detrimento do ser; ela precisa circunscrever a entidade do ente, no âmbito de uma cognoscibilidade completa e transforma o ser em uma coisa pronta para o pensamento. Nesse sentido, em sua expressão mais própria – que aparece no fundo de qualquer expressão metafísica, Heidegger diz que o ser é “*não-ente*”. Há, pois, uma diferença ontológica entre ambos, entre ser e ente, e é a partir de tal diferença fundamental, que Heidegger constrói sua crítica à filosofia, ou, melhor dizendo, a tarefa de sua “destruição da história da ontologia”<sup>4</sup>

O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente. [...] ‘Não contar histórias’ significa: não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível. Enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente.<sup>5</sup>

Mesmo ao emergir no sentido de uma “*nadificação*” que se aproxima do âmbito do niilismo, o ser é envolvido pelo “*nada*”, enquanto justamente se subtrai

---

<sup>3</sup> Cf. HEIDEGGER., *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In. Conferências e escritos filosóficos. In. Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, p. 277.

<sup>4</sup> Id., *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008, cf. p. 41 et. seq.

<sup>5</sup> Ibid., p. 41 et. seq.

de toda uma dimensão somente fática. Ele responde, assim, ao questionamento atordoante sobre a possibilidade da inexistência do ente, originário do “*espanto*”<sup>6</sup> e da “*angústia*”<sup>7</sup> que movem desde o princípio o pensamento filosófico. O espanto é a *arkhē*<sup>8</sup> da filosofia, de onde ela surge por meio da questão originária, “*O que é o ente?*”<sup>9</sup>. A angústia, por sua vez, traduz, para Heidegger, uma “*coragem*”<sup>10</sup> que retira das coisas sua circunvisão cotidiana e descortina a experiência do ser.

A disposição para a angústia é o sim à insistência para realizar o supremo apelo, o único que atinge a essência do homem. [...] próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde.<sup>11</sup>

A angústia pressupõe, nas palavras de Heidegger, não apenas mergulhar em uma “*abertura do aberto*”<sup>12</sup>, isto é, do ser em sua emergência, mas na intranquilidade de um espaço “*velado*”. Ela se manifesta na medida em que, em um primeiro momento, o ser nunca se deixa mostrar por total – ou mesmo parcialmente. Indica uma “*disposição essencial*” nem um pouco semelhante ao que se nos familiariza como um “*sentimento*”. Ao invés disto, aproxima-se da abertura de uma “*estrutura essencial*” do homem, do *Dasein* (como começa a ser denominada em *Ser e Tempo* tal estrutura) que é, enfim, onde se prepara o solo para o sentido do ser.

E não obstante todos são atingidos uma vez ou outra, talvez mesmo de quando em vez, por sua força secreta, sem saberem ao certo, o que lhes acontece. Assim num grande desespero, quando todo peso parece desaparecer das coisas e se obscurece todo sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma badalada surda, que ecoa na existência e aos poucos de novo se esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfi-

<sup>6</sup> Cf. Id., *Que é isto – a filosofia*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, p. 219 et. seq.

<sup>7</sup> Id. *Que é metafísica*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, p. 246

<sup>8</sup> Id., op. cit., p. 219.

<sup>9</sup> Ibid., p. 215.

<sup>10</sup> Cf. Id. op. cit., p. 247.

<sup>11</sup> Ibid., p. 247.

<sup>12</sup> Id., *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007.

guras e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e a essência. Assim numa monotonia quando igualmente distamos de júbilo e desespero e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente, se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?<sup>13</sup>

Em meio ao ser reside, portanto, não apenas o não-ente, mas também o próprio “*não-ser*”, o espanto do nada absoluto. Heidegger diz na mesma obra: “O Ser, que investigamos, é quase como o Nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que “é”, *NÃO É*.”<sup>14</sup>. O mesmo espanto dá voz a uma pergunta anterior a esta lançada por Heidegger, aqui, com relação à metafísica, tanto em um sentido cronológico, quanto em um essencial, a saber, à questão, *Que é o ente?* O que dá no mesmo que dizer, *O que há com o ser?*”<sup>15</sup>.

No texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*<sup>16</sup>, Heidegger designa o ser como uma “clareira” (o que irá ocorrer igualmente em inúmeros outros textos, como na própria *Introdução à metafísica*). A clareira abre-se, contudo, em um *sombreado*, pois não pode criar efetivamente a luz, nem regular sua constância. Ela é como o clarão de uma “floresta”. Abarca dia e noite, abrigo e suspensão.

Designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira (*die Lichtung*). [...].

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. Clarear algo quer dizer tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum [...] com o adjetivo “luminoso” [...].

[...] A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Ibid., p. 33.

<sup>14</sup> Ibid., p. 63.

<sup>15</sup> Ibid., p. 60.

<sup>16</sup> Id. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

<sup>17</sup> Ibid., p. 275.

Porém, é importante demarcar que entre os pré-socráticos, o ser não é concebido a partir de nenhum eco conceitual semelhante às postulações que foram expostas até aqui. Ele não traduz a positividade, ou vice-versa, de nenhuma “clareira”. Apenas *é* em sua pura singularidade, isto é, no modo de um “desencobrimento”.

A “verdade” do ser, por sua vez, era expressa com a denominação grega “*alétheia*”. *Lethes* é traduzido por “esquecimento” e designava, em um mito na Grécia Antiga, o rio no qual as almas dos mortos deveriam atravessar antes de reencarnar para uma nova vida. Ao esquecer-se temporariamente de suas experiências passadas, elas se tornavam livres para aprender com uma próxima existência e, conseqüentemente, com uma rememoração paulatina. *Alétheia*, com o “a” indicativo de negação, passa a significar, desta forma, *não-esquecimento*, isto é, aquilo que resgata aquela rememoração. Heidegger transporta tal significado para o âmbito do que ele denomina uma “abertura [do] aberto”<sup>18</sup>, a abertura da própria clareira, já pré-disposta na mesma abertura.

Com o início do pensamento platônico, porém, “o ser recebe a marca da presença e da constância (οὐσία). Com isso, começa a metafísica propriamente dita”<sup>19</sup>. O ser é tomado, a partir daí, como um ente, e a filosofia como um conhecimento sobre o ente, modo de ver este que é, por sua vez, experimentado em seu auge com o pensamento moderno de Nietzsche. Considerado “não ser” ou um mero “vapor” – dirá Heidegger em uma citação de Nietzsche –, o ser é, nessa época, não somente reduzido ao ente, mas confundido com ele de maneira explícita. No próprio discurso que a metafísica faz de si mesma, o ente é, então, privilegiado.

O Ser, um vapor, um erro! Fosse assim, a única consequência, que nos restaria, seria renunciarmos também à questão [do ser].

<sup>18</sup> Id., *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 49.

<sup>19</sup> Id., *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.310.

Diz Nietzsche a Verdade? Ou será também ele apenas uma derradeira vítima de um longo erro e omissão e *COMO* tal vítima, o testemunho desconhecido de uma nova necessidade?<sup>20</sup>

Em função justamente de uma grande ênfase que emprestaria ao ente, Nietzsche transforma-se, assim, no porta voz maior de uma “nova necessidade” do resgate ao ser – posto que seria o primeiro a revelar, com mais alarde, esta necessidade.

Heidegger faz um grande esforço para se livrar da noção de que uma “volta” ao ser teria como base algum esquema metafísico, pautado na retomada de uma categoria metafísica já ultrapassada. Porém, segundo pensamos, a dicotomia, tal como fica cada vez mais demarcada em sua obra, “mundo moderno do esquecimento do ser” e “mundo antigo (ou vindouro) de um renascimento do ser” não aparece isenta de tais conservadorismos.

Hugo Ott, em sua biografia sobre Heidegger<sup>21</sup>, fala de uma marca fortemente “provinciana” que acompanharia suas proposições em geral e, certamente, sua filosofia. A partir de um âmbito mais direto, vemos, em suas descrições de um universo do campo e da vida do trabalhador rural, de seu “refúgio” na casa nas mediações da “Floresta Negra” e na cidade de Todtnauberg, não somente uma “topologia transcendental” do ser e a poesia do resguardo ou a inescrutabilidade da terra, mas também o apego rígido ao “lugar”. O que, segundo Heidegger, deveria indicar o oposto de um cosmopolitismo berlinense, vítima de uma “razão” técnica. Todtnauberg é próxima à própria cidade natal de Heidegger, Messkirch, no distrito de Tubinga e no estado de Baden-Württemberg, também habitada pelo solo da Floresta Negra e perto do rio Danúbio.

Este “localismo” de Heidegger passa a significar cada vez mais um exílio. Após o fracasso de sua filiação ao nazismo, entre 1933 e 1934, momento em que se esforça mais por igualar o sentido do ser a um novo ideário de nação, e também a partir da descoberta mundial da dimensão dos fatos ocorridos durante a guerra, Heidegger volta-se para a sublimação de uma verdade poética, sobretudo através da poesia de Hölderlin. O projeto nacionalista, ou universalista, do ser passa a

<sup>20</sup> Id., *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 63.

<sup>21</sup> OTT, Hugo, *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.



contar com a arte. Este fato não pode ser destacado daquilo que é considerada a *viragem*<sup>22</sup> de seu pensamento. Agora, a pátria restringe à sua porção de terra natal. Um dos textos que prepara essa viragem, *A origem da obra de arte*, ainda apresenta um eco fortemente político do contexto da época e expõe já a similitude entre uma ideia de Poesia e de Estado.

Um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-em-obra-da-verdade [isto é, por meio de uma obra artística ou por meio do que Heidegger chama simplesmente de “Poesia”]. Um outro é modo como a verdade está presente é o acto de fundação de um Estado. Um outro modo ainda como a verdade vem à luz é a proximidade do que, pura e simplesmente, não é um ente, mas antes o mais ente entre os entes [isto é, o próprio ser]. Ainda um outro modo como a verdade se funda é o sacrifício essencial. Ainda um outro modo como a verdade passa a ser é através do perguntar do pensar que, enquanto pensar do ser, designa este no seu ser-digno-de-pergunta<sup>23</sup>.

Vemos que um provincianismo ocupa também um universalismo. O voltar-se para um pensamento poético cuja morada perfaz-se sobre a terra natal ainda fala de um *resgate do sentido do ser*, através da instauração da verdade como *alétheia* e que passa por um imaginário “ôntico”, para nos mantermos nos termos de Heidegger, muito definitivo. Isto é, pelo imaginário de uma organização daqueles entes essencialmente privilegiados. O lugar do ser que foi ocupado uma vez por um sentido estritamente nazista continua sendo o mesmo. Na estrutura de sua filosofia, isso significa: a busca pelo ser, que não poderia deixar de conter ainda esse nazismo.

Hugo Ott mostra o entusiasmo com que Heidegger recebe, em 1945, um convite para uma cátedra de filosofia na Universidade Eberhard, de Tübinga. Em sua carta de resposta, ele menciona a “proximidade estimulante da casa dos seus pais, no vale superior do Danúbio”<sup>24</sup> e também a vizinhança com “Hegel, Schil-

<sup>22</sup> Cf. GIGNON, Charles, *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, cf. p. 42 et. seq.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 50.

<sup>24</sup> OTT, Hugo, *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1988, p.19.

ling e, sobretudo, Hölderlin”<sup>25</sup>. O convite é feito por Rudolf Stadelmann, um colega de Heidegger da época de seu reitorado na Universidade de Freiburg, logo após sua filiação ao nacional socialismo e que compartilhava de seus ideais políticos na época.

Entretanto, aquilo que o filósofo anunciava naquele dia 20 de Julho de 1945 – na verdade, também um dia de comemoração nacional! – em Tubinga, inscrevia-se num contexto mais amplo: ele refletia “sobre a autoconsciência histórica, a sua essência e riqueza”, recordando veementemente Stadelmann. Isto requer uma explicação. De facto, no Inverno de 1933/34, Stadelmann, naquele tempo professor livre na Universidade de Friburgo, iniciara, sob a reitoria de Heidegger, uma série de conferências públicas: *Aufgaben des geistigen Lebens um national-sozialistischen Staat* (tarefas da vida espiritual no Estado nacional-socialista) – precisamente a de Novembro, no dia da comemoração da marcha para a Feldherrnhale – com o tema “Das geschichtliche Selbstbewusstsein der Nation” (A autoconsciência histórica da nação). Nisto, ele celebra a canção que foi entoada durante a revolução nacional-socialista e rende homenagem a um culto germânico, inacreditavelmente ingênuo e farto em citações retirada do *Mein Kampf* de Adolf Hitler. Ele introduz uma visão mística da história: “Não se reconhece o gênio da nação na história, mas sim no mito.” Certamente foi um aluno fiel de Heidegger, até à sua formulação linguística. Portanto, e citando esta conferência, do dia 9 de Novembro de 1933, Heidegger reflecte sobre a autoconsciência histórica, como se nada tivesse acontecido naqueles doze anos intercalares. Ele reflecte sobre sua essência e riqueza. [...]

Entretanto, tal carta podia permanecer inconsiderada, não fora o caso de conter conclusões que chamam nossa atenção [...]: “Hoje todos pensam na catástrofe. Por isso nós, os alemães, não podemos sucumbir, pois ainda nem despertamos e temos ainda que atravessar a noite.”<sup>26</sup>

Heidegger desenvolve uma retórica minuciosamente articulada para justificar sua participação no partido nazista. Este tipo de postura política, seja contra ou a favor de um posicionamento nazista, integra intrinsicamente sua filosofia. Defender uma hipótese contrária é partir do pressuposto de que a política é resultante de uma intenção consciente, ou de que uma filosofia pode não ser política.

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 20.

<sup>26</sup> Ibid., p 21 et. seq.

Alain Badiou e Barbara Cassin falam deste “arquivo” de defesa desenvolvido por Heidegger.

Sabemos, ao certo, que uma parte da atividade de Heidegger depois da guerra consistiu em organizar uma defesa complexa do que tinha sido a sua atitude – ou as suas atitudes – durante a guerra, defesa que compreendia evidentemente uma parte significativa de dissimulação, e ao mesmo tempo, remanejamentos – sem dúvida, meditados e assumidos – de seu pensamento fundamental. [...] Esse homem, lembremos, não passou pelos procedimentos de “desnazificação” empreendidos em 1945 pelos ocupantes aliados. Ele foi julgado, foi condenado. Depois, se reergueu pacientemente, reconstruí sua reputação.<sup>27</sup>

A questão das interconexões entre um pensamento teórico e um político não passa pelas argumentações causais de uma com relação à outra, mas pela impossibilidade de se estar fora de um âmbito político. Este último não se configura como exceção a norma do filósofo, quando este resolve descer de sua torre, como acaba por ser a visão de Hanna Arendt<sup>28</sup>.

Isto se refere tanto a uma dimensão ética mais abrangente, quanto a um campo prático imediato, como uma inclinação partidária. A questão não é tanto, pois, determinar a extensão das implicações políticas de um filósofo, mas analisar, por exemplo, como algumas ideias como a de “nação” ou de “origem”, da mesma forma como a tentativa de torna-las menos dogmáticas, isto é, mais adaptáveis a um tempo onde a metafísica começa a deixar para trás a totalidade de suas fórmulas, configuram, por si só, um ato político. A filiação de Heidegger ao nazismo, nesse sentido, não pode ser concebida como algo que demarca por si só um ponto de partida político, mas superpotencializa um *espaço* de poder; até um ponto incômodo, devemos dizer. Alain Badiou e Barbara Cassin<sup>29</sup> sugerem que seu ideal nazista é tanto mais perigoso por ser “banal”, por se adaptar totalmente a um modelo “pequeno burguês”, podendo passar ao largo das práticas institucionais mais diretas. Lembramos que a experiência de Heidegger como reitor em 1933 foi in-

<sup>27</sup> BADIOU, Alain & CASSIN, *Heidegger, o nazismo e as mulheres*. Rio de Janeiro:Tinta Negra, 2011, p. 31.

<sup>28</sup> ARENDT, Hanna, *Martin Heidegger faz 80 anos*. In. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>29</sup> Cf. BADIOU, Alain & CASSIN, *Heidegger, o nazismo e as mulheres*. Rio de Janeiro:Tinta Negra, 2011, p. 25.

teiramente fracassada. O que não descaracteriza, contudo, o conteúdo totalitário desse fracasso.

[...] se deve aceitar o seguinte paradoxo: sim, Heidegger foi um nazista, não um nazista de primeira importância; um nazista banal, pequeno burguês de província. Sim, Heidegger é sem dúvida um dos filósofos mais importantes do século XX.<sup>30</sup>

Ressalvamos, porém, como também já foi exposto, a importância dessa “banalidade”. A citação acima faz parte de um livro que contém o texto do prefácio que deu ensejo à proibição de um outro projeto, cujo mote partia da correspondência de Heidegger com sua esposa Elfride Heidegger. O prefácio, estendido na presente edição, como obra integral, foi intitulado: “Sobre a correlação criadora entre o Grande e o Pequeno” e tratava da conexão de Heidegger com o nazismo e, não só com sua esposa Elfride Heidegger, mas com muitas das mulheres que participaram de sua vida, como, por exemplo, com a amante Hanna Arendt. A mesma seleção de cartas para o livro foi feita e publicada anteriormente pela neta de Heidegger, Gertrud Heidegger, “após uma provável seleção preliminar feita pelo casal”<sup>31</sup>, conforme ela mesma diz.

Como enuncia bem Charles Gignon<sup>32</sup>, Heidegger tem da história uma visão ao mesmo tempo “apocalíptica e nostálgica”<sup>33</sup>. Mas é, de qualquer forma, sobretudo de uma visão “conservadora”.

Criado num lar de classe média, numa zona agrária majoritariamente católica da Floresta Negra, não surpreende que Heidegger tenha uma perspectiva conservadora e, por vezes, muito provinciana. Como muitos outros habitantes das zonas rurais da Alemanha que tinham sofrido as maiores perdas econômicas com a súbita industrialização, Heidegger votou num partido conservador, o partido dos produtores de vinho de Württemberg, até a eleição do Reichstag em 1932. Nas primeiras décadas do século XX, as suas opiniões estavam, em geral, em consonância com as tendências dominantes do desalento cultural. Os seus ataques à atitude teórica e a sua adopção do vocabulário da filosofia da vida foram

<sup>30</sup> Ibid., p. 25.

<sup>31</sup> Ibid., p.25.

<sup>32</sup> GIGNON, Charles, *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

<sup>33</sup> Ibid., p.50.

motivados por um sentimento da “perda de sentido”, associado à ascensão das ciências naturais e da modernização em geral<sup>34</sup>.

Mas a tendência “nostálgica” de Heidegger se reflete no resgate da origem grega, tendência comum ao pensamento anti-democrático da época, e inclusive do pensamento nazista. Zeliko Loparic<sup>35</sup> mostra como no momento de seu reitorado na Universidade de Freiburg, “em abril de 1933, com a quase unanimidade dos votos”<sup>36</sup>, Heidegger tentou fundar ali um tipo de “mosteiro filosófico”, ou uma academia grega, idealizando rotinas rígidas com reuniões, jogos esportivos e treinamento militar dos estudantes.

Ao que parece, [Heidegger] tentou transformar a Universidade numa espécie de internato nacional-socialista. E se saiu mal. Os seus colegas não apreciavam a disciplina monástica que ele quis imprimir à vida universitária. Por outro lado, os ideólogos do partido também se encantaram pela sua versão da revolução nacional-socialista que deveria visar, conforme Heidegger propõe no seu “Discurso de posse”, de maio de 1933, a restauração, pelo povo alemão, do poder de irrupção original da filosofia grega. A renúncia tornou-se inevitável.

[...] Heidegger [...] [porém] continuava aferrado à idéia de achar um “lugar certo para intervir” na nova realidade revolucionária. No verão de 1934, ele desenvolve um plano para fundar uma Academia de Docentes na capital alemã e dá sinais de estar disposto a se mudar para lá sob a condição de que lhe possibilitem concretizar suas idéias. Seus planos eram, escreve Safranski, construir e dirigir “no centro de Berlim, uma espécie de mosteiro de filósofos, um albergue Todtnauberg”.

[...] A ordem do dia deveria incluir “a alternância natural do trabalho científico, desconstrução, recolhimento, jogos militares, trabalho físico, marchas, esportes e festas”<sup>37</sup>.

A modernidade seria um tempo de indecisões e de encruzilhadas, mas também o tempo privilegiado para o advento do verdadeiro ser, e de um modo de vida “semelhante” ao ser. Este ritmo monástico que Heidegger desejou imprimir

<sup>34</sup> Ibid., 50.

<sup>35</sup> LOPARIC, Zeljko, *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

<sup>36</sup> Ibid., p.24.

<sup>37</sup> Ibid., p. 24 et. seq.

faz parte do ritmo de sua própria filosofia, uma sequência de abstrações riquíssimas, incansáveis e, em grande parte, alienadas, em busca desse *sentido essencial*. Acaba por ser de forma bastante “compulsiva” e até mesmo dolorosa que Heidegger nos conta, assim, a história do ser, o que manifesta, inevitavelmente, sua própria história.

O abandono do ser contém o elemento indecidedo quanto a se o ente persiste em seu primado. Isso significa a partir de agora saber se o ente soterra e desenraiza toda e qualquer possibilidade de início no ser [...]. O abandono do ser contém o elemento indeciso quanto a se nele já se ilumina como um momento extremo do encobrimento do ser o desencobrimento desse encobrimento e, com isso, o início mais inicial.<sup>38</sup>

O “elemento indecidedo” faz parte da ontologia mesma do ser. O ser é constituído por um elemento metafísico, que ressurgue agora em sua origem “inessencial”<sup>39</sup>. Um significado essencial do ser vem, assim, à luz. Para que o pensamento volte-se para tal elemento essencial, todavia, é necessário que a metafísica passe por uma releitura, que volte a se uma *questão*.

A questão referida [a questão da metafísica] não é uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. [...]<sup>40</sup>

A investigação do ser é sempre uma investigação da história; leia-se da história da metafísica. Essa investigação deve acontecer para que possa haver uma liberação, por sua vez, para seu universo não metafísico. Para Heidegger, isso não significa um retorno cronológico ao passado, mas à origem essencial. Origem, assim como a vemos elaborada na *Origem da obra de arte*, significa “adveniência da essência”.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 363.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11.

<sup>40</sup> Id. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008, 37.

Origem significa aqui aquilo a partir do qual e através do qual uma coisa é o que é, e como é. Ao que uma coisa é como é, chamamos a sua essência. A origem de algo é a proveniência de sua essência.<sup>41</sup>

Segundo Guignon, o pensamento que começa a ser elaborado com a *Origem da obra de arte* representa uma das grandes *viragens* da obra de Heidegger<sup>42</sup>. Para ele, o “humano” aqui não adquire uma importância tão fundamental quanto em *Ser e Tempo*, quando tinha uma maior amplitude de “decidibilidade”.

O ser é retirado de seu velamento por meio de uma reciprocidade menor com o homem. Antes, ele deve, de forma “pré-ontológica”, alcançar uma inteligibilidade através da investigação essencial do *Dasein*. Após a *viragem*, é o próprio desencobrimento do ser, já no interior da inteligibilidade, que configura um solo de sentido. É claro que o homem, aqui, ainda tem uma participação essencial, como ente singular em meio aos demais, mas no sentido daquele que *resguarda* e deve *decidir* a partir da doação imanente desse sentido.

É radicalizada, pois, uma concepção do ser não como “uma propriedade essencial das coisas, nem [como] o simples fato de ocorrerem, nem como algo fundido nas coisas.”<sup>43</sup>. Mas uma onde é “considerado um acontecimento temporal, um ‘movimento para a presença’ inseparável do entendimento do ser incorporado nas formas de vida do *Dasein*. É o acontecimento [*Ereignis*] de revelação”<sup>44</sup>. Lembramos, contudo, que já em *Ser e Tempo*, tal caráter temporal é uma das demarcações mais fundamentais ao ser e que adquire ainda mais relevo, então, nesta *viragem*, quando Heidegger passa a desviar-se, ao mesmo tempo, de posicionamentos políticos mais diretos.

Cada vez mais são as *coisas* que têm o papel principal, ao deixar o mundo acontecer, enquanto nós, humanos, “somos *chamados* pela coisa como coisa”, precisamente porque “somos coisados, os condicionados [*be-dingt*]” [...]

<sup>41</sup> Id. *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 11.

<sup>42</sup> GUIGNON, *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, cf. p. 42.

<sup>43</sup> Ibid., p.33.

<sup>44</sup> Ibid., p.33.

O *Beiträge* ainda fala da necessidade de tomarmos uma “decisão”. Esta necessidade, porém, é revelada, não ao reflectir sobre a situação política actual, mas ao reconciliarmo-nos com a história do ser. [...] De facto, uma absorção nas tendências intelectuais e políticas esconde a necessidade de experimentar a “história autêntica – a luta [*Kampf*] da apropriação [*Ereignung*] da humanidade através do ser” (309). O envolvimento político – incluindo o nacional socialismo – começa a ser visto tais como um sintoma de abandono e niilismo do que da sua cura potencial.<sup>45</sup>

Aqui começa toda a fase crítica de Heidegger com relação ao humanismo, o que tem sua formulação mais radical com a interpretação do *além-do-homem* nietzschiano.

A nosso ver, a configuração política de sua filosofia, contudo, continua a mesma, independente da natureza de suas afirmações. Quanto mais Heidegger se defende das acusações do carácter nazista de suas teses, mais Nietzsche torna-se o porta-voz de tal carácter, como o representante de um totalitarismo niilista, e mais Heidegger recorre, contra o mesmo carácter, à poesia. A poesia se integra ao ser sem precisar dizê-lo. Ela não necessita da mobilização de um povo, de um *Volk*. O ser já é enquanto tal, em sua fala silenciosa. Ao humano, cabe “articular” a “clareira”. Mas tal coisa não seria já uma mistificação do *Volk*, como recebedor da tarefa do ser?

[...] já que os humanos são participantes ao nível mais profundo num esquema mais alargado de coisas (aquilo a que [...] se chamará a “ação” da quadratura terra, céu, humano e deuses), a sua função adequada é articular e preservar uma clareira, na qual as coisas se manifestam na sua “simplicidade” e “grandeza”. Os humanos têm assim um objetivo genuíno, até ao ponto de abandonarem a busca pelo engrandecimento pessoal e, em vez disso, realizarem a sua função, fazendo o que são chamados a fazer pelo “destino” (*Geschick*) do ser. O verdadeiro *cuidado* (*Sorge*) é pois necessário para ser simplesmente “*para bem do ser*”, não para bem do homem, mas para bem do ser dos entes na sua “totalidade”.

Segundo Heidegger, para atingir este objetivo, necessitamos nos experimentar como recipientes do “dom” do ser.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Ibid., p.55.

<sup>46</sup> Ibid., p. 57



O sentido conferido ao ser lhe empresta, todavia, um caráter absoluto com relação ao ente. No texto *A origem da obra de arte*, o ser da pintura de Van Gogh não surge, por exemplo, com praticamente nenhuma referência pictórica, nenhuma referência da própria pintura, mas aparece, sobretudo, com referência ao próprio ser, no caso, como *desvelamento e decisão histórica*.

Segundo Heidegger, o ser é, em geral, impedido de manifestar-se nesse âmbito da história, pois esta é lida, em geral, no sentido da simples soma das interpretações do ser, isto é, como aquilo que uma história “oficial” pronunciadamente interpretou sobre o ser. Mesmo que através de um viés crítico, a filosofia de Platão, por exemplo, acaba por ser concebida no interior da doutrina das “ideias”. Uma doutrina que, portanto, parte do “ente” e não do ser, do ente *ideia*. Um posicionamento crítico, dessa forma, torna-se mera destituição de um ente para a imposição de um outro ente em seu lugar. Nietzsche seria o último a cair em tal erro.

Na medida em que a metafísica se centra na “faculdade de ser” e fica cega relativamente às condições que deixam aparecer qualquer outra coisa, ela é dominada pelo “erro” ou por “desvios”. Como Platão inaugurou esta interpretação da faculdade de ser, podemos chamar “platonismo” a toda história da metafísica. E, já que Nietzsche ainda funciona dentro do leque das oposições aberto por Platão, Heidegger pode dizer que Nietzsche é o “platônico mais desenfreado”<sup>47</sup>. [...] é importante não esquecer que a história da metafísica, longe de ser uma coisa que as pessoas *fizeram* durante séculos, é algo que acontece a partir do próprio ser *para* os humanos, embora as suas práticas tenham um papel na sua realização. As épocas, na história do ser, aconteceram através daquilo a que Heidegger chama *Ereignis*, palavra que significa “evento”, mas ligada à idéia de “pertença” ou “apropriação” (*eigen*), sugerindo assim um “evento de vir-para-o-que-é-seu”<sup>48</sup>.

O retorno de Heidegger ao passado tenta ser a tradução de um tempo presente. A história se expressa sob a multiplicidade de um curso diante do qual é necessário tomar uma decisão, seguir uma “tarefa”, de acordo ou não com seu acontecimento mais próprio. Por esse motivo, em seu sentido essencial, se expre-

<sup>47</sup> GUIGNON, *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 39.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.39.

sa somente quando há um resgate atual do ser, ao invés de refletir uma época que já foi ultrapassada.

O objetivo da filosofia é “restaurar a humanidade histórica do *Dasein* – e isto inclui sempre o nosso próprio *Dasein* futuro, na totalidade da história que nos foi distribuída – ao domínio do ser, que os humanos tinham originalmente a incumbência de revelar” [...]. Compreender a tarefa que nos foi imposta pelo futuro lança-nos para a necessidade anterior de “recuperar as nossas raízes históricas” para termos “uma visão criativa da [nossa] tradição”, e para “repetir o princípio [...] para o transformar num novo princípio”.<sup>49</sup>

É por isso que um acontecimento como a história não segue uma continuidade *natural*, não se apresenta a todo instante. O ser de uma época advém quando essa época (re)surge e deixa não só de ser passado, mas até mesmo presente e a resultante de uma *instauração de mundo*<sup>50</sup>, como aparece na *Origem da obra de arte* (com relação ao acontecimento da verdade em uma obra de arte). Um mundo se instaura “quando há um princípio [que produz] na história um choque (Stoss), a história [então] começa ou recomeça de novo.”<sup>51</sup> Vejamos um outro trecho de Heidegger bastante elucidativo sobre esse sentido da história em sua obra *Introdução à metafísica*.

[...] História não significa, para nós, o passado; pois esse é justamente o que já não acontece. História também não é o simples presente, que também nunca acontece, mas apenas “passa”, aparece e desaparece. História, entendida como acontecer, é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente. O presente é precisamente o que, no acontecer, desaparece.<sup>52</sup>

Uma leitura da história feita somente a partir de representações do passado e das próprias leituras historiográficas do passado, acaba por ser a mesma da que a vê com referência somente a um contexto presente do sujeito. Fixado no presente,

<sup>49</sup> Ibid., p. 46 et. seq.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 35.

<sup>51</sup> Id., *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 62

<sup>52</sup> Ibid., p. 70.

o sujeito vê chegar um passado que não atua. Com tais receios, Heidegger se depara, por exemplo, com as chamadas filosofias dos “valores” que têm início por volta do final do século XIX. Os fatos históricos, conforme tais filosofias, são interpretados apenas sob a ótica valorativa e a necessidade do declínio de valores que nem mesmo existiram é justificada na maquinação de outros novos. Fala-se, assim, de “valores culturais” da Idade Média ou de “valores espirituais” da Antiguidade, a despeito de “não haver nem na Idade Média algo assim como ‘cultura’, nem tampouco na Antiguidade algo do gênero do ‘espírito’”<sup>53</sup>.

A história acontece somente porque faz parte da manifestação da “verdade”, da *alétheia*. Esta, como vimos, significa *desvelamento* do ente no interior do ser; assim, “pertence”<sup>54</sup> ao ser, faz parte de sua essência. Da mesma forma acontece com a instituição da história. “Clareira da abertura e instituição no aberto co-pertencem-se. São uma e a mesma essência do acontecimento da verdade. Este é, de diversas maneiras, histórico.”<sup>55</sup> Tal caráter da verdade, contudo, apenas ratifica, a nosso ver, aquela dimensão mais elitista da história, que a vê como um acontecimento privilegiado do ser.

Segundo Heidegger, se a verdade é, assim, a manifestação da essência de um determinado ente, a *essência* seria, então, a *forma* como o ser se dá em um ente, isto é, “onde advém o ser de um ente”<sup>56</sup> *em sua verdade*. Ela expressa como o ente, então, *verdadeiramente, manifesta* seu ser. Heidegger chama atenção para um uso do termo “essência” que não recaia nas significações tradicionais de “substância comum” – onde aparece representada por um elemento uno, “indiferentemente válido”, e onde todos os demais, assim, se equivalem – nem como de “concordância” (“concordância do seu conhecimento com o seu objeto”<sup>57</sup>), em um sentido fundamentalmente escolástico.

Acompanhamos, aqui, como a própria verdade e o próprio ser são, inevitavelmente, transfigurados em entes. Não porque são “apenas” um ente, mas no sentido de que sempre asseguram suas próprias essências. Isto é, eles mesmos têm uma morada onde sua verdade acontece. Tal morada, muitas vezes, não se mostra em seu modo essencial mais próprio. Contudo, para que o “conhecimento” possa

<sup>53</sup> Id., *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.35.

<sup>54</sup> Id., *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 49.

<sup>55</sup> Ibid., p. 49.

<sup>56</sup> Ibid., p. 46.

<sup>57</sup> Ibid., p. 41.

“reger-se pela coisa”<sup>58</sup>, é necessário que a coisa, em alguma medida, sempre já se expresse em seu ser mais próprio.

Podemos ver cada vez mais a fundo que a demarcação de algo menos essencial não se dá em oposição a algo mais essencial, mas sempre já o pressupõe. Tal argumento é muito repetido na filosofia de Heidegger. O *não essencial* pode existir porque tem como ponto de partida o *mais essencial*. O não essencial, antes de *não* constituir uma essência, significa uma “essência derivada”<sup>59</sup>. A formulação tradicional da verdade como “adequação” do “conhecimento com a coisa”<sup>60</sup> apoia-se, dessa forma, no ser da verdade como *alétheia*. Apenas nesse sentido Heidegger diz: “A verdade é, na sua essência, não-verdade”<sup>61</sup>. E somente, então, ao assumir esta recusa inicial da verdade torna-se possível acessá-la. Nas palavras de Heidegger: “A verdade manifesta-se justamente como ela mesma, na medida em que o negar-se [...] confere originalmente toda a clareira a sua [...] proveniência [...]”<sup>62</sup>.

Se, portanto, o não essencial baseia-se no mais essencial, isto é, se este antecede aquele, deve haver uma disposição de se estar *livre* para o aberto, quando o ente pode ser retirado de sua recusa. O ente, dessa forma, assim como o ente que nós mesmos somos, *tende* para o ser. Apenas neste sentido, Heidegger irá dizer que a essência da verdade [deve ser] a liberdade”<sup>63</sup>.

Da mesma forma, a argumentação de Heidegger que diz que o ente, *primeiro e na maioria das vezes*, reside em seu próprio ocultamento, ocupa um lugar central em sua filosofia – mesmo que ainda anterior a este “primeiro” momento, o ente sempre habite esta plenitude mais essencial, que pressupõe um desvirtuamento secundário. O mundo aparece para o *Dasein* como o mundo da “mundaneidade” “vulgar”, da “impessoalidade” “funcional”, onde cada um é como o outro. Tal modo de ver as coisas, que não deixa de conter ares bastante melancólicos, configura, para Heidegger, uma circunvisão comum do homem. Vejamos um trecho de Guignon sobre tal assunto:

<sup>58</sup> Ibid., p.41.

<sup>59</sup> Ibid., p.40.

<sup>60</sup> Id., *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.332.

<sup>61</sup> Id., *A Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, p.43.

<sup>62</sup> Ibid., p.43

<sup>63</sup> Id. *Sobre a essência da verdade*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, p.335.

No vocabulário de Heidegger, o mundo da quotidianidade vulgar não é um agregado de objetos “simplesmente dados”, coisas que apenas acontecem, mas é uma estrutura holística de relações [...] onde aquilo que uma coisa *é* – a sua “definição ontológica” – é determinado pelo seu papel dentro dos projectos que estão a ser realizados [...]. À totalidade destas relações funcionais [...] chama Heidegger a “mundanidade do mundo”. [...]. A descrição da quotidianidade vulgar leva-nos a ver que o que é mais básico é um mundo de “significação”, no qual as coisas aparecem como *importantes* ou *significantes* em relação aos nossos assuntos práticos. Este mundo-vida significativo é inseparável da directividade futura do *Dasein*, o seu ser “no interesse de”, nas várias auto-interpretações e papéis recolhidos no “mundo-nós” público, para o qual é lançado.<sup>64</sup>

Da mesma forma “inessencial”, o *Dasein* é lançado em meio a entes percebidos apenas como meros objetos “dados”. Isto ocorre no interior de uma vontade de *apoderar*, de *sobrepujar* e *nivelar*<sup>65</sup>. Aqui, deve-se sempre andar em círculos ao redor daquilo que é mais próximo, ou seja, o *ser* – mais próximo, sobretudo, do próprio *Dasein*, que é o único ente a portar em sua essência mesma uma “compreensão”<sup>66</sup> de ser. “A presença [*Dasein*] sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser si mesma”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> GUIGNON, *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 30 et. seq.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008, cf. capítulo quatro, sobre o modo de ser impessoal.

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48 et. seq.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 48.

## 2.2.

### O problema da realidade

Em meio ao modo de ser inessencial, o ser recebe “o sentido de *realidade*: [...] a compreensão ontológica volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A *presença* [*Dasein*] é um real simplesmente dado.”<sup>68</sup> Heidegger desenvolve a fundo o problema da realidade em *Ser e Tempo*, problema esse que participa significativamente de suas reflexões acerca da obra de Nietzsche. A ordem do real indica uma ordem subjetiva mais aparente e imediata desse ser “simplesmente dado”: “os demais modos de ser determinam-se então de maneira negativa e privativa com referência à realidade.”<sup>69</sup> Analisar “o problema da realidade em suas condições e limites”<sup>70</sup> é de uma importância essencial, pois comprova o “nexo de fundamentação [do ser] com presença, mundo e manualidade”<sup>71</sup>. A realidade é o modo predominante onde o *Dasein* se insere. O ser é tomado como puro real já cognoscível.

Como não há uma metodologia pré-estabelecida para que se atinja uma determinada coisa, ou melhor, como o método é sempre dado, de antemão, pela coisa, o problema da realidade, em função do modo como se impõe no desenvolvimento da história da filosofia, deve-se atrelar, segundo Heidegger, inicialmente ao problema do “mundo externo”<sup>72</sup>. A primeira consequência a que se chega, a partir daí, é a da confusão entre realidade e mundo externo. O real, então, aparece como aquilo que é *dito como real* em consonância com o mundo externo ao qual a consciência *pensa*. pode alcançar por meio de um conhecimento imediato (o que Heidegger denomina, aqui, de conhecimento *intuitivo*<sup>73</sup>). Tal conhecimento torna-se a base privilegiada para a apreensão do ser, para a confirmação da realidade sobre a qual o *Dasein*, secundariamente, faz seus cálculos especulativos. A “presença” divide um objeto-mundo e um homem-sujeito. Na carência de uma unidade entre ambos, é que ela promove o apelo por um horizonte transcendental. Dessa forma: “[...] mescla-se à questão sobre o sentido da realidade a questão sobre a possível

<sup>68</sup> Ibid., p.269.

<sup>69</sup> Ibid., p.269.

<sup>70</sup> Ibid., p.270.

<sup>71</sup> Ibid., p.270.

<sup>72</sup> Ibid., p.270.

<sup>73</sup> Ibid., cf. p. 270.

‘com relação à consciência’<sup>74</sup>. Deve-se então esclarecer o que é *isto que deve ser transcendido*, e *isto que transcende*, para que se configure uma suficiente delimitação ontológica do problema da transcendência e da realidade.

À ordem do real assegurado e consistente, Heidegger opõe não uma exterioridade transcendental, mas uma *topologia do mundo*, sempre já no interior da abertura transcendental do ser, e não enquanto *um ente ainda a ser desbravado e dominado*. O mundo é o mundo da circunvisão da presença, contexto do *ser-em*: “A questão se o mundo é real e se o seu ser pode ser provado [...] mostra-se, pois, destituída de sentido.”<sup>75</sup> É “somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto.”<sup>76</sup>

O caráter velado de algo, portanto, já traduz um desvelamento que é, agora sim, a própria ordem transcendental do homem. O homem não transcende ao sacrificar virtuosamente a sua consciência, mas em direção ao ser e a sua própria compreensão histórica. Pode-se conceber e buscar algo que seja, dessa forma, incognoscível *com relação* a um determinado conhecimento – um conhecimento, por exemplo, científico – mas as ferramentas filosóficas não podem trabalhar sobre a formulação de um mundo ainda não existente, sobre a égide de um saber futuro que talvez pudesse se concretizar daqui a muitos anos: e é nisso que se diferencia a ciência. Quando esta se estrutura como visão de mundo e confirma o modo de ser da realidade, tanto o homem quanto o mundo, isto é, seu tempo presente, sua “presença”, são descartados em nome de um poder. “Coloca-se a questão da ‘realidade’ do ‘mundo externo’ sem se esclarecer previamente o *fenômeno do mundo*.”<sup>77</sup> O conceito de *ser-para-a-morte* de Heidegger significaria, em primeiro lugar, a consciência da finitude de sua base instrumental.

Kant forneceria a formulação central desse subjetivismo travestido de empirismo que toma o conhecimento pelo que ainda pode ser conhecido. Heidegger cita o filósofo para esclarecer tal ponto: “A simples consciência (*Bewusstsein*) de minha própria presença (*existentia*), determinada empiricamente, comprova a presença (*existentia*) dos objetos no espaço fora de mim.”<sup>78</sup> Nessa “pressa” ontológica, tem-se, aqui, a mesma lógica cartesiana de um sujeito que, esvaziado de sua

<sup>74</sup> Ibid., p.270

<sup>75</sup> Ibid., p.271

<sup>76</sup> Ibid., p.271

<sup>77</sup> Ibid., p.271

<sup>78</sup> Ibid., p.272

história, percebe, em primeiro plano, sua própria consciência. Trabalha-se aqui sobre uma ordem fundamentalmente *perceptiva* (intuitiva). “Mas mesmo que se visse [...] o nexa [kantiano] entre ‘dentro’ e ‘fora’ [...], ainda ruiria a possibilidade de se considerar como necessária e ainda ausente a prova da ‘presença (existência) das coisas fora de mim’”<sup>79</sup> O “escândalo da filosofia”, nas palavras de Kant, não está, assim, no fato desta comprovação do mundo externo ainda não ser aceita, mas sim “em *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*”<sup>80</sup>. Dessa forma, com o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente, formula-se a busca por um ente unívoco e sempre mais fundamental do que aquele que se tem à mão. A procura por um paradigma substitui ente por ente em um deslizamento infundo e serial. Mas a “presença” sempre é o que as provas ainda precisam demonstrar. Em última análise, a comprovação do mundo externo pela ciência moderna é baseada em uma “fé”; pior do que isso, mostra Heidegger, no “direito” a uma fé.

A filosofia moderna tenta se livrar do sentido dessa realidade, com a proposição de que ela se encontra ainda mais “disponível” do que anteriormente. É assim que, no segundo volume de *Nietzsche*, Heidegger vê a passagem de um mundo “científico” para um mundo “jornalístico”. A compreensão intuitiva, imediata, baseada em algum saber meditativo é substituída pela compreensão de um próprio saber imediato.

Entretanto, de acordo com as requisições e exigências da nossa era, a realização eficaz da historiologia passou da ciência específica para o jornalismo. O nome designa, compreendido de maneira correta e não depreciativa, o asseguramento e a instalação metafísicos da cotidianidade da era que se inicia, sob a forma da historiologia que trabalha de maneira maximamente rápida e confiável. Por meio dessa instalação, qualquer homem é servido com a objetividade respectivamente útil do dia. Essa objetividade contém ao mesmo tempo o reflexo da objetivação levada a termo do ente na totalidade.

Pois, com a metafísica da subjetividade que se consuma e que corresponde à mais extrema retratação da verdade do ser, porquanto a encobre até a irreconhecibilidade, começa a época da objetivação incondicionada e completa de tudo o que é.<sup>81</sup>

<sup>79</sup>Ibid., p.273 et. seq.

<sup>80</sup>Ibid., p. 274

<sup>81</sup>Id., *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 296.



A aposta de Heidegger em uma “futuridade” do ser, em uma época pós-esquecimento, contudo, entra, a nosso ver, em contradição com a demarcação do território de uma “inessencialidade” natural. A estruturação do ser em sua própria recusa, mas que deve ser ultrapassada como “história do fim” do pensamento ocidental, torna-se o espaço ainda vago onde qualquer enunciado, por mais totalitário que seja, pode instalar-se. Isto é, segundo pensamos, mesmo que a “recusa de sentido” estabelecida por Heidegger como inerente ao ser hipoteticamente seja também típica, então, a qualquer época e evento, as orientações do ser propostas por ele são bastante definitivas, em termos de uma “aposta” em seu sentido, o que acaba se refletindo, sim, em uma clarificação do ente. De outra forma, o advento do ser não poderia ser igualado ao advento do nazismo. O domínio do “ente” é secundário, justaposto ao âmbito fundamental do ser, mas acaba por traduzir, à posteriori, uma mesma esfera ontológica. Isto é, quando o nacional socialismo torna-se uma meta para o ser, transforma-se na própria base que permite pensá-lo. Da mesma forma ocorre com uma profusão necessária de outros entes (manifestos ou não) embutidos no sentido de sua própria filosofia. A transcendência ao ente é também uma isenção com relação à história, mas que não possibilita estancar seu curso. Transcrevemos um trecho de uma alocução de Heidegger em 1933, denominada *O estudante alemão como trabalhador*, como demonstração de parte dessa história.

A matrícula já não é agora a admissão num corpo estudantil que se encontra aí. Ela torna-se numa decisão. O exame, para o novo estudante, já não se situa no final dos seus anos de Universidade, mas no seu começo. E esta prova desafia-o, ou a mostrar que compreendeu o seu próprio *Dasein*, ou a ir perder-se no meio das representações e usos de um mundo em vias de soçobrar. [...]

Estudantes alemães! Decidiste-vos pela Universidade de Freiburg. Esta cidade, a sua região e o caráter do seu povo, é a Floresta Negra que os domina e que rege a tonalidade que não cessa de os atravessar. Mas também ela, sob a autoridade da nova realidade alemã, viu a sua essência mudar para o estudante alemão. [...].

Comprometo-me em vosso nome com a vontade e a obra do nosso Führer Adolf Hitler. Ligo-vos à lei de existência dos novos estudantes alemães. Reclamo de vós disciplina e

seriedade, bem como firmeza, sobretudo para convosco. Peço-vos que tenhais espírito de sacrifício e que sejais exemplos de conduta perante todos os nossos compatriotas.<sup>82</sup>

Keljko Loparic, segundo pensamos, ilustra em seu pequeno livro, o perigo de atribuir uma dimensão libertária a um dessituamento histórico:

Heidegger não é um filósofo qualquer. No sentido estrito, ele talvez nem seja um filósofo. Tradicionalmente, os filósofos ocupam-se de certas “coisas”, tais como o mundo, a liberdade, Deus ou o Absoluto. Heidegger propunha-se a pensar o ser, que não é coisa alguma, embora não seja um nada puro e simples. E o que procurava compreender do ser era o seu sentido – algo que nunca poderá tornar-se uma evidência segura, embora seja o contrário de uma noite de trevas. Quanto à sua biografia, dificilmente pode ser escrita simplesmente narrando fatos objetivos.<sup>83</sup>

Mas nos perguntamos onde encontrar os sentidos de nossas noites claras ou escuras senão, primeiramente, nas coisas. A tentativa inicial de Heidegger é partir primeiramente delas; são nas coisas onde se deslumbram os primeiros aspectos do ser. Para além disto, cada coisa, cada pensamento, sinaliza um ente. Existe uma *fisicalidade do ser*, para nos lembrarmos de uma certa topologia traçada por Carneiro Leão<sup>84</sup>. Uma materialidade, porém, que não se encontra “em parte alguma, nem no sujeito, nem no objeto, nem dentro nem fora [...]”<sup>85</sup>, que não é a própria matéria viva, onde “estão todas as coisas”<sup>86</sup>. Isto é, a coisa é, de alguma forma, deixada aqui de lado. O ser de um ente torna-se, por assim dizer, “igual” a um ente apenas quando este se desvela em seu Destino Histórico<sup>87</sup>. A um só tempo, contudo, a partir da própria estrutura do ser, ele se manifesta para além do ente. O ente também sempre se nega e se desertifica, à beira da confusão entre verdade e não-verdade. Mesmo ao resplandecer em seu sentido, ele se retira,

<sup>82</sup> HEIDEGGER, *Escritos políticos 1933-1996*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 127.

<sup>83</sup> LOPARIC, Zeljko, *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990, p.7.

<sup>84</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro, *Heidegger e a modernidade. A correlação de Sujeito e Objeto. In. Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

<sup>85</sup> Ibid., p.15

<sup>86</sup> Ibid., p.15

<sup>87</sup> Ibid., cf. p.19

para o aparecimento do ser. Pois, aqui, o estágio mais profundo ao qual o humano chega, não é ao ente, mas ao significado mesmo do ser, o que traduz a briga entre clareira e velamento.

Talvez, porém, isto seja pouco para se pensar uma coisa. Mantém-se no solo do discurso sobre a coisa e não a protege. Porque ela é delegada imediatamente à responsabilidade total por sua essência, por mais que, para Heidegger, a essência seja sua liberdade e *determinada por seu existir*. Mas o ser não deixa de instaurar, aqui, justamente uma “igualdade” com *uma* coisa, de se tornar uma coisa, precisamente através da necessidade de sua diferenciação.

## 2.3

### O projeto do niilismo. O niilismo como verdade (e como não-verdade).

Segundo Heidegger, a gênese do termo “niilismo” pode ser encontrada em uma troca de correspondências entre Fr. H. Jacobi e Fichte<sup>88</sup>, no século XIX. Fichte menciona-o no sentido de uma “negação do real”, inevitável no quadro do idealismo alemão. Com esse mesmo emprego, a palavra começa a se difundir, mas, na maioria das vezes, sem um caráter substancial, apenas para ilustrar esse reducionismo irrealista. Turgueniev, no livro *Pais e Filhos*, retoma-a, dessa vez, com o sentido de uma nadificação. Niilismo, seguindo a tendência cética da época, seria o que não participa de um universo fenomênico e que, dessa forma, não seria “nada”<sup>89</sup>. Dostoiévski, por sua vez, em um prefácio sobre Puschkin, não se refere ao termo, mas disserta longamente sobre “o homem negativo russo”<sup>90</sup> que padece e se ressentido de um afastamento inevitável com sua terra e povo. Esse significado se aproxima mais de uma noção atual de niilismo.

Nietzsche, contudo, concede ao niilismo seu sentido mais definitivo, como conceito da história da filosofia, um “movimento histórico”<sup>91</sup> do ocidente e caracterizado, além disso, por uma decadência que, na modernidade, reflete-se por sua sentença: “Deus está morto”<sup>92</sup>. Nietzsche, aqui, se refere a um Deus cristão, mas cujo sentido é alargado para um universo “supra-sensível em geral”<sup>93</sup>, para um universo de definição da totalidade do ente<sup>94</sup>, o que se lança como a base da metafísica, com todas as “normas, “princípios” e “valores”<sup>95</sup> que necessita circunscrever. Sua história, a história da metafísica, como “história do próprio ente”<sup>96</sup>, traduz, então, a história do ente *e não do ser*, o qual, contudo, confere a ela possibilidade de existir. A partir da visão nietzschiana, quando Deus, então, morre essa história “termina”, a metafísica perde seus valores mais arraigados. O próprio “en-

<sup>88</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.20.

<sup>89</sup> Ibid., p.20.

<sup>90</sup> Ibid., p.21.

<sup>91</sup> Ibid., p.21.

<sup>92</sup> Ibid., p.21.

<sup>93</sup> Ibid., p.22.

<sup>94</sup> Ibid., p.22.

<sup>95</sup> Ibid., p.22.

<sup>96</sup> Ibid., p.22.

te”, assim, perde sua razão de ser, não sobrando mais quaisquer “perspectivas para a história humana”<sup>97</sup>.

Heidegger, todavia, considera a morte de Deus uma continuidade para a metafísica. O fato de a metafísica perder seus valores não poderia significar seu fim, já que ela não se define por meio de um solo valorativo, o que segue a concepção de Nietzsche de que o ser é apenas um valor, mas pela entificação do ser mais próprio. A necessidade da inscrição de um “término” participa de um momento onde, ao contrário, a metafísica nunca teve mais força, justamente porque sem a inscrição de um universo suprassensível, ela se torna pura entificação do ser. Se algo como o ser não existe, falar do niilismo é falar de uma ausência de sentido que advém estritamente de um sentido do ente e atribuído pelo homem. Assim sendo, a verdade da metafísica, isto é, uma verdade do ente, se torna a única possível de existir. Isto significa dizer que a verdade acaba por ser o mesmo do que ela enuncia. Os “projetos realizados [...] se mantêm nos limites daquilo que eles mesmos enunciam. [...] esquecemos o quão incontornavelmente suas declarações falam a partir de um pano de fundo do qual [...] elas provêm [...]”<sup>98</sup>.

O niilismo preconizado por Nietzsche, isto é, a história do valor ou da desvalorização do ente, transforma-se, assim, ele mesmo, na verdade metafísica por excelência. Como aponta Heidegger: “O niilismo é a verdade que se torna dominante, a verdade quanto ao fato de todas as metas para o ente até aqui terem se tornado caducas”<sup>99</sup>. Falar do fim da metafísica como o fim do sentido do ocidente é defini-la como o próprio sentido. “O nome ‘niilismo’ perde, com isso, a sua própria significação meramente niilista, na qual ele designava uma aniquilação [...]”<sup>100</sup>. Ele se torna, mesmo, o “único sentido”<sup>101</sup>.

É por isso que o fim dos paradigmas da metafísica não significa que o sentido por trás deles tenha se modificado. Os paradigmas apenas perdem seu posicionamento no modo de uma “*transvaloração*”, ou seja, (re)surgem de uma forma diversa, em nome da criação de outros valores, para os quais o niilismo aparece como ponte. “A ‘transvaloração dos valores até aqui’ é, em primeiro lugar, uma transformação da valoração até aqui e a ‘criação seletiva’ de uma nova necessida-

<sup>97</sup> Ibid., p.23.

<sup>98</sup> Ibid., p.2.

<sup>99</sup> Ibid., p.23.

<sup>100</sup> Ibid., p.23.

<sup>101</sup> Ibid., p.12.

de valorativa”<sup>102</sup>. Nesse âmbito, o niilismo mesmo torna-se um valor de *passagem*, visualizando sua própria destituição, uma “consumação” refletida na consumação da metafísica. Nas palavras de Heidegger: “Com a transformação da ligação até aqui com os valores diretrizes, porém, o niilismo também se consoma para a tarefa livre e autêntica de uma *nova* valoração.”<sup>103</sup> É nesse sentido que Nietzsche considera sua própria filosofia “como o ‘contramovimento’ em relação a toda a metafísica até aqui.”<sup>104</sup> Para Heidegger, no entanto, antes do ressurgimento de novos valores, o acabamento do niilismo traz a chance de fazer ressurgir o ser, o que, sob a ótica da transvaloração configura o valor central a ser transvalorado. Mas o “sem-sentido”<sup>105</sup>, respaldado nessa ausência do ser, traduz, sobretudo, “o sem-verdade (clareira) do ser.”<sup>106</sup> Assim, “toda a possibilidade de um tal projeto [a saber, do projeto da verdade] fracassa”<sup>107</sup>. O fato do niilismo ser “conceito do pensamento da história” dá início a uma “era da *ausência de sentido consumada*”<sup>108</sup>, ao pensamento moderno.

A transvaloração de todos os valores até aqui e o niilismo são dois dos títulos que Heidegger denomina como centrais do que seria o conjunto da metafísica de Nietzsche. Lembramos que os novos valores que passam a existir não significam simplesmente uma “nova forma” de ver um passado já preexistente, mas uma *tipologia* do passado se desloca, em nome do futuro. Toda uma cadeia de fatos, que teria sido a que levou um dia o ente a ser valorizado e, agora, desvalorizado, é criada. O arco da interpretação valorativa vai do projeto moderno até a antiguidade mais remota, onde ambos acabam por configurar um mesmo solo. Essa “reconversão”, como chama Heidegger, não é imanente à essência da história, tal como ele a elabora, mas ocorre “desvirtuadamente” e de modo muito peculiar às narrativas modernas. É apenas por isso que ele pode dizer que a “transvaloração dos valores até aqui” é, em primeiro lugar, uma *transformação* da valoração”<sup>109</sup> (grifo nosso). O pensar reconvertido da história baseia-se em um “desenraizamento das necessidades até aqui”<sup>110</sup>, o que significa, em primeiro lugar, de

---

<sup>102</sup> Ibid., p.24.

<sup>103</sup> Ibid., p.23.

<sup>104</sup> Ibid., p.23.

<sup>105</sup> Ibid., p.12.

<sup>106</sup> Ibid., p.12.

<sup>107</sup> Ibid., p.12.

<sup>108</sup> Ibid., p.12.

<sup>109</sup> Ibid., p.24.

<sup>110</sup> Ibid., p.24.

todo um universo suprassensível que é arbitrariamente levado à cabo, mas, sobretudo, um desenraizamento do ser.

Nietzsche adquire a “posição fundamental”<sup>111</sup> de um reconstrutor máximo da história, não só no sentido do desenraizamento, mas enquanto o traz à luz. Nesta luz, por meio de sua nadificação, com a primazia do ente, o ser torna a aparecer. Se ele é concebido como valor, ao mesmo tempo, o emprego do termo “nada” ocorre apenas “quando uma coisa desejada [...], requisitada, esperada *não* está presente, não *é*”<sup>112</sup>, continuando a ser, portanto, uma manifestação do *ser*.

À essência do niilismo deve pertencer uma negação total de seu sentido, visto que só pode existir ao refutar o posicionamento de que há, em si, ou de forma geral, *qualquer sentido*. Coloca-se, assim, “em uma resistência extrema ao conhecimento de sua essência mais interior”<sup>113</sup>, essência esta que se circunscreve como sendo *nada*: “[...] o *nihil* [...] – como o véu da verdade do ser do ente.”<sup>114</sup>. Ao ser, o niilismo torna-se também “isento da necessidade de pensar”<sup>115</sup>. Com isso, ele não se abstém, mas afirma sua nova constituição, ainda no interior da metafísica.

O nada não tem em vista aqui uma negação particular de um ente singular, mas a negação incondicionada e completa de todo ente, do ente na totalidade. No entanto, como ‘negação’ de ‘tudo o que é objetivo’, o nada não ‘é’ mais, por sua vez, nenhum objeto possível. O discurso sobre o nada e a reflexão sobre o nada se mostram como um propósito ‘*desprovido de objeto*’, como um jogo de palavras vazio, uma brincadeira que, além disso, parece não notar que dá constantemente a própria cara a tapa, uma vez que sempre precisa dizer o que constitui o nada: o nada é desse ou daquele modo. Mesmo quando dizemos: o nada não “*é*” nada, dizemos desse aparentemente um “*é*” e o transformamos em um ente, nós lhe atribuímos aquilo que deve ser recusado a ele.”<sup>116</sup>

Ao pensar na positividade do niilismo não podemos nos esquecer, todavia, de seu peso nulificante, da ausência de sentido que, de fato, pressupõe ao postulá-

<sup>111</sup> Ibid., cf. p. 24.

<sup>112</sup> Ibid., p.35.

<sup>113</sup> Ibid., p.29 et. seq.

<sup>114</sup> Ibid., p.30.

<sup>115</sup> Ibid., p.30.

<sup>116</sup> Ibid., p.36.

la. Uma das coisas que tal positividade demonstra é que na modernidade se torna imperativo *pensar o próprio nada*. Para Heidegger, isso significa pensar o ente *e mais nada*. Aquilo que conta agora é a incondicionalidade do ente.

Se uma tal transvaloração de todos os valores até aqui não deve ser apenas realizada, mas também fundada, então carece-se para tanto de um “novo princípio”, isto é, do estabelecimento daquilo a partir do que o ente na totalidade pode ser normativamente determinado de maneira nova. No entanto, se essa interpretação do ente na totalidade não deve acontecer a partir de um supra-sensível estabelecido anteriormente ‘sobre’ ele, então os novos valores e seus critérios de medida só podem ser criados a partir do próprio ente.<sup>117</sup>

A incondicionabilidade do ente funda-se, portanto, no valor, que permite, agora, ao ser, tal como a metafísica o concebe, retornar ao seu solo originário. O ente aparece não mais enquanto ser, mas como ele próprio. Este próprio não é o próprio que fala a partir de uma voz autêntica, não indica a *essência mais própria*, mas é o próprio que se une em uma identidade, no interior do discurso articulado pela metafísica e, porém, com a incongruência fundamental de se manifestar desprovido de ser.

O passado essencial é a liberação em sua essência do que só aparentemente passou, a tradução sobretudo do início [...]. O passado *essencializante*, a entidade a cada vez projetada [...], domina tudo o que é considerado como presente e, por força de sua efetividade, com realmente efetivo.<sup>118</sup>

Quando o “passado essencializante” ressaí como *entidade* a metafísica se *consuma*. O fato do não-sentido, do niilismo, realizar sua tarefa histórica e se esgotar para a criação de um novo início, só acontece porque a própria metafísica entra na fase de sua consumação. Os títulos “centrais” com os quais Heidegger caracteriza a filosofia de Nietzsche remontam ao seu projeto de origem, e adquirem um acabamento concomitante. Vimos, através de um outro âmbito, como o

<sup>117</sup> Ibid., p. 24.

<sup>118</sup> Ibid., p. 2 et. seq.



esvaziamento de sentido do ente faz parte de uma *fé*, ou do *direito a uma fé*, que busca sempre um ente mais fundamental. A história da metafísica é a história dessa nadificação sistemática, da implantação do não-sentido. A consumação que aqui se impõe não significa, então, uma interrupção, mas uma “última palavra”<sup>119</sup>, que faz ressair com mais força a plenitude da essência.

A filosofia de Nietzsche, como a porta voz da consumação da metafísica, não reflete um mundo “pós metafísica”, mas toda ela significa a instituição de uma “interpretação da entidade do ente na totalidade”<sup>120</sup>, isto é, um “projeto” metafísico do ente. Novos caminhos que se instituem para além desse estão todos colapsados – o próprio sentido entrou em colapso. Conforme pensa Heidegger, a única via alternativa é uma via da *relembração* do ser, possibilitada pelo desvelamento da origem da metafísica e de seus questionamentos essenciais – o ser é o impulso constante que se esconde por trás do impulso por dominar o ente.

Em termos históricos, um tal preenchimento [da essência da modernidade como entidade] é, de maneira velada e contra a sua aparência pública, a necessidade constitutiva da transição que assume tudo aquilo que foi essencialmente a prepara o porvir, uma transição para o caminho da guarda da verdade do ser.<sup>121</sup>

Isso não significa a demarcação de dois tempos distintos, a idealização de um tempo futuro. Um desvelamento porvir do ser só pode ser imanente ao próprio ser, que diz respeito sempre a um agora. Tal porvir, contudo, está no interior de uma “preparação”. A época da consumação é a época de uma encruzilhada, que depende, então, de uma escuta maior ou menor à “guarda” do ser.

A participação, no entanto, da não-verdade, do não-ser, na essência do ser, acaba por tornar essa dúvida quanto ao estabelecimento de uma época que remonta às suas origens mais próprias de “desencobrimento” inevitavelmente arbitrária, e, como já expusemos, não traduzível ao ente. Se Heidegger consegue retirar a

---

<sup>119</sup> Ibid., p.3.

<sup>120</sup> Ibid., p.1.

<sup>121</sup> Ibid., p.3.

filosofia da academia, como mostra Hannah Arendt<sup>122</sup>, ele não afasta um reducionismo acadêmico do pensamento filosófico.

Heidegger fala sobre tais questões à revista *Der Spiegel*<sup>123</sup>, quando diz não poder “traduzir seu método” para a “realidade”<sup>124</sup>. Além disso, o “afinar-se” para a “voz” do ser é um privilégio de poucos, não apenas no sentido daqueles mais preparados para essa escuta, como tenta provar Heidegger, mas no âmbito dos que detém, *à priori*, os *atributos* necessários para ela, como, por exemplo, o povo alemão com relação ao restante das nações. Se, portanto, lemos em uma passagem do texto *A caminho da linguagem*<sup>125</sup> que “a fala cotidiana [...] consiste num poema esquecido e desgastado que quase não mais ressoa”<sup>126</sup>, o cotidiano, aqui, não indica uma poesia que por si só é perdida, mas, ao contrário, um manifesto prosaísmo vulgar sobre o qual apenas alguns poucos fazem o esforço alquímico de transformar em Poesia e Destino. Ao homem é imperativo o trabalho, assim, não tanto de “escutar” o que alguma realidade – o constructo de uma realidade – tem a dizer, mas adequar-se a uma tarefa que já o atravessa. O aspecto destrutivo dessa tarefa, isto é, toda negatividade que essa tarefa pressupõe, fala do niilismo da própria filosofia de Heidegger.

Transcrevemos, aqui, dois trechos de sua entrevista concedida à *Der Spiegel*.

*Spiegel*: Há mais ou menos dois anos, numa conversa com um monge budista, o Sr. falava de um “método inteiramente novo de pensar” e dizia: este novo método de pensar, “de início só pode ser seguido por poucas pessoas”. Será que com isso o Sr. queria afirmar que somente muito poucas pessoas podem ter as concepções que, em sua opinião, são possíveis e necessárias?

*Heidegger*: “Ter”, no sentido todo originário de poderem, de alguma maneira, dizê-las.

*Spiegel*: Muito bem, mas mesmo neste diálogo com o budista o Sr. não expôs com clareza como este novo método de pensar se traduz para a realidade.

*Heidegger*: Mas isso eu também não posso esclarecer. Não sei nada como esse pensamento “produz efeito”. Pode também ser que hoje o caminho para pensar passe pelo e para o

<sup>122</sup> Cf. ARENDT, Hanna, *Martin Heidegger faz 80 anos. In. Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>123</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro et. al., *Heidegger e a Política. In. Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

<sup>124</sup> Ibid., p. 83.

<sup>125</sup> Ibid., p. 83 et. seq.

<sup>126</sup> HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 24.

silêncio, a fim de preservar o pensamento de liquidar-se dentro de um ano. Pode ser também que leve 300 anos para “agir”.

*Spiegel:* Nós entendemos muito bem! Mas visto que em 300 anos já não estaremos vivos e á aqui e agora que vivemos, não nos é permitido silenciar. [...] E esperamos ajuda do filósofo, embora uma ajuda mediata, uma ajuda por vias indiretas. E eis que agora acabamos de ouvir: eu não os posso ajudar!

*Heidegger:* Na verdade, não posso mesmo!

*Spiegel:* É um desestímulo para quem não é filósofo.

[...]

*Spiegel:* O Sr. atribui aos alemães uma missão especial?

*Heidegger:* Sim, no sentido de um diálogo com Höelderlin.

*Spiegel:* O Sr. acredita que os alemães possuam uma qualidade especial para esta mudança?

*Heidegger:* Penso no parentesco especial e interno da língua alemã com a língua e o pensamento dos gregos. É o que hoje sempre de novo me confirmam os franceses. Quando começam a pensar, falam alemão, afirmam que não o conseguiriam com o francês.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro et. al., *Heidegger e a Política. In. Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977, p. 83 et. seq.

### 3.

## Vontade de poder e eterno retorno do mesmo

### 3.1.

#### A vontade como essência, a essência da vontade

Se a ideia do valor constitui a base sobre a qual o niilismo se funda, o valor predominante, essencial para a existência do próprio niilismo, se expressa como *vontade de poder*. O conceito nietzschiano torna-se o ser da época moderna, não no sentido de que o ser, em seu sentido mais próprio, adquire um valor, mas porque ele é o próprio valor. Trata-se de um pensamento desenvolvido a partir do ente e para o ente.

Se a fundação da verdade sobre o ente na totalidade constitui a essência da metafísica, então a transvaloração de todos os valores enquanto fundação do princípio de uma nova instauração de valores é em si mesma metafísica. Nietzsche reconhece e coloca como o caráter fundamental do ente na totalidade aquilo que ele denomina “vontade de poder”.<sup>128</sup>

A totalização do ente, indica, agora, uma essência marcadamente *quantitativa*. A vontade de poder constitui-se como a própria “essência do poder”<sup>129</sup> e, conseqüentemente, como “*mais de poder*”<sup>130</sup>. O ente não quer mais *nada* além de si mesmo, como um poder sempre aumentado.

No momento em que o poder permanece parado em um nível de poder, ele já se tornou impotência. ‘Vontade de poder’ nunca significa primeiramente um desejo e uma aspiração ‘românticos’ oriundos daquilo que ainda não possui poder por uma tomada de poder. Ao contrário, ‘vontade de poder’ significa: o apoderar-se do poder para sua própria superpotencialização.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.25

<sup>129</sup> Ibid., p. 25.

<sup>130</sup> Ibid., p. 25.

<sup>131</sup> Ibid., p. 25.

O poder acontece como condição de possibilidades para a “transvaloração”, “[...] decide sozinho quanto à justificação possível de uma instauração de valores”<sup>132</sup>, isto é, de uma nova meta para o poder. A fim de manter esse *quantum*, a vontade torna-se um “cálculo”, uma “escala numérica”<sup>133</sup> e “de medida”<sup>134</sup>

Isto não significa que as oposições tradicionais que sustentam a metafísica, como a oposição entre sensível e inteligível, nomos e *physis* e etc., onde um âmbito quantitativo também se contrapõe a um qualitativo, deixem de existir, mas, antes, que o inteligível se transforma no sensível e o qualitativo em uma *quantidade*, mesmo que as dicotomias ainda sejam determinadas, ao mesmo tempo, em respectivos espaços totalmente distintos (isto é, o sentido do inteligível, do qualitativo são modificados, e assim por diante). Nas palavras de Heidegger: “o valor é a tradução da essencialidade da essência (isto é, da entidade) no elemento calculável.”<sup>135</sup> A vontade de poder deve ser constituída, assim, por uma “*maleabilidade*”<sup>136</sup>, isto é, jamais definir um campo inteligível absoluto, mas ser referida a um outro que sempre o ultrapasse, instalando, contudo, novamente o *mesmo* valor. Nesse sentido, a vontade tem uma “essência complexa”<sup>137</sup>. Heidegger fala também em uma “constância relativa”<sup>138</sup>. Há um “para si”<sup>139</sup> e um “para-além-de-si”<sup>140</sup> concomitantes no interior da vontade. A preparação de uma dominação *incondicionada* acontece no mesmo lugar onde é lançado um olhar *perspectivo*, onde se inicia um modo de ver *relativista* da história. O aspecto quantitativo do valor confere à vontade o “ponto de vista” aberto e monumental, mas cuja elevação se funda no “olhar” sempre voltado para o “mais-poder”<sup>141</sup>. A filosofia torna-se *permeável*, ela tem uma *abertura às “coisas”*, não é mais simplesmente *coisa do pensamento*<sup>142</sup>, como mostra Hanna Arendt.

<sup>132</sup> Ibid., p. 25 et. seq.

<sup>133</sup> Ibid., cf. p.74.

<sup>134</sup> Ibid., cf. p.74

<sup>135</sup> Ibid., p.14.

<sup>136</sup> Ibid., p.13

<sup>137</sup> Ibid., p.77.

<sup>138</sup> Ibid., p.78.

<sup>139</sup> Ibid., p.76

<sup>140</sup> Ibid., p.76

<sup>141</sup> Ibid., p.76

<sup>142</sup> Cf. ARENDT, Hanna, *Martin Heidegger faz 80 anos. In. Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

No livro *Homens em tempos sombrios*, na parte dedicada à Heidegger, Hanna Arendt fala do caráter inusitado do grande número de pessoas que começa a se aproximar, naquela época, por volta de 1919 (bem antes, portanto, da publicação de *Ser e Tempo*) da filosofia de Heidegger. Ela escreve: “não existia nada em que sua fama pudesse se apoiar, nenhum texto e apenas notas de cursos, que circulavam de mão em mão”<sup>143</sup>. Em seguida, atribui essa “merecida” fama a algo que dizia ser bastante inabitual para a época que era, então, o “fato [de Heidegger] saber distinguir entre um objeto de erudição e uma coisa pensada”<sup>144</sup>.

Hoje em dia, o desejo de se postar fora de uma lógica acadêmica é algo que se tornou uma máxima, mesmo de forma velada. Todavia, em primeiro lugar, teríamos que nos perguntar que motivações se postam por trás de tais discursos, no sentido de que se saiba com o que se está rompendo. No caso de Heidegger, seria o caso de indagar quais os significantes que efetivamente rodeiam seu pensamento que se quer, para além da academia, ir em direção às coisas mesmo.

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 221.

<sup>144</sup> Ibid., p. 222.

### 3.2.

#### A vontade liga-se ao homem

A concepção da entidade do ente como vontade de poder pressupõe também uma interpretação da “entidade enquanto subjetividade”<sup>145</sup>. Ambas as visões, conforme este trabalho vem remarcando, pertencem à origem da metafísica no mundo grego. Descartes sinaliza um dos passos fundamentais deste “resgate” quando desenvolve uma filosofia centrada na consciência do sujeito. Há, dessa forma, uma concretização do antigo sentido do *subiectum* (sujeito). “Sub-iectum é a tradução e interpretação latinas do termo grego ὑποκείμενον, e significa aquilo que subjaz.”<sup>146</sup>. Antes da metafísica cartesiana, todo ente é visto como um *subiectum*. “Sujeitos – algo que se acha aí defronte por si mesmo – são as pedras, as plantas e os animais não menos do que os homens”<sup>147</sup>. Com o *cogito* de Descartes, *subiectum* passa a traduzir o próprio “‘eu’ humano [...] de maneira predominante”<sup>148</sup>; o *subiectum*, o sujeito, passa a denominar somente o *homem*.

O homem é o fundamento insigne que se encontra na base de toda re-presentação do ente e de sua verdade [...]. O homem é *subiectum* nesse sentido insigne. O nome e o conceito de ‘sujeito’ passam agora para a nova significação e se transformam no nome próprio e no termo essencial para o homem. Isso significa: todos os entes não humanos transformam-se em *objeto* para este sujeito.<sup>149</sup>

A vontade de poder existe somente na medida em que configura uma perspectiva do sujeito humano, ponto de vista que ao determinar, de forma extrínseca a si próprio, o significado total do “ente e a sua verdade”, adquire um “sentido da representatividade”<sup>150</sup>. Isto não quer dizer que os entes perdem seu caráter de objetividade frente a um mundo criado pela ilusão de uma consciência, em contraste a

<sup>145</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.179.

<sup>146</sup> Ibid., p. 104.

<sup>147</sup> Ibid., p. 105.

<sup>148</sup> Ibid., p. 104.

<sup>149</sup> Ibid., p. 125.

<sup>150</sup> Ibid., p.126.

um outro “verídico”, mas que o objeto central, enquanto sujeito insigne, passa a ser o homem. Os campos tradicionalmente ditos como os do objeto e do sujeito tronam-se cada vez mais próximos, acabando por funcionar, em sua essência, como um mesmo. O sujeito é objeto para ele mesmo. Heidegger escreve: “todo *ego cogito* é *cogito* me *cogitare*; todo ‘eu represento’ ao mesmo tempo ‘me’ representa, a mim, aquele que representa.”<sup>151</sup> Trata-se de um “representar-se”<sup>152</sup> contínuo.

O posicionamento do ente como subjetividade, adquire, assim, o estatuto de uma *certeza*. Na sentença *ego cogito (ergo) sum* (penso logo existo), Heidegger chama atenção para o fato de que o “pensar”, aqui, é o mesmo do que um “apossar-se”, do que um “apoderar-se”<sup>153</sup> – algo que se refere à certeza e, como veremos mais aprofundadamente, traduz, na leitura de Heidegger da filosofia cartesiana, a *essência da verdade*. “O fundamento da verdade é o re-presentar, isto é, o ‘pensar’ no sentido do *ego cogito*, ou seja, do *cogito me cogitare*. A verdade enquanto representatividade do objeto, a objetividade, possui o seu fundamento na subjetividade.”<sup>154</sup> Logo depois Heidegger infere: “o próprio representar é a essência do ser”<sup>155</sup>.

Kant, mais tarde, aprofunda um passo com relação à Descartes quando o ser passa a ser concebido como condição de possibilidade e começa a entrar, então, para a esfera dos valores<sup>156</sup> (lembramos que a essência do valor reside em ser uma *condição*). Ao invés da certeza do objeto no sentido do sujeito, o sujeito deve representar as faculdades mais “corretas” e ainda mais “asseguradas”, mais “subjetivas”, para entrar na zona obscura de um ser do qual não pode ter conhecimento. Com o pensamento de Nietzsche, a esfera representativa passa a significar de uma vez por todas *metafísica dos valores*. Ao longo da história da metafísica, perde-se progressivamente uma segurança com relação ao objeto, como indicativo do ser, que, na realidade, traduz um acréscimo de segurança, quando o ser transforma-se em “subjetividade”. Temos que enfatizar que essa mudança fala de algo que ao mesmo tempo sempre esteve lá, isto é, trata-se sempre para Heidegger de uma “consumação”.

<sup>151</sup> Ibid., p.113.

<sup>152</sup> Ibid., p.113.

<sup>153</sup> Ibid., p.112.

<sup>154</sup> Ibid., p.175.

<sup>155</sup> Ibid., p.175.

<sup>156</sup> Ibid., cf. 175.



O pensar metafísico estabelecido em termos de valores, isto é, a interpretação do ser como condição de possibilidade, é preparado por diversos níveis em seus traços essenciais: por meio do começo da metafísica em Platão (οὐσία como ἰδέα, ἰδέα como οὐσία), por meio da transformação em Descartes (idéa como *perceptio*) e por meio de Kant (ser como condição de possibilidade da objetividade dos objetos).<sup>157</sup>

Nietzsche confere a tal “condicionamento”, pois, seu caráter substancial definitivo, quando a essência do valor passa a se constituir definitivamente enquanto condição<sup>158</sup>. O cálculo do valor não aparece mais como condição “para alguma” coisa extrínseca a ele, o que configuraria, então, o fundamento do valor, mas “com base” no ser como vontade de poder. Isto é, não se trata da condição de valor de um objeto que vale tal ou tal preço, mas da condição da própria vontade subjetiva. Heidegger escreve: “contar *com base em* algo [é também]: ‘contar com base em um homem, estar seguro de sua postura e prontidão’”<sup>159</sup>. O que está em jogo é esta “segurança”. Deste modo, o re-presentar do homem e para o homem como condição de valores assume um valor *incondicionado*.

É apenas quando o caráter fundamental do ente passa a se mostrar como dotado de uma tal essência [o re-presentar do ente que se coloca incondicionalmente sobre si mesmo e tem de estipular para si todas as condições do ser] que esse caráter mesmo exige o cálculo e a avaliação como uma necessidade essencial do ser do ente. Isso acontece lá onde o caráter fundamental do ente se manifesta como vontade de poder.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Ibid., p.175.

<sup>158</sup> Ibid., p.176.

<sup>159</sup> Ibid., p.176.

<sup>160</sup> Ibid., p.177.

### 3.3.

#### O eterno retorno do mesmo é “vontade”

A vontade de poder se ampara em um outro conceito fundamental de Nietzsche: Heidegger chama-o de *eterno retorno do mesmo* (ao invés, então, de simplesmente “eterno retorno”, como aparece predominantemente na obra de Nietzsche). O eterno retorno traz a vontade como a “posição final histórica insigne da metafísica ocidental”<sup>161</sup>. A imbricação entre ambos os conceitos faz parte de um ponto culminante da filosofia nietzschiana e remonta ao passado do ocidente, trazendo à tona a forma como foram desenvolvidas as dicotomias clássicas do pensamento.

Mas essa “unidade essencial”<sup>162</sup> diferencia-se das correntes metafísicas tradicionais no sentido de que, ao negar todo âmbito do ser, não assume algum espaço diferencial. Pretensamente não há uma divisão, pois, entre o ente e o ser. Trata-se de uma unidade que permanece *impensada*.

Se a vontade de poder consiste no próprio o ser, o eterno retorno do mesmo traduz o *dever*. Este, todavia, se manifesta através de um “asseguramento”. Heidegger divide o conceito em dois momentos: o “‘retorno’ pensa a transformação do que vem a ser em algo permanente para o asseguramento do *dever* do que vem a ser na *duração de seu dever*”<sup>163</sup>. O “eterno”, enquanto isso, eleva “a transformação dessa constância em algo permanente no sentido da circulação que volta a si e segue em direção a si”<sup>164</sup>, isto é, assegura o “retorno” como o que retorna sempre a si mesmo: trata-se de uma “presença una do repetir-se do idêntico”<sup>165</sup>

Segundo Heidegger, o conceito nietzschiano do eterno retorno do mesmo *antecipa materialmente*<sup>166</sup> o conceito da vontade de poder, para além do fato de ter sido criado efetivamente antes deste último. Isto porque prepara um solo temporal para a vontade, seja no sentido de um pressuposto conceitual, seja no sentido da abertura de um campo histórico, “em termos de fim da história”<sup>167</sup>. O eterno

<sup>161</sup> Ibid., p.2.

<sup>162</sup> Ibid., p.3.

<sup>163</sup> Ibid., p.4.

<sup>164</sup> Ibid., p.4.

<sup>165</sup> Ibid., p.4.

<sup>166</sup> Ibid., p.4.

<sup>167</sup> Ibid., p.3.

retorno do mesmo torna a vontade um devir histórico, e assegura-a indefinidamente. Ele também faz a vontade não aparecer em um sentido essencial. O ser precisou, desde a filosofia grega, distinguir-se do devir. Agora, o pensamento moderno tenta disfarçar este apartamento<sup>168</sup>, na medida de um privilégio do devir. Na declaração do fim das dicotomias antigas, contudo, o ser e o devir vêm à tona ainda com mais força. Mas suas essências imbricam-se em uma co-dependência fundante, em uma *mesmidade* que remonta à origem.

A essa superação da metafísica, isto é, a essa transformação na última figura possível [do ser], também precisa corresponder mesmo o afastamento da diferença aí *permanentemente impensada* entre o-que-é [isto é, o mesmo que a vontade de poder] e o fato-de-ser [o mesmo que o eterno retorno do mesmo]. O o-que-é (vontade de poder) não é nenhum em si ao qual o “fato-de-ser” vez por outra convém. Como essência, o o-que-é é a condição da vitalidade da vida (valor), e, nesse condicionamento, ao mesmo tempo o único “quod” [fato-de-ser] propriamente dito do vivente, o que significa aqui do ente na totalidade.<sup>169</sup>

Enquanto “o-que-é” e como *quididade* (para nos mantermos junto à palavra latina usada por Heidegger, que traduz o termo essência. Heidegger enfatiza que a passagem da filosofia grega para a escolástica latina indica uma das grandes potencializações da metafísica), como essa *quididade*, portanto, a vontade de poder manifesta-se como *quodidade* (termo que, por sua vez, significa *existência*), eterno retorno do mesmo, em um alargamento de ambos os polos. Com o ser, conforme sugere uma visão metafísica, sendo não-ser, o *fato-de-ser* lhe concede toda sua *materialidade*, isto é, concede materialidade à própria vontade de poder. O poder é, agora, a *existentia*, alarga-se até o cotidiano mais banal, transforma-se no “único quod”. Alcança o interior de tudo o que antes era relegado a tais domínios ditos “inessenciais”. Novamente vemos o sentido da “inversão” nietzschiana postulada por Heidegger.

---

<sup>168</sup> Ibid., p.5.

<sup>169</sup> Ibid., p.9.

A inversão não é certamente nenhuma mera virada mecânica [...]. A inversão é a transformação do mais baixo, do sensível, na “vida” no sentido da vontade de poder, em cuja estrutura essencial o supra-sensível, enquanto asseguramento da consistência, é incorporado e transformado.<sup>170</sup>

Se antes, portanto, a quiddidade e quodidade dividiam, por assim dizer, uma mesma essência metafísica, mas com manifestações distintas, agora o que as demarca estritamente é que até mesmo estas manifestações expressam-se como iguais. Trata-se de uma só fala para ambas. Porém, cada qual guarda ainda sua determinação específica, no interior desta maior, como quiddidade e quodidade respectivas. A vontade de poder no sentido do “‘sobre-elevar-se’ até o interior das possibilidades devenientes de um comando que se erige a si mesmo”<sup>171</sup>, como “transformação do devir [...] em algo constante”<sup>172</sup> e oposta “a todo mero prosseguimento”<sup>173</sup> e o eterno retorno do mesmo no âmbito de um desdobrar da “transformação maximamente constante em algo permanente do devir daquilo que é constante”<sup>174</sup>, isto é, da própria vontade de poder. Em outras palavras, enquanto a vontade de poder confere uma constância ao devir, com este último, por sua vez, a vontade de poder devém imanente a si mesma. Isto espelha uma necessidade antiga, quando o caráter de uma atemporalidade sempre se fundamentou na temporalidade, e vice versa. Somente nesse sentido, o devir requisitou a “posição” do ser, principalmente na modernidade, e o ser o lugar do devir, enquanto o que precisou também de uma “nulidade” para poder ser “real” e possivelmente “vivo”.

A oposição entre os dois desdobra-se sobre o solo, para o qual não atentamos expressamente, daquilo que é “efetivamente real” e cuja realidade levanta a requisição pelo ser porque se acha oposta ao que é efetivamente irreal e nulo, mas exige ao mesmo tempo para si o caráter de devir, uma vez que não é nenhum ente presente à vista petrificado e sem “vida”. Hegel realiza o primeiro passo em direção à suspensão dessa oposição em favor do “devir”, por mais que esse devir seja concebido por ele a partir do supra-sensível, a

<sup>170</sup> Ibid., p.9.

<sup>171</sup> Ibid., p.9.

<sup>172</sup> Ibid., p.9.

<sup>173</sup> Ibid., p.9.

<sup>174</sup> Ibid., p.7.

partir da ideia absoluta enquanto a sua auto-representação. Nietzsche, que inverte o platonismo, transpõe o devir para o interior do “vivente” enquanto caos corporificador. Essa supressão da oposição entre ser e devir por meio de sua inversão constitui a consumação propriamente dita. Pois agora não há mais nenhuma saída nem para a separação, nem para uma fusão mais apropriada.<sup>175</sup>

Na época moderna, isto se torna manifesto, portanto, “no fato de o ‘devir’ pretender assumir o primado ante o ser, apesar de o predomínio do devir não levar a termo senão a confirmação do poder inabalado do ser”<sup>176</sup>. O ente é alargado no domínio da resolução e da absorção de todas as dicotomias, ele é o *sentido fundamental*. “Agora, a entidade é tudo e contesta ao mesmo tempo tudo: mudança e constância. Ela satisfaz incondicionalmente as requisições do ente (da ‘vida’).”<sup>177</sup>, aparece, logo, “como o inquestionado e como o abrigo mais amplo possível”<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> Ibid., p.11.

<sup>176</sup> Ibid., p.11.

<sup>177</sup> Ibid., p.11.

<sup>178</sup> Ibid., p.11.

## 4.

## O sonho do além-do-homem

Se a vontade de poder é o valor, no sentido do ser que define a nova vida na terra, o ideal maior, sua máxima *figura*, é o *além-do-homem*. O além do homem é o portador da *consumação*, é a *boa nova* da verdade do poder; ele supera o homem do conhecimento, o *espírito do pesadume* nietzschiano, “que faz cair todas as coisas”<sup>179</sup> e enche o meio dia de sombras, irmão do *último homem*, cujo desejo é tão ressequido, que não poderá nem mesmo “mais desprezar a si mesmo”<sup>180</sup> e carrega nas costas, como pedras, as postulações da metafísica. “E nós... arrastamos fielmente aquilo com que nos carregam sobre duros ombros e por áridos montes! – Se suamos, dizemos: ‘É verdade a vida é uma carga pesada!’”<sup>181</sup>

Mas, para Heidegger, não pode haver uma superação no sentido de um ultrapassamento do último homem, mas o além do homem “consoma” o último homem, enquanto confere sentido a sua razão, uma razão que é também uma *animidade*, já que agora não há mais a distinção entre razão e não razão.

O além-do-homem é a *rationalitas* extrema na outorga de poder à *animalitas*, ele é o *animal rationale* que se consoma na *brutalitas*. A ausência de sentido torna-se agora o “sentido” do ente na totalidade. A inquestionabilidade do ser decide quanto ao que o ente é. (...) O homem não deve agora “se safar” sem “uma verdade”, mas a *essência* da verdade é dispensada para cair em esquecimento, razão pela qual tudo é estabelecido apenas em vista de um “safar-se” e de um “valor” qualquer.<sup>182</sup>

O homem é o porta voz de um além, concebido como estando para além da própria metafísica. Isto acontece através de sua *vontade*. O homem da vontade de poder instaura sua própria lei, o que não significa uma “liberdade” onde escolhe aquilo que “quer” (existe sempre uma estrita determinação do ser como vontade),

<sup>179</sup> NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2009, cf. p. 59.

<sup>180</sup> Ibid., p.27.

<sup>181</sup> Ibid., p.255.

<sup>182</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.15.

mas o seguimento de uma injunção da lei enquanto “auto-instauração”<sup>183</sup>. A vontade é, assim, aquilo que é “colocada sobre si mesma do homem no ente”<sup>184</sup>. Isto é, o próprio homem é um instrumento a serviço da sua vontade.

Como a época de um poderio absoluto, e justamente porque tal poderio é o solo de uma ausência de sentido, a modernidade é também o solo que se reveste mais de *sentidos*; ela cria uma proliferação de sentidos e metas.

Todavia, a era da ausência de sentido consumada possui mais inventividade e mais formas de ocupação, mais sucesso e mais vias de publicação de tudo isso do que qualquer outra era antes dela. Por isso, ela acaba por decair na presunção de ter encontrado e de poder dar pela primeira vez um “sentido” para tudo aquilo a que “vale a pena servir”; e a necessidade de que valha a pena se tornou efetivamente singular. A era da ausência de sentido consumada insiste em sua própria essência da maneira mais ruidosa e violenta possível. Ela busca se salvar de maneira irrefletida em seu “além-mundo” mais próprio e assumir a derradeira confirmação do predomínio da metafísica na figura do abandono do ser em relação ao ente. Portanto, a época da ausência consumada de sentido não vige por si. Ela preenche a essência de uma história velada, por mais arbitrária e desvinculadamente que pareça proceder com essa história nos caminhos de sua “historiologia”<sup>185</sup>

Com a metafísica sendo simplesmente *meta* e a vontade devendo superar aquilo que *ainda é*, enquanto dado, a era que, assim, se configura em um maior alarde de sentido, tal como aponta Heidegger, demarca, na realidade, a época de uma *destruição* monumental. Trata-se de um projeto que deve ecoar sempre já ultrapassado. A essência histórico-niilista da humanidade provém de uma “afirmação negadora”<sup>186</sup>. Enquanto diz “sim” como vontade de poder diz “não” para tudo que a fixa, um “não” que “designa o escapar e ir ‘além do homem até aqui’”<sup>187</sup>. O “‘não’ intrínseco a essa negação é, portanto, incondicionado, na medida em que provém do ‘sim’ próprio à vontade de poder”<sup>188</sup>. O sentido que o além do homem porta e promete portar só existe enquanto sentido *totalizador*.

---

<sup>183</sup> Ibid., p.13.

<sup>184</sup> Ibid., p.13.

<sup>185</sup> Ibid., p.15.

<sup>186</sup> Ibid., p.222.

<sup>187</sup> Ibid., p.222.

<sup>188</sup> Ibid., p.222.

Concomitante ao seu caráter de negação, o além-do-homem baseia-se em uma busca *do que se encontra à mão* e pôde ser apreendido. Daí a profusão de sentidos, que a tudo responde. O entristecer e a deriva do homem moderno instalam-se sobre um sentido alcançável, e não um campo de possibilidades ainda aberto, ou sobre algo místico incognoscível. Este último se manifesta quando existe o repertório assegurado de um sujeito.

A unidade entre razão e não razão seria impensada até a época moderna, pois o homem, ao longo da história da metafísica, foi pensado como um animal ao qual é acrescido o privilégio do intelecto, coisa que o diferencia dos restantes e o aproxima de deus<sup>189</sup>. Ao contrário dos caminhos postulados pela filosofia nietzschiana, a razão fundamenta o asseguramento do sujeito moderno, na viragem para sua animalidade. Ela continua a manifestar-se, mais do que nunca, como o “fundamento e o critério diretriz da instauração de valores”<sup>190</sup>. Em sua recusa, torna-se o direito universal ao sensível, o qual, no entanto, não se traduz como o que há de mais direto, intuitivo ou irracional no homem, mas como o corpo “corporificante”<sup>191</sup>, o propósito do poder.

[A animalidade] é o corpo corporificante, isto é, o corpo por si impetuoso que a tudo impõe seus impulsos. O termo ‘corpo’ denomina aqui a unidade insigne da conformação de domínio de todos os impulsos, ímpetos e paixões, que querem a própria vida. Na medida em que a animalidade vive como se corporifica, ela é sob o modo de ser da vontade de poder.

Porquanto a vontade de poder constitui o caráter fundamental de todo ente, é somente a animalidade que determina o homem como um ente que verdadeiramente é.<sup>192</sup>

O homem é ainda a “besta louca” de Nietzsche da *Genealogia da Moral*<sup>193</sup> ávida pelo asseguramento de sua autoridade. Ela extermina o outro pela requisição sempre do mesmo “si” de poder e *sabe* disto, isto é, é pura fúria metafísica, ainda sem niilismo, sem má consciência, surgindo como uma das origens míticas da

<sup>189</sup> Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “humanismo”*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, p. 350 et. seq.

<sup>190</sup> Id., *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.179.

<sup>191</sup> Ibid., p.223.

<sup>192</sup> Ibid., p.223.

<sup>193</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



topologia do último homem. Para Heidegger, ela demarca não o nascimento do homem metafísico, agora em seu momento derradeiro, mas o projeto atual da modernidade. Segundo Rüdiger Safranski, em sua biografia *Heidegger, um Mestre na Alemanha entre o Bem e o Mal*<sup>194</sup>, na visão heideggeriana, a “besta louca” é o efeito niilista de uma “rebelião do sujeito”<sup>195</sup>. Safranski fala do sentido anti totalitário da elaboração deste niilismo, no contexto da Alemanha da época.

O próprio Heidegger tivera que suportar por parte dos ideólogos do nazismo a crítica de niilismo. Krieck escreve, como já citado, em 1934: “O sentido dessa filosofia é um manifesto ateísmo e niilismo metafísico, como habitualmente representado entre nós pelos literatos judeus, sendo, portanto, um fermento de dissolução e corrupção do povo alemão. Nas conferências sobre Nietzsche, Heidegger vira o espeto ao contrário e tenta comprovar que a vontade de poder, reivindicada pelos ideólogos nazistas, não é superação, mas aperfeiçoamento do niilismo, sem que isso fosse sequer percebido pelos adeptos de Nietzsche. Assim as conferências sobre Nietzsche se tornam um ataque frontal à metafísica decadente do racismo e do biologismo.

[...] Nietzsche queria dismantelar a metafísica tradicional na medida em que partia de uma frase profundamente metafísica, que diz o seguinte na formulação de Schelling: “Querer é ser-primordial” (Ursein). Mas Nietzsche concebe o poder diferente da tradição até Schopenhauer. Querer não é desejar, impulso obscuro, mas “poder comandar”, uma força, deixar crescer o ser. “Querer é o mesmo que querer-ser-mais-forte, querer crescer”. Querer é querer intensificar o poder da vida. Para Nietzsche, autopreservação só é possível na lógica da intensificação. [...] O vivo vive na medida em que predomina.<sup>196</sup>

Com a pretensa dissolução do ser, o homem elabora um discurso que se refere imediatamente a si próprio, a sua vontade, ele adquire o privilégio da fala do ser – o que irá desembocar em todo solo humanista dos direitos. O *outro*, aqui, encarna-se somente nesse jogo especular, objeto para o *um-eu*. Vida ou morte não importam tanto; elas são pertinentes apenas na medida em que indicam a dissolução ou a continuidade do corpo conciso da vontade.

<sup>194</sup> SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

<sup>195</sup> Ibid., p.356.

<sup>196</sup> Ibid., p.356.

Em um texto com o tema *individuação e princípio*<sup>197</sup>, na filosofia de Heidegger, Henrique Antoun fala do projeto da *ratio*, que se baseia no fato de que “cada coisa sem exceção deve ter uma razão suficiente de ser tal qual ela é, e não de outra maneira”<sup>198</sup>. Isto faz parte da origem da filosofia, mas encontra sua enunciação, primeiramente, com a filosofia de Leibniz. Há um grande “‘tempo de incubação’ que separa a origem da Filosofia do enunciado do princípio da razão”<sup>199</sup>. A partir de então, ela é dividida em dois âmbitos, incorporados na transposição de dois termos latinos para o alemão: em *grund* – “que significa base, fundo, princípio, a razão como a causa de sustentação de algo – e *vermunft*, derivado de *vernehmen* (perceber) – que traduz a razão como faculdade de raciocinar, identificar, totalizar.”<sup>200</sup> O duplo caminho ecoa a origem latina onde *ratio* é *raiz*, ao mesmo tempo no sentido de fundamento e processamento (cômputo). Por isso *ratio* é também “calcular, contar, que em alemão é *rechnem*. E contar é usado para significar contar com alguma coisa, ou seja, não perde-la de vista e reger-se a partir de sua base.”<sup>201</sup> O contar não tem uma simples relação com um cálculo numérico, mas faz aparecer “o que faz uma coisa ser tal qual ela é”<sup>202</sup>. O número, como já dissemos, é a própria qualidade, na representação instauradora dos valores. Nesse sentido Heidegger diz:

O grande tem agora uma essência própria em termos de grandeza – a saber, o gigantesco. O gigantesco *não resulta* da elevação do pequeno até o cada vez maior, mas é o fundamento essencial, o impulso e a meta da elevação que não consiste, por sua vez, no quantitativo.<sup>203</sup>

O gigantesco é o “cada vez maior” no sentido do eterno retorno do mesmo, que repete a essencialidade. Esta essência poderia falar também do pequeníssimo, ou do estranhamente estranho, sem nem mesmo esta qualificação numérica. O que

<sup>197</sup> ANTOUN, Henrique, *Individuação e princípio em Heidegger e na filosofia da diferença*. In. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1996.

<sup>198</sup> Ibid., p.83.

<sup>199</sup> Ibid., p.84.

<sup>200</sup> Ibid., p.84.

<sup>201</sup> Ibid., p.84.

<sup>202</sup> Ibid., p.85.

<sup>203</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, cf. p.179.

importa é o repertório valorativo e a intensidade econômica que tais quesitos passam a estabelecer.

Mas tal intensidade só é possível com uma subjetividade que, sem a imutabilidade do ser, lhe subjuga como o “querer mais” do poder. Agora o homem tem o domínio do ser. A sociedade dos valores é a sociedade das opiniões e dos direitos, onde o ser é ditado, é um construto do homem.

No começo da modernidade, a entidade do ente se transforma. A essência desse começo histórico repousa na sua mudança. A subjetividade do *subiectum* (a substancialidade) é agora determinada como o representar que se representa. Enquanto ser racional, porém, o homem é agora o representar que se representa em um sentido insigne. Portanto, o homem torna-se um ente insigne (*subiectum*), isto é, o “sujeito decidido”. Por meio da mudança indicada da essência da metafísica da subjetividade, o nome subjetividade obtém e mantém futuramente o sentido único de que o ser do ente consiste na representação.<sup>204</sup>

Mas a fala da opinião apenas aparentemente encerra nela o ser, quando é o próprio além-do-homem que é submetido pela vontade co-participadora de sua essência. O “eu” do sujeito, enquanto operação da consciência onde tenta se enclausurar, é apenas uma sombra do ser que lhe atravessa. A vontade de poder “está por aí”, não se determina por nenhuma localidade específica. É o atravessamento, também não ensolarado, de uma experiência de mundo. O sonhar onde o além-do-homem repousa vigilante.

A essência metafísica da subjetividade não se preenche na “Egoidade” ou mesmo no egoísmo do homem. O “eu” é sempre apenas uma ocasião possível e, em certas situações, a mais imediata, na qual se manifesta a essência da subjetividade e na qual se busca um abrigo para essa manifestação.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Ibid., p.225.

<sup>205</sup> Ibid., p.226.

O sentido “totalizador” que o além do homem reúne a inversão da ideia da representação do ser na vontade de poder, da mesma forma como a razão, que perde seu primado<sup>206</sup>, é invertida na *animalitas*.

É somente quando a razão é desdobrada de uma tal forma [...] como subjetividade incondicionada e, com isso, como o ser do ente, que a inversão do primado da razão até aqui para o primado da animalidade pode se tornar uma inversão incondicionada, isto é, niilista.<sup>207</sup>

Uma nova humanidade, incondicionada niilisticamente, desprovida de metas, precisa, no centro do mesmo incondicionado, exigir o além-do-homem, um *além da humanidade até aqui*, um além do humano. Heidegger cita Nietzsche em seus fragmentos póstumos: “Não a ‘humanidade’, mas o *além-do-homem* é a meta!”<sup>208</sup> O além-do-homem vai em direção a si mesmo e, assim, “em direção ao cerne da integralidade do ente, em direção ao eterno retorno do mesmo.”<sup>209</sup>

O pensamento do eterno retorno do mesmo é, no fundo, um pensamento *insuportável*. O desejo que se manifesta na vontade, ao experimentar sua quota de prazer, recai no “*querer-nada*”. O nada é a meta essencial para que o além-do-homem seja o cântico universal não do suprassensível, mas o canto da Terra. Por isto, na desertificação da suma vontade, “só sob a perspectiva do além-do-homem é possível suportar o pensamento do eterno retorno do mesmo.”<sup>210</sup>

Transcrevemos um trecho de Heidegger, onde ele expõe novamente o laço entre o além-do-homem e o pensamento valorativo, incluindo uma citação feita de Nietzsche.

Meta não significa mais a finalidade “em si” subsistente, mas designa o mesmo que a palavra “valor”. O valor é a condição de si mesmo que é condicionada pela própria vontade de poder. A suprema condição da subjetividade é aquele sujeito no qual a subjetividade

<sup>206</sup> Ibid., p.229.

<sup>207</sup> Ibid., p.228.

<sup>208</sup> Ibid., p.231.

<sup>209</sup> Ibid., p.230.

<sup>210</sup> Ibid., p.231.

mesma estabelece a sua vontade incondicionada. Essa vontade diz e posiciona aquilo que o ente é na totalidade. Nietzsche empresta a seguinte formulação à lei dessa vontade:

“Quero exigir de volta toda a beleza e sublimidade que emprestamos às coisas reais e imaginadas como uma propriedade e um produto do homem: como a sua mais bela apologia. O homem como poeta, como pensador, como Deus, como amor, como poder – ó, falar sobre a generosidade imperial, com a qual ele presenteou as coisas, a fim de se *empobrecer* e de sentir miserável! Esse foi até aqui o seu maior altruísmo, o fato de ele admirar e louvar e de ter sabido se esconder, o fato de ter sido *ele* quem criou aquilo que admirava” (*A vontade de poder*, Prólogo ao Livro II, 1887-1888)<sup>211</sup>

Parece-nos claro o caráter arbitrário da interpretação de Heidegger deste trecho de Nietzsche. O homem, o poeta, o pensador atribuí à coisa aquilo que deseja de sua própria essência, e, neste deslocamento, *precisa se empobrecer*, a fim de requisitar de volta os afetos que doou. Isto não significa que Nietzsche ratifique tal empobrecimento do homem, que acaba por afirmar o nada. Tanto Nietzsche, como Heidegger, falam de uma mesma miséria.

É importante demarcar que o além-do-homem, como o homem do niilismo, não é a tradução de um novo “tipo” humano, da meta futura que ele declara entre outras metas, mas ele já está instalado no niilismo, como aquele que potencializa *uma humanidade enquanto tipo*<sup>212</sup>, como figura do ideal da transvaloração e da vontade de poder.

O último período do niilismo europeu é a “catástrofe” no sentido afirmativo da viragem radical: “o despontar de uma doutrina, que *seleciona* os homens... que impele os fracos, assim como os fortes, a se decidirem.” (*A Vontade de poder*, n.56).

[...] Se o ente vigora enquanto vontade de poder na totalidade do eterno retorno do mesmo, a subjetividade incondicionada e consumada da vontade de poder precisa se colocar humanamente no sujeito do além-do-homem.

A verdade do ente enquanto tal na totalidade é determinada pela vontade de poder e pelo eterno retorno do mesmo. Essa verdade é preservada por meio do além-do-homem.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Ibid.,p.232.

<sup>212</sup> Ibid.,p.234

<sup>213</sup> Ibid., p.238.

## 5.

### O tempo dos controladores. A verdade como justiça

#### 5.1.

##### Um caminho em direção à “certeza”

A filosofia de Nietzsche não pode ser insubordinada de um “sentido estético”<sup>214</sup>, segundo Heidegger, que sinaliza a essência da verdade na era moderna; algo que não é traduzível como mera obra externa, mas que faz parte do âmbito de uma “psicologia”<sup>215</sup>. Assim, a verdade é uma aparência, isto é, um “erro”<sup>216</sup>, o que “brilha” e se “assemelha” e, assim, também apresenta o “real”, enquanto devir da vontade, do que ainda não é.

Uma de suas determinações essenciais é a de “assegurar a vontade”; a verdade é “condição de conservação”<sup>217</sup>. Tais caracterizações da verdade começam a se firmar com mais ênfase com o pensamento cartesiano. Aqui, ao invés da aceitação antiga de “adequação” ela passa a significar “certeza”, representação do sujeito (*subiectum*) que é certo de si mesmo.

O termo [certeza] exprime o fato de a verdade dizer respeito ao ter consciência como um saber, uma re-presentação que se funda na consciência, de tal modo que só esse saber vigora como um saber, que sabe ao mesmo tempo a si mesmo e ao seu sabido enquanto tal, assegurando-se de si mesmo nesse saber. [...] A certeza é muito mais do que a consciência cônica de si mesma daquilo que é sabido. Ela é o modo normativo do conhecimento, isto é, da “verdade”. Em contrapartida, o mero ter consciência de algo ou bem não é mais saber algum, ou bem ainda não é um saber.<sup>218</sup>

<sup>214</sup> Ibid., cf. p. 240.

<sup>215</sup> Ibid., cf. p. 240.

<sup>216</sup> Ibid., cf. p. 239.

<sup>217</sup> Ibid., p.239.

<sup>218</sup> Ibid., p.325.

Só é possível pensar o ente como “realidade efetiva” (*actualitas*), pois ele é concessão de um “real” (*quodidade*) à essência do “poder” (*quididade*)<sup>219</sup> desenfreado. A história da metafísica, em sua apreensão latina e na tradução da terminologia aristotélica, divide o ser primordial (*ousia*) em “ideia” (*quididade*) e “energia” (*quodidade*), separação que, na Idade Média, ocorre entre *actus purus* e *actualitas*. “Os dois modos da ουσία [isto é, da *ousia*, do ser primordial nesse sentido aristotélico], a ιδέα e a ἐνέργεια, formam no jogo alternante de sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade do ente enquanto tal.”<sup>220</sup>

A impressão historiológica da dissolução de tais oposições mantém ainda sua origem fundada no platonismo. As dicotomias tradicionais configuram uma *mesmidade* que, no entanto, não esconde também as transformações que sofreram seu curso com a criação de cada uma, e tampouco a transformação derradeira onde a “realidade efetiva” se transforma no “real” da modernidade. Nesse caso, “a permanência da igualdade é apenas uma aparência, sob cuja proteção acontece a cada vez apropriativamente de uma maneira diversa a metafísica enquanto história.”<sup>221</sup>

Heidegger se refere ao caráter “cristão” da concepção da verdade como certeza. As “posições fundamentais”<sup>222</sup>, na triplicidade Deus, natureza e homem (efetuante, efetuado e efetuator<sup>223</sup>) privilegiam a cada vez um modo de ser diverso do ente como ente em meio a sua *mesmidade*, e continuam a imperar com a modernidade na eleição de Deus como ato criacional supremo. Não se trata do culto consciente de uma fé, mas do espaço metafísico ainda reservado à fé. Sua reverberação histórica maior ecoa na passagem do mundo grego para o latino, onde Deus é *summum bonum* (Tomas de Aquino), isto é, base de causalidade/*quididade*.

Na época moderna, Deus passa a habitar, no modo de ser de uma “descrença”, o lugar do sujeito. A centralidade de Deus perde-se em meio à centralidade do sujeito, mas ainda enquanto *summum*. Assim como acontece com a suspensão do significado do ser, Deus é posto em um espaço *de fora* que, no entanto,

<sup>219</sup> Ibid., cf. p. 328.

<sup>220</sup> Ibid., p. 315.

<sup>221</sup> Ibid., p. 316.

<sup>222</sup> Ibid., cf. p. 322.

<sup>223</sup> Ibid., p. cf. 322.

se essencializa como “omissão de si mesmo”<sup>224</sup>, favorecendo, nessa omissão, “a afluência do meramente real – da tão aclamada realidade”<sup>225</sup>, a qual é, agora, totalmente entrelaçada com essa dimensão considerada mais essencial do ser pela metafísica.

Talvez seja importante destacar que o ente não toma, aqui, a dimensão do que é efetivamente um ente singular, mas é o que “deve ser considerado como ente”<sup>226</sup>, o que tem *valor* de ente, isto de acordo com o “passível de ser sentido e a impressão, o vivenciado e a expressão, a utilidade e o sucesso”<sup>227</sup>, e não como algo simplesmente aí e sem vida.

Em meio ao forjado como o simplesmente ente e real, a verdade passa do âmbito de uma representação mediata para o de uma imediata; ganha também o sentido de uma “apresentação”. Como diz Heidegger: “a verdade não é apenas [...] uma determinação do conhecimento re-presentador, mas [...] existe em consonância com a mudança da representação para a apresentação [...] daquilo que é constante”<sup>228</sup>.

Algo verdadeiro é aquilo que o homem por si mesmo coloca diante de si de maneira clara e distinta, apresentando-o como algo que é assim trazido para diante de si (re-presentado), a fim de, em uma tal apresentação, se assegurar do representado. A segurança de uma tal re-presentação é a certeza. O verdadeiro no sentido dessa certeza é o efetivamente real. A essência da realidade efetiva desse ente efetivamente real reside na continuidade e na constância daquilo que é representado na representação certa.

Assim, o debate, por exemplo, com relação a uma crença ou descrença em Deus esconde a necessidade imperativa da crença, isto é, a verdade como uma certeza apresentativa, imediata, independente da intenção fidedigna de uma crença.

---

<sup>224</sup> Ibid., p.288.

<sup>225</sup> Ibid., p.288.

<sup>226</sup> Ibid., p.288.

<sup>227</sup> Ibid., p.288.

<sup>228</sup> Ibid., p.239.



Na crença [em Deus], a certeza é dominante; e, em verdade, a certeza aí dominante é aquele tipo de certeza que também permanece assegurada na incerteza em relação a si mesma, isto é, na incerteza em relação àquilo em que se acredita. Aquilo em que se acredita é aquele ente efetivamente real, cuja realidade efetiva vincula e orienta como *actus purus* toda atuação humana em seus propósitos e representações [...].

O homem, porém, não se comporta apenas como um crente em relação a Deus e ao mundo criado por Deus. O homem [...] se comporta em relação ao efetivamente real.<sup>229</sup>

A antiga ideia da verdade como uma adequação indica a adequação entre *conhecimento e coisa* e também “entre o que é significado pela enunciação e a coisa”<sup>230</sup>, tendo, alternadamente, cada um dos dois polos uma prevalência essencial sobre o outro, e baseia-se, em última análise, na ideia da correspondência entre os entes singulares e o intelecto divino (*intellectus divinus*)<sup>231</sup> a partir do próprio espírito de Deus.

Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também [...]: Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa. [...] a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é entendida quando fundada na verdade da coisa [...]. Estas duas concepções da essência da *veritas* significam um conformar-se com... e pensam, assim, a verdade como conformidade<sup>232</sup>

Na modernidade, o cristianismo perde, em parte, sua força “*formadora de história*”<sup>233</sup>. Ganha, contudo, o caráter daquilo “*de que*, de maneira expressa ou não, a nova liberdade [a liberdade no sentido da “morte de Deus”, do não-ser] precisa se distinguir.”<sup>234</sup> Assim, a liberação *ante* a certeza da libertação da alma imortal (consonante com a ideia de revelação), uma liberação *para*<sup>235</sup> a certeza do homem em si mesmo, acaba por ser esta mesma libertação da alma imortal.

<sup>229</sup> Ibid., p.328.

<sup>230</sup> Ibid., p.332.

<sup>231</sup> Ibid., p.332.

<sup>232</sup> Ibid., p.332.

<sup>233</sup> Ibid., p.107.

<sup>234</sup> Ibid., p.107.

<sup>235</sup> Ibid., p.cf. 107.

Agora, porém, a ideia de Deus, a partir de um pretense ateísmo, é transposta sobre a “cultura”; Heidegger diz que aqui “começa historicamente a cultura”<sup>236</sup>. Pode-se agora tanto escolher por sua existência ou não, ou “apenas” cultuar Deus como patrimônio da história. Vejamos como se desenvolve a passagem citada:

Com isso, começa historicamente a “cultura” como a estrutura da humanidade certa de si mesma e voltada para o seu próprio auto-asseguramento (cf. Descartes, *Discours de la methode*). A cultura enquanto tal é elevada ao nível de “meta”, ou, o que em essência significa a mesma coisa, pode ser erigida como meio e valor do domínio da humanidade sobre a Terra. A Igreja cristã coloca-se na posição de defesa. O ato decisivo de defesa é a assunção do modo de ser essencial de seu recém-surgido opositor, que ainda se movimenta e orienta em um primeiro momento no interior do mundo determinado em termos cristãos. A Igreja cristã transforma-se em cristianismo cultural. Inversamente, porém, mesmo a cultura, isto é, mesmo a certeza de si por parte da humanidade que se tornou segura dos seus efeitos aspira a inserir o cristianismo na construção de seu mundo e a suspender a verdade do cristianismo na certeza da humanidade certa de si mesma e de suas possibilidades de saber.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Ibid., p.326.

<sup>237</sup> Ibid., p.326.

## 5.2.

### A Justiça do niilismo

A verdade, sendo em si “condição de conservação” é base tanto para conservação quanto para elevação, ao mesmo tempo<sup>238</sup>, o que traduz os âmbitos do ser e do devir. O ser não é mais suprassensível, mas, de forma muito mais dominadora e direta, assegura a “subsistência do vivente”<sup>239</sup>. Como condição de conservação, a verdade também não se separa de um campo valorativo.

Uma vez que a conservação sempre estabelece algo firme como condição necessária de conservação e elevação, mas o estabelecimento de tais condições é necessário a partir da essência da vontade de poder e possui o caráter da instauração de valores como um estabelecimento de condições, o verdadeiro enquanto o constante possui – o caráter valorativo. *A verdade é um valor necessário para a vontade de poder*<sup>240</sup>.

Quando Nietzsche diz: “a verdade é um tipo de erro” (*A vontade de poder*, n.493), ele fala do caráter de falsidade da verdade, de negação da essência da verdade. É importante lembrar que a verdade, como a condição que é, não traduz somente um “acréscimo de poder”. O “mais” de poder não indica uma pura quantidade, mas a qualidade que se constitui no quantitativo, e descobre possibilidades para novas formulações que a aproximem cada vez mais de si.

A elevação vai a cada vez além do conservado e de sua conservação; e isso, porém, não acontece pelo mero acréscimo de mais poder. O “mais” em poder consiste no fato de a elevação abrir novas possibilidades do poder sobre essa elevação, de ela transfigurar a vontade de poder nessas possibilidades mais elevadas e aguilhoá-la ao mesmo tempo a partir de lá, para que ela venha a se inserir em sua essência propriamente dita, ou seja, para que se mostre como a superpotencialização de si mesma.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> Ibid., cf. p.239.

<sup>239</sup> Ibid., p.239.

<sup>240</sup> Ibid., p.239.

<sup>241</sup> Ibid., p.239.

Se tal superpotencialização acontece no momento em que o homem torna-se sujeito da certeza, isto é, em que o próprio ente se torna subjetividade, é também no mesmo instante em que é criada a aparência de que por trás das coisas *não há mais sujeito*. Nesse sentido, manifesta-se o “conceito mais elevado de arte”<sup>242</sup>, ao dizer que a essência do poder “precisa ser deduzida da ‘obra de arte, lá onde ela aparece *sem* o artista, por exemplo, como corpo, como organização (corpo de oficiais prussianos, ordem de jesuítas).”<sup>243</sup> A arte é de uma importância fundamental, pois é o “traço propriamente dito da vontade de poder”<sup>244</sup> e reúne em si o projeto da cultura.

A aparência de uma arte sem o artista é a mesma que emite uma verdade científica, de uma pretensa neutralidade dada pela própria coisa, e não por um indivíduo manejador. Mas a época moderna não sustenta mais o tipo científico. Ela tem necessidade de instaurar um outro “tipo”, em nome da consideração de uma subjetividade que é reduzida ao máximo a fim de não atrapalhar aquele mesmo ambiente neutro, agora, porém, concebido como inalcançável e preservando pretensamente o espaço do sujeito. Assim se conforma o que Heidegger diz ser o “tipo opinativo”<sup>245</sup>. Este *pensa* que está expondo uma opinião “particular”, apenas “sua”, em contraponto à verdade, então, mais universal, não sabendo, todavia, que ambas fazem parte de um só campo. Sendo o detentor de sua *própria realidade*, o tipo opinativo isenta-se de uma *objetividade exterior* e ao mesmo tempo do *quem* por trás de suas visões de mundo. Necessita, dessa forma, de um entorno estético, de uma unidade cultural onde reside a crença na multiplicidade das *particularidades desencontradas*, onde cada qual tem a sua única, e que podem encaixar-se maleavelmente em qualquer outra, mas sendo ainda envolta pelo território de um *mesmo*. Nesse sentido, Heidegger diz que a arte, “enquanto condição de si mesma”, é “mais condicionante do que a verdade”<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> Ibid., p.240.

<sup>243</sup> Ibid., p.240.

<sup>244</sup> Ibid., p.240.

<sup>245</sup> Ibid., cf. p.74 et. seq.

<sup>246</sup> Ibid., p.240.

A arte é a condição suficiente de si mesma, condicionada pela vontade de poder enquanto elevação. Ela é o valor decisivo na essência do poder. Na medida em que a elevação permanece mais essencial na essência da vontade de poder do que a conservação, a arte é também mais condicionante do que a verdade – ainda que essa verdade condicione, por um lado, a arte. Por isso, o caráter de valor é “mais” próprio à arte em comparação com a verdade, quer dizer ele lhe pertence em um sentido mais essencial. Nietzsche sabe “que a arte possui *mais* valor do que a verdade” (*A vontade de poder*, n.853; cf.n.822).

Mas a verdade possui uma ligação com a arte, assim como a conservação possui uma ligação com a elevação.<sup>247</sup> “Por isso, a essência plena da verdade só se deixa apreender quando a sua ligação com a arte mesma são co-pensadas na essência plena da verdade”<sup>248</sup>. Contudo, e “inversamente [...] a essência da arte também remete à essência inicialmente determinada da verdade”. A arte tem uma potência transfiguradora que é mais própria ao modo como se articula a verdade; “aquilo que é posto na abertura transfiguradora possui o caráter da aparência.”<sup>249</sup> Aparência como o brilho na “ambiguidade essencial”<sup>250</sup> do que ainda não é como vontade. A essência da arte se encontra na “vontade de aparência”<sup>251</sup>. O que é transformado, no entanto, na “mera aparência”, no sentido do que, no devir constante, não se concretiza jamais.

Assim, mesmo a essência da arte enquanto a vontade de aparência reluzente também revela a conexão com a essência da verdade, na medida em que a verdade é concebida como o erro necessário ao asseguramento da consistência, isto é, como mera aparência (...). A essência plena daquilo que Nietzsche denomina verdade e delimita inicialmente como aparência necessária em termos de poder não contém apenas a ligação com a arte. Ao contrário, ela só pode ter o seu fundamento uno de determinação naquilo que porta de antemão de maneira una a verdade e a arte em sua relação recíproca essencial. Esta, porém, é a essência uma da própria vontade de poder, agora certamente concebida como o trazer-à-aparência e à aparição aquilo que condiciona a sua dotação de poder à superpotencialização de si mesma.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Ibid., p.240.

<sup>248</sup> Ibid., p.240.

<sup>249</sup> Ibid., p.241.

<sup>250</sup> Ibid., p.241.

<sup>251</sup> Ibid., p.241.

<sup>252</sup> Ibid., p.241.

O “erro” atribuído ao ser é o “medir-se” pelo ente como “determinação diretriz da essência da verdade”<sup>253</sup>. Ao mesmo tempo, contudo, a aparência transfiguradora da arte contém um “trazer-para-o-aberto” que acaba por evocar a *alétheia* (verdade) em seu sentido mais próprio. Mas esta evocação não consegue o alcance de uma “escuta”<sup>254</sup> adequada no interior da metafísica de que faz parte. Inclina-se mais no sentido da “nova liberdade”<sup>255</sup> agora cultuada e marcando a passagem da representação para a apresentação. Pois a apresentação, assim como escreve Heidegger, é uma “apreensão como acolhimento (*voelv*)”<sup>256</sup>, relacionado ao apego na revelação “eclesiástica”<sup>257</sup>. A apresentação traduz, enquanto isso, a “apreensão enquanto *in-quirição e juridicidade*.”<sup>258</sup>.

A liberação para esta nova liberdade moderna não é separável de uma concomitante “insegurança”<sup>259</sup> em meio ao ente e começa com a liberação “da certeza cristã suprassensível na salvação”<sup>260</sup>, mas por meio da rejeição ao cristianismo<sup>261</sup>. Ou seja, é necessário forjar a “insegurança” para a criação da “certeza” e, como criação desta segura, uma nova “legalidade”. A superpotencialização da vontade de poder é típica à metafísica, mas o que ocorre antes da época dessa legalidade é apenas um prelúdio. A essência da “justificativa” da nova conformação do ser como poder é a verdade como certeza. Heidegger, a partir da terminologia nietzschiana, a chama de “justiça”<sup>262</sup>. Trata-se então da essência da justificativa, e não da verdade mesma. A justiça não pode traduzir diretamente a verdade, pois esta se manifesta em sua negação. Ela é, porém, como valor, “a mais elevada representação da vontade de poder”<sup>263</sup>, e, nesse sentido, é uma “aniquilação”.

---

<sup>253</sup> Ibid., p.241.

<sup>254</sup> Ibid., cf. p.241.

<sup>255</sup> Ibid., p.244.

<sup>256</sup> Ibid., p.243.

<sup>257</sup> Ibid., p.243.

<sup>258</sup> Ibid., p.243.

<sup>259</sup> Ibid., cf. 243.

<sup>260</sup> Ibid., p.244.

<sup>261</sup> Ibid., p.244.

<sup>262</sup> Ibid., cf. p. 238 et, seq.

<sup>263</sup> Ibid., p.246.

Nietzsche não diz que a justiça é *um* modo de pensar entre outros que parte de apreciações de valores (quaisquer). Segundo a sua formulação, a justiça é um pensamento a partir “das” instaurações de valores *expressamente realizadas* [grifo nosso]. Ela é *o* pensamento no sentido da vontade de poder que se mostra como a única instauradora de valores. Esse pensamento não se segue primeiramente das apreciações de valor, ele é a realização da própria apreciação. Isso é atestado pela forma como Nietzsche distingue a essência desse “modo de pensar”<sup>264</sup>.

Se o além do homem é a “figura” fundamental da vontade de poder e se a arte é seu “traço” fundamental, a justiça é, portanto, é sua *realização* mais expressa, em termos de valores.

Heidegger fala em três “determinações”, denominadas por Nietzsche em seus fragmentos póstumos, essenciais da justiça. Um modo de pensar “construtivo”<sup>265</sup>, enquanto algo que erige o que ainda não é (portanto, como aquela forma de ser “real”). Uma “altura” é conquistada como um comando pela primeira vez aberto, cuja essência constitui-se pela própria ordenação, e não por aquilo que é ordenado: comando, assim, “não pode se dar senão de uma tal forma que [...] toda obediência se transfigura em querer”<sup>266</sup>. E todo querer torna-se obediência, enquanto sua voz impera como o que ainda deve conquistar. Em segundo lugar, a justiça indica um pensamento “alijador”, porque “fixa e retém” tudo o que sua construção instala. Por último, um modelo “aniquilador” por destruir tudo aquilo que não é uma meta. Dessa forma, em “toda construção, a destruição é concomitantemente contabilizada”<sup>267</sup>. A vontade de poder é sempre uma vontade de destruição na medida em que, em última escala, não suporta a conformação de nenhum ente. Como representante do vivente, ela desfaz o que é vivo, pois é, antes de tudo, o desejo do assenhorar a si própria e, dessa forma, se aniquila. A metafísica encontra sua consumação no dado também desse aniquilamento.

As três determinações da essência da justiça enquanto modo de pensar não são alinhavadas segundo a sua posição hierárquica, elas falam ao mesmo tempo e antes de tudo sobre

---

<sup>264</sup> Ibid., p.245.

<sup>265</sup> Ibid., cf. p. 245.

<sup>266</sup> Ibid., p.245.

<sup>267</sup> Ibid., p.245.

a mobilidade interna desse pensamento. Ele se retifica construtivamente, erigindo pela primeira vez a altura e se movendo em direção a ela. Assim, ultrapassa a si mesmo, diferencia-se do desmedido e o enraíza em suas condições. Enquanto um tal pensamento, a justiça é o tornar-se senhor sobre si mesmo a partir da ascensão que erige a mais elevada altura. Essa é a essência mais própria da vontade de poder.

Como o ser se manifesta no desvelamento da verdade, portanto, “a justiça é o fundamento propriamente dito da determinação da essência da verdade”<sup>268</sup>. A justiça não é a verdade, mas a verdade “se essencializa como a justiça”<sup>269</sup>. No âmbito da elevação da vontade de poder, de sua *realização* como essencialização da verdade, a justiça é a potencialização daquilo que sempre foi concebido, ao longo da histórica, como justiça, isto é, como aquilo que é “correto”. Este, todavia, não subsiste em si, mas deve se amparar em um “direito”, como regra da vontade de poder que possa botar por terra até mesmo o próprio “correto”. “A essência do direito [assim] é demarcada por Nietzsche da seguinte forma: ‘Direito = vontade de eternizar uma relação de poder respectiva’ (XIII, 205).”<sup>270</sup> Justiça, por conseguinte, é “então, a *capacidade de estabelecer o direito* assim compreendido, isto é, de querer uma tal vontade. Esse querer só pode ser como a vontade de poder” [grifo nosso]<sup>271</sup>.

Para a manutenção do poder não basta, pois, apenas um critério “correto”, nem o estabelecimento do que o assegura, enquanto direito, ou tampouco somente a vontade do estabelecer, assim como não é suficiente uma vontade para tanto; é imperativo algo que a *execute* de modo amplificado, um *outro* querer enquanto *mais poder* (essência do poder), que lhe assegure. Além de ser definida a “mais elevada representante da própria vida”, a justiça é também, nas palavras de Nietzsche, “*função* de um poder que olha amplamente à sua volta” [grifo nosso]<sup>272</sup>. Função é “desdobramento da essência”<sup>273</sup>. A função do poder amplificado como funcionar do poder é a unidade da cultura, o “grande estilo”. A “visualização que

<sup>268</sup> Ibid., p.247.

<sup>269</sup> Ibid., p.247.

<sup>270</sup> Ibid., p.247.

<sup>271</sup> Ibid., p.247.

<sup>272</sup> Ibid., p.247.

<sup>273</sup> Ibid., p.247.



transpassa os valores supremos até aqui é ‘pequena’ em contraposição<sup>274</sup> a tal grandeza.

*Justiça*, como função de um poder que olha amplamente à sua volta, que vê para além das pequenas perspectivas de bem e de mal, ou seja, que possui um horizonte mais amplo de *vantagem* – o intuito de conservar algo que é *mais* do que esta ou aquela pessoa<sup>275</sup>.

A vantagem do eu-si que se comanda e insurge contra aquilo que é da ordem de um outro. Heidegger diz que vantagem, em alemão (*vorteil*), tem o sentido do “distribuído em uma partilha e em uma divisão, *antes* da realização dessa partilha e dessa divisão”<sup>276</sup> [grifo nosso]. A justiça, no interior do horizonte mais amplo de vantagem, é um *para além* da humanidade, do sujeito, enquanto instaura e antecipa as condições de conservação e elevação da vontade no centro dessa humanidade e desses sujeitos. Ela, a justiça, é, pois, “uma atribuição das condições”<sup>277</sup>. Os valores tornam-se verdadeiros (verdade no sentido da essência da justificação da justiça) porque são justos<sup>278</sup>. Mas o “título” mais central da metafísica ou do niilismo nietzschiano continua a ser “vontade de poder”, mesmo que a justiça seja a superpotencialização da vontade. O próprio Nietzsche, na visão heideggeriana, a indica como o que há de mais fundamental.

Seu pensamento é projetado para além do campo de uma filosofia e, por esta razão, o traço da verdade torna-se “justiça”. A filosofia, como tal, não precisa mais existir<sup>279</sup>, ela não requisita o privilégio do saber, mas é a vontade de poder, para uma perpetuação que abarca cada vez mais a totalidade da vida, que requisita também a filosofia.

A pergunta persiste: que povos e que humanidades se encontram definitiva e antecipadamente sob a lei do pertencimento a esse traço fundamental da história do domínio sobre a Terra que se inicia. Para Nietzsche, essa não é mais questão alguma. Ao contrário, ela já

<sup>274</sup> Ibid., p.248.

<sup>275</sup> Ibid., p.247.

<sup>276</sup> Ibid., p.248.

<sup>277</sup> Ibid., p.248.

<sup>278</sup> Ibid., cf. p.249

<sup>279</sup> Ibid., p.253.

está muito mais decidida. É isto que ele escreve por volta da época de 1881-1882, quando depois de *Aurora*, o pensamento do eterno retorno do mesmo se abateu sobre ele: “É chegado o tempo no qual a luta pelo domínio da Terra terá de ser conduzida – essa luta será conduzida em nome de *doutrinas filosóficas fundamentais*” (XII, 207)<sup>280</sup>

Não há mais pertencimentos localizados, mas a humanidade inteira entra em conflito por um mesmo co-pertencimento. A “luta” da qual Nietzsche fala parece um prognóstico bastante claro do que irá acontecer na época da filosofia de Heidegger. Sua amplitude nos parece mesmo mais típica ao pensamento deste último do que ao de Nietzsche, e não é à toa que, em meio às experiências da guerra, tal pensamento se torna, assim, um dos últimos a se enquadrar no seio das ditas “doutrinas filosóficas fundamentais”, de uma doutrina de um pensamento absoluto do sentido do ser. Podemos talvez ir mais além e dizer que ele se posta no meio do caminho, representa a passagem, a abertura e as resistências, entre dois instantes, o das doutrinas fundamentais sobre a face da Terra, e o de um pensamento que as ultrapassa, um momento de cunho mais “democrático” que não pressupõe, contudo, um dogmatismo menor. Após a guerra, e de forma bastante consoante, então, às teses heideggerianas, não se trata mais da tentativa conceitual de abarcar um “real”, mas do próprio ser em sua manifestação “real”, do projeto do niilismo tornado “europlanetário”<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Ibid., p.253.

<sup>281</sup> Ibid., p.253.

## 6.

### Conclusão

#### Florestas nos caminhos<sup>282</sup>

Ah! Aproxima-se o tempo, em que o homem não lançará mais a flecha de seu desejo [...] e em que as cordas de seu arco não saberão mais vibrar. Eu vos digo: é necessário ter um caos em si para poder dar à luz uma estrela bailarina. Eu vos digo: tendes ainda um caos dentro de vós.

Nietzsche

Apenas em termos provisórios, gostaríamos de pontuar algumas apreciações críticas sobre a visão heideggeriana da obra de Nietzsche, e como isto se reflete em sua filosofia em geral, reunindo as demais análises feitas até aqui sobre o mesmo tema. Ao mesmo tempo, enunciaremos como suas concepções são bem vindas, no sentido da investigação de um certo pensamento moderno, que se precipita muito sobre as apropriações realizadas em nome da filosofia de Nietzsche.

Achamos ser descabida a ideia de Nietzsche tomar seu pensamento da vontade de poder como defesa do “comando” e “asseguramento” do poder sobre a “face da Terra”, pois a vontade, para ele, expressa sempre a vontade de *um sujeito* singular, e não uma meta geral, encerrada em uma *subjetividade* presente de antemão. Um sujeito, pois, não à moda cartesiana, mas dividido, incoerente, sem portar aprioristicamente o *saber inconsciente* que o circunscreve e que é, assim, também submisso a tal saber. Implicações que, em Heidegger, surgem apenas de forma dicotômica. O ser, como determinação da essência do que *se é na verdade*, é compreendido pelo *Dasein*, mas envolvido em um esquecimento que participa da mesma essência. Há uma divisão, uma errância ontológica, do sujeito. Este, no entanto, primeiramente aparece no modo do esquecimento. Para depois, dependendo do privilégio de sua escuta ao ser, alcançar sua estrutura mais própria. Ou seja, trata-se de duas etapas que, por mais que tal coisa contradiga o esquema onde são pensadas, expressam-se em determinações ontológicas, temporalidades e

---

<sup>282</sup> Referência à obra de Heidegger, *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

hierarquias distintas. A concomitância dos modos “próprio” e “impróprio” fala de dois registros “puros”, cujo caráter contraditório manifesta-se apenas subsequentemente.

Acreditamos, todavia, que a temporalidade de uma motivação subjetiva – o tempo do que move de forma inconsciente o sujeito – é sempre marcada também por um caráter atemporal, isto é, no sentido de que não pode ser medida por nenhuma escala que demarque o instante de um “desvelamento”. Os “clarões” da floresta aparecem ao lado das regiões escuras com a mesma tenacidade. A questão seria, então, a de encontrar os deslocamentos de trilhas pelos caminhos.

Nietzsche não se esquece do corpo sintomático que habita o corpo do sujeito. O sintoma é isto cuja matéria o sujeito sente degradar e “impulsionar” ao mesmo tempo. O ponto limítrofe entre o que usa como tábua de salvação e o que lhe faz afundar cada vez mais, entre pulsão de “vida” e de “morte”. Uma colagem cujo desfazimento separa dolorosamente o que já coabita.

Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo<sup>283</sup>.

Com o sintoma, também coexiste aquilo que corresponde mais à “vida”, ao que seria um modo de ser “mais próprio” para Heidegger. O sujeito não pode ser pensado sem esta topologia de divisões, e a “vontade” por um poder, ou por uma “potência”, é delas inseparável. Mas Heidegger transforma-a naquilo que a filosofia sempre repudiou como contrário a um pensamento do ser, ao concebê-la como o próprio ser metafísico. A vontade é retirada, então, totalmente de sua esfera caótica, o próprio “caos” é situado no interior do “corpo corporificante” de sua essência. Ao fazer isto, Heidegger elabora a crítica de uma visão muito postulada, de fato, pelo pensamento atual, e traduzida, em grande parte, por uma certa interpretação nietzschiana, ou da dita “filosofia da vida”, que tenta ultrapassar, a fórceps,

<sup>283</sup> NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.5.

a totalidade de uma tradição em nome de uma “liberdade” que não pode, contudo, ser localizada em parte alguma, e que acaba por defender, em seu modo cego, as referências mais reacionárias. São visões que ainda se apegam em um repertório metafísico, justamente no modo de uma proclamação da morte da metafísica, o que configura o centro das críticas de Heidegger à modernidade. O vasculhar obsessivo de um “ser” é a marca de uma época em que nunca se falou tanto do fim da filosofia e do sujeito centrado na ideia de consciência. O termo “corpo”, então, acaba por denominar uma “unidade insigne” de “conformação de domínio”, por se transformar, ele próprio, no ser. Um ser que, devido a sua pretensa “morte”, tenta proliferar mais e mais a diversidade de sentido, onde não se encontra nada, além de uma injunção daquilo que, pragmaticamente, “pode ser feito” em nome do “poder” da subjetividade certa de si mesma. No entanto, não podemos defender que tais críticas se apliquem à filosofia de Nietzsche como um todo.

Heidegger, aqui, novamente privilegia determinados significados do ser em detrimento do “ente”. Isto é, ele privilegia determinados entes tornados o porta voz do ser, já que sua filosofia não está livre de tornar o ser “entificável”. Assim se dá com sua opção pelo nazismo, escolha cuja culpa ou necessidade de defesa sucessiva, após as descobertas dos massacres realizados, foi, segundo pensamos, transferida para uma sublimação poética, no lugar das exaltações políticas, e, em grande parte – agora no sentido de uma culpabilização externalizada –, para as próprias teses sobre Nietzsche, como o portador da “verdade” do “poder”. Tal coisa ocorre de forma travestida, é claro. Mesmo com o significado “subversivo” que acaba por manifestar o sentido do niilismo no contexto da Alemanha nazista (assim como nos lembra Safranski<sup>284</sup>), o próprio Heidegger fala do “fascismo” das teorias que imputa à Nietzsche. E a despeito de falar delas como um ato de “resistência”.

A partir do ano de 1936, pela série dos meus cursos e conferências sobre Nietzsche, entrei ainda mais distintamente no debate e na resistência espiritual [contra o partido nazista]. Na verdade, não é de forma nenhuma permitido situar Nietzsche ao mesmo nível que o nacional-socialismo; isso é já interditado, abstracção feita do que é da ordem do funda-

<sup>284</sup> SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000, cf. p.356.

mental, a sua posição contra o anti-semitismo e a sua relação positiva com a Rússia. Mas a um nível mais elevado, o debate com a metafísica de Nietzsche é o debate com o *niilismo*, cuja forma de aparição política se revelava cada vez mais legivelmente ser o fascismo.<sup>285</sup>

O mesmo tipo de “defesa” é realizado em sua entrevista à revista *Der Spiegel*:

[...] Após a renúncia, limitei-me às minhas tarefas de ensino. No semestre de verão de 1934 lecionei “Lógica”. No semestre seguinte 1934/35 dei as primeiras preleções sobre Hölderlin. Em 1936 começaram as preleções sobre Nietzsche. Todos que souberam escutar, ouviram que se tratava de uma tomada de posição frente ao nazismo.<sup>286</sup>

Uma “tomada de posição”, todavia, que acabou por colocar Nietzsche em uma das linhas de frente nazistas. Seu “niilismo”, assim, apenas deixa de lado o caráter biologista, para ter um “metafísico”.

Somente onde a subjetividade incondicionada da vontade de poder se transforma na verdade do ente na totalidade, o *princípio* da organização de uma seleção de raças, isto é, não meramente a formação de uma raça que cresce a partir de si mesma, mas o *pensamento* de uma raça que conhece a si mesma é possível, isto é, metafisicamente necessário. Assim como a vontade de poder não é biológica, o pensamento nietzschiano sobre as raças também não possui um sentido biológico, mas um sentido metafísico<sup>287</sup>.

Contudo, tentamos, aqui, demarcar, o aspecto niilista e totalitário da própria filosofia de Heidegger. Seu pensamento não deixa pedra sobre pedra, e não por destituir os conceitos da tradição, mas por extrair deles o projeto ativo de aniquilamento de todo um tempo no qual não parecia mesmo haver a possibilidade

<sup>285</sup> Id., *Escritos políticos 1933-1996*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.182.

<sup>286</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro et. al., *Heidegger e a Política*. In. *Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977, p.76.

<sup>287</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.225.

da construção de coisa alguma. Tal aniquilamento acontece no interior de seu pensamento do ser. Por mais acertada que seja sua visão de que Nietzsche continua a conceber uma metafísica, ou não represente a destruição da metafísica, a questão premente, que transforma tudo isto em uma consideração menor, é a de que a preocupação maior de Nietzsche não recai sobre o ser, enquanto uma interpretação heideggeriana pode apenas partir do ser.

Nietzsche assume a investigação de um corpo anterior ao ser, de um corpo que é também uma “guerra”. A totalidade das doutrinas filosóficas é, para ele, apenas um “pequeno instrumento” consoante à injunção do “eu”<sup>288</sup> que se remete, então – assim como lemos em Zaratustra –, a todo “corpo e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo”<sup>289</sup>. Sobre o corpo, é que o “eu” da consciência aprende, tremulamente, e como uma criança, a fazer os seus voos<sup>290</sup>.

Heidegger faz uma leitura do niilismo, onde o ser, em seu modo próprio, traduz a promessa de uma época pós-metafísica. Nietzsche, por outro lado, é quem diagnostica primeiro a doença moderna do “querer nada”, mas, mesmo assim, ele vislumbra ainda, no interior do homem, a vida de um “caos”<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2009, cf. p. 51.

<sup>289</sup> Ibid., p. 51.

<sup>290</sup> Ibid., cf. p.51 et seq.

<sup>291</sup> Ibid., p. 27.

## Referências Bibliográficas

ARENDT, Hanna, **Martin Heidegger faz 80 anos**. In. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ANTOUN, Henrique, **Individuação e princípio em Heidegger e na filosofia da diferença**. In. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1996.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

BADIOU, Alain & CASSIN, Barbara **Heidegger, o nazismo e as mulheres**. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

GUIGNON, **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. In: **Os Pensadores**, São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. **A questão da técnica**. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis. Ed. Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Escritos políticos 1933-1996**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação C benkian, 2002.

KRELL, David Farrell. **Heidegger/Nietzsche**. In. **Cahier de L'Herne: Martin Heidegger**. Paris: Ed. de l'Herne, 1986.

LEÃO, Emmanuel Carneiro et. al., **Heidegger e a Política**. In. **Martin Heidegger**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.



LOPARIC, Zeljko, **Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia.** Campinas: Papirus, 1990, p.7

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.  
\_\_\_\_\_. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.  
\_\_\_\_\_. **Assim falava Zaratustra.** Petrópolis: Vozes, 2009.

NUNES, Benedito. **O Nietzsche de Heidegger.** Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.  
\_\_\_\_\_. **Passagem para o poético.** São Paulo: Ática, 2008.

OTT, Hugo, **Martin Heidegger: a caminho de sua biografia.** Lisboa: Instituto Piaget, 1988.

SAFRANSKI, Rüdiger, **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** São Paulo: Geração Editorial, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.