



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HUGO TOSTES MARTINS

**A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DO CONCEITO DE
NILISMO EM NIETZSCHE**

**MARINGÁ - PARANÁ
2019**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HUGO TOSTES MARTINS

**A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DO CONCEITO DE
NILISMO EM NIETZSCHE**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Estadual de Maringá para obtenção do título de
Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor
Doutor Wagner Dalla Costa Félix.**

**MARINGÁ - PARANÁ
2019**

Resumo

Objetiva-se explicitar como Heidegger constrói a noção de acabamento da metafísica a partir de sua leitura crítica do pensamento de Nietzsche acerca do niilismo, tal como essa ocorre nas preleções e ensaios que estão organizadas sob o título Nietzsche II. Tendo em vista a tematização do nada que está no cerne do cunho etimológico do termo niilismo, para Heidegger Nietzsche não pode e nem pensou suficientemente a essência do niilismo pois não pode por em -liberdade- a questão pelo nada, uma vez que, ao compreender o ser do ente a partir do modo de ser do valor e da valoração, a pergunta pelo ser ele mesmo não é colocada. Essa metafísica pautada no pensamento valorativo como entendimento do ente em sua totalidade apresenta tanto o nada como o ser enquanto valores, uma vez assim concebidos esses deixam de ser interrogados por perderem seu sentido enquanto interpelação filosófica. Surge a necessidade de problematizar o nada como prerrogativa para o entendimento da essência do niilismo e a compreensão dessa com o modo de essencialização do ser de uma época e em decorrência do acontecer metafísico moderno que, segundo Heidegger, encontra seu acabamento e consumação na maximização do niilismo, que vem à palavra no pensamento de Nietzsche. A crítica de Heidegger à concepção nietzschiana do niilismo deverá mostrar que a tarefa da superação da metafísica exigirá esclarecer como as possibilidades metafísicas elas mesmas impossibilitam a colocação da pergunta pelo sentido do ser.

Palavras-chave: Metafísica; Niilismo; História do Ser.

Abstract

The objective of this Dissertation is to explain how Heidegger constructs the notion of metaphysics from his critical reading of Nietzsche's thought about nihilism, according to his account in the lectures and essays that are organized under the title *Nietzsche II*. In view of the thematization of nothingness that lies at the heart of the etymological imprint of the term nihilism, Heidegger states that Nietzsche cannot and has not sufficiently thought about the essence of nihilism because he cannot freely propose the question of "nothing", because he comprehends the being of beings in the sense of the being of value and valuation, which means the question of being itself is not posed. This metaphysics based on evaluative thinking as an understanding of the whole being presents both nothingness and being as values, once conceived, they cease to be questioned because they lose their meaning as philosophical questions. The need arises to problematize nothingness as a prerogative for the understanding of the essence of nihilism and its understanding with the mode of essentialization of the being of a time and as a result of the modern metaphysical event that, according to Heidegger, finds its finishing and consummation in the maximization of the nihilism. nihilism, which comes to mind in Nietzsche's thought. Heidegger's critique of the Nietzschean conception of nihilism should show that the task of overcoming metaphysics will require clarifying how the metaphysical possibilities themselves make it impossible to pose the question by the sense of being.

Key Words: Metaphysics, Nihilism, History of Being.

Agradecimentos

Sou imensamente grato pelo apoio oferecido pelo Departamento de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá. A Fundação Araucária do Paraná que financiou este projeto com um ano de bolsa. Ao Prof. Dr. Cristiano Perieus pelas indicações de livros e seus apontamentos sobre o nada. Ao Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens da UNIOESTE que participou de minha banca de Qualificação e que tanto contribui com indicações bibliográficas, apontamentos cuidadosos, trocas de e-mails e incentivos. A Prof^a. Dr^a. Claudia Drucker da UFSC que comentou e mostrou caminhos para pensar o Nietzsche de Heidegger. Deixo ainda um especial agradecimento para meu orientador Prof. Dr. Wagner Félix que sem seu apoio, incentivo e todo o esforço que empreendeu em vários âmbitos da pesquisa esta não teria sido possível.

Agradeço com carinho o apoio, comentários e conversas que tive com inúmeros amig@s sobre este trabalho. Dentre eles meu querido amigo Bruno Umbuzeiro, professor de Matemática e Yoga, que como um entusiasta da Filosofia compartilhou comigo boas noites de viagens filosóficas. Ao Édipo Gomes, parceiro de rapé, e que trouxe muitos amadurecimentos ao olhar. Ao Alberto Bazotte, amigo de quase duas décadas, que contribui muito com os empréstimos de livros e muitas conversas sobre a dinâmica da sociedade. Além de tantos outros que me ajudaram neste caminho e que deixo aqui de mencionar.

Agradeço ainda o apoio de minha família e queridos familiares que me incentivaram com os maiores esforços de ordem financeira e espiritual, dando suporte para a realização deste. Um especial agradecimento para a Talita pela paciência e incentivo que pôde empreender. E, aos meus filhos que alegram e adubam o solo de minha existência.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
O que almejamos	1
Primeiras palavras.....	3
Heidegger, Nietzsche e o niilismo	5
Capítulo 1 – QUESTIONANDO O NADA	11
Pensamento e Nada: considerações preparatórias.....	14
A angústia e o Nada	20
Heidegger, Nietzsche e o Nada.....	33
Fenomenologia do nada	35
Capítulo 2 – HEIDEGGER E O NIILISMO EM NIETZSCHE	44
Considerações sobre o niilismo em Nietzsche.....	44
Algumas considerações sobre a vontade de potência	53
Vontade de potência e niilismo	65
O niilismo como história do ocidente	72
Niilismo e Heidegger	75
Sobre a penúria do ser.....	77
Capítulo 3 – HORIZONTES DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA.....	81
A interpretação heideggeriana de οὐσία	81
O lugar do pensamento	90
Conclusão	100
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUÇÃO

O que almejamos

Temos por objetivo nesta presente dissertação compreendermos os elementos conceituais fundamentais da interpretação heideggeriana do niilismo em Nietzsche, a fim de esclarecermos seu lugar no âmbito da obra filosófica de Heidegger. Para tanto, nos debruçaremos nas preleções reunidas sob os títulos *Nietzsche I e II*, sem deixar, contudo, de levar em consideração o percurso e os elementos nos quais podemos encontrar em obras anteriores a sua crítica à Nietzsche. Entretanto, sem necessariamente explicitá-las propriamente em toda a amplitude que merecem, mas almejando utilizá-los como complementação ao propósito circunscrito desse trabalho. Assim, no que for pertinente, retomaremos aos delineamentos que fazem parte do caminho trilhado por Heidegger na construção de sua abordagem de Nietzsche.

A interpretação heideggeriana de Nietzsche é necessariamente marcada pela discussão daquilo que vem a constituir a “metafísica” como tal, uma vez que Heidegger, assim como Nietzsche, se coloca como um crítico da metafísica, especialmente da metafísica moderna, e estabelece como claro projeto filosófico, também como Nietzsche, a necessidade de superar as posições filosóficas da modernidade. A controvérsia, contudo, está justamente no fato de que Heidegger inequivocamente interpreta a filosofia de Nietzsche não somente como “metafísica”, mas particularmente como sua consumação. A consumação da metafísica é marcada então pelo niilismo, que vem à palavra decisivamente no pensamento de Nietzsche, mas que, segundo Heidegger, não teria sido pensada suficientemente pelo primeiro em sua essência. Para Heidegger, a metafísica “pensa o ente enquanto ente”¹, e somente indiretamente fala do “Ser”, no sentido do “ser do ente”, e não do ser ele mesmo. Para Heidegger, essa posição significa o “esquecimento do ser”, que constitui, em última instância, a essência histórico-ontológica da metafísica enquanto niilismo. Porque para Heidegger a filosofia de Nietzsche é ainda uma filosofia do “ente enquanto ente”, ela não apenas permanece metafísica, como é também uma forma de niilismo. Segundo Daigle,

Mas além da adequação de Heidegger entre metafísica e niilismo, que o leva à sua conclusão sobre o niilismo de Nietzsche, encontramos

¹ HEIDEGGER, Martin, **Wegmarken**, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 195.

dois elementos em sua análise da vontade de poder que sustentam seu julgamento primário. Ele analisa primeiro o sentido da locução “vontade de poder” e sua conclusão sobre isso é que o que está no centro da metafísica de Nietzsche é o poder, e é esse poder que postula valores, valores compreendendo, além de outros, o valor de Ser. Ser é, portanto, relegado à posição de um valor “simples”. A vontade de poder, após a sua primeira morte de Deus, comete a "morte radical", a do Ser.²

Nesse sentido e em vista do que almejamos trataremos do modo como Heidegger aborda a questão do “nada”, certo que esse elemento é de suma relevância para a problematização do niilismo em Nietzsche. Conforme escreve Heidegger em *Metafísica e Niilismo*: "A pergunta pela essência do niilismo precisa certamente ter a ver, se o nome niilismo tiver um sentido e se esse sentido vier a ser pensado rigorosamente, com o *nihil* - o Nada"³ Ao fazer da pergunta pelo “nada” o cerne de sua análise do conceito de niilismo em Nietzsche, Heidegger vincula esse problema de modo decisivo à sua própria obra, embora não de maneira explícita. Para Heidegger, o conceito de nada está vinculado com a nulidade de fundamento do ser-aí, que em *Ser e Tempo* é empregado em vista da consideração da disposição fundamental da angústia, que tem o papel metodológico decisivo de abrir para esse ente a possibilidade de experimentar seu próprio ser de maneira “originária”, e com isso, esclarecer a pergunta pelo sentido do ser em geral por meio da análise do ente que compreende “Ser”.

Esta dissertação é constituída de uma introdução e três capítulos. Nesta introdução, desenharemos um quadro geral no qual pretendemos apresentar um certo olhar para o todo das questões sobre outros modos pelos quais o “nada” se relaciona com esse ente e com o ser mesmo. Destarte, no primeiro capítulo, trataremos do problema do nada em Heidegger. Sua abordagem em *Ser e Tempo* e textos imediatamente posteriores, como *O que é Metafísica?*, e na interpretação que realiza sobre o niilismo. No segundo capítulo abordaremos brevemente a construção do conceito de niilismo em Nietzsche e entraremos na problematização heideggeriana do mesmo. No terceiro capítulo, apresentaremos os desdobramentos dessa interpretação, remetendo à uma retomada das questões tratadas anteriormente. Por fim, apontaremos para a relevância da articulação proposta por Heidegger sobre o modo como esse é no mundo na modernidade e sua relação com a verdade do ser, bem como a questão do

² DAIGLE, Christine, *Ontology, Metaphysics, Ethics and Nihilism. Essay on Nietzsche and Heidegger*, *Kriterion*, n. 16, p. 3–18, 2002, p. 4.

³ HEIDEGGER, Martin, *Metafísica e niilismo*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 293.

pensamento técnico e a consumação da metafísica no que reporta ao problema da superação dessa pela tarefa do pensamento histórico-ontológico, cujo projeto é posto pelo autor precisamente ao longo de seu enfrentamento da filosofia de Nietzsche, e que marcará sua obra no período após a Segunda Guerra Mundial.

Primeiras palavras

Heidegger pensa o niilismo em Nietzsche como história. Contudo, isso não significa que podemos situar o mesmo como um dado para o qual poderíamos historiograficamente apontar dentro do percurso do tempo como um conceito que aparece na obra nietzschiana. Trata-se, sobretudo, de uma decisão fundamental no modo como nos relacionamos com o ente na totalidade. Portanto, o niilismo não tem a especificação de um "dado" historiográfico, algo que podemos encontrar, avaliar, e situar dentro de uma linha do tempo. A história, nesse sentido, é uma decisão elementar para o modo como o homem se comporta no mundo. Entretanto, é importante salientar que não se trata de uma decisão decidida pela vontade do homem. É a própria essência do homem que está em jogo numa decisão a cada vez instaurada pela própria história do ser. Nessa, o mundo moderno, para Heidegger, encontrará na vontade de poder nietzschiana uma característica determinante da essência do homem nessa era.

Heidegger se vale do uso distinto dos termos em língua alemã para história (*Geschichte*), enquanto o conjunto dos envios e acontecimentos, e para historiografia (*Historie*), enquanto a narrativa e investigação dos fatos. Essa distinção ultrapassa o uso cotidiano e marca seu posicionamento em relação ao modo como aborda o âmbito do acontecimento em geral como parte da estrutura existencial do ser-aí. Conforme pretendemos mostrar ao longo dessa introdução, no que tange a preocupação principal de toda sua obra, a questão do ser, a história diz respeito à metafísica como um acontecimento que suporta e mantém o pensamento peculiar de uma era. O pensamento é concebido como história, como uma relação específica com a concepção de ser que domina e determina uma época. A historiografia, por sua vez, trata dos elementos que podemos visualizar e situar como dados já ocorridos no mundo e passíveis de manipulação, datação e demarcações dentro de uma compreensão linear do tempo.

A diferenciação entre as compreensões de história deita raízes no caminho

empreendido por Heidegger em *Ser e Tempo*⁵, a partir das considerações tecidas sobre a necessidade de empreendermos uma ontologia fundamental que dê conta de apreender os modos do ser-aí no mundo a partir de suas estruturas fundamentais. Essa ontologia permite a apreensão da história num âmbito diverso da historiologia, revelando uma história fundamental no qual seus elementos estão numa esfera diversa do que é simplesmente constatável. São vistos em sua historicidade, isto é, à medida que constituem o “acontecimento” do ser-aí em seu modo de ser-no-mundo à cada vez. Nesse sentido, o niilismo deverá ser compreendido como acontecimento da metafísica não porque diz respeito à uma série de condições presentes em um tempo determinado, mas porque configura-se como niilismo um modo de ser, isto é, um modo do ser-aí compreender-se a si mesmo e o mundo e apropriar-se das possibilidades em que se encontra lançado.

Em *Ser e Tempo*, o ente pensado como *Dasein* visa a um despojamento das concepções anteriores que permeiam a metafísica e que marcam, portanto, o modo de lidar com esse ente que nós mesmos somos. A pergunta diretora da obra pelo sentido do ser compreende o homem como o lugar onde o ser é. Assim, a analítica não busca uma resolução pelo questionamento acerca da "natureza humana", naquilo que diz respeito aos diversos domínios das ciências. O engajamento envolvido é pela pergunta pelo ser e a apreensão de seu sentido. Ainda, sobre a necessidade dessa ontologia escreve Nunes:

[...] uma Ontologia fundamental, que tem por objetivo imediato o homem, considerado do ponto de vista de seu ser. A Analítica descreve fenomenologicamente a existência desse ente que nós mesmos somos e que Heidegger denominou *Dasein* para descomprometer-se de toda concepção prévia acerca da "natureza humana" ⁶

Heidegger explicitamente diz que *Dasein* não é um conceito para se pensar o “homem”, uma vez que isto significaria justamente partir de uma pré-concepção que “*Dasein*” procuraria explicitar teoricamente, da mesma maneira que afirmar que “homem” significa ser “sujeito” ou ser “animal racional; quer dizer, *Dasein* não é o conceito que corresponde à essência desse ente. Uma vez que precisamos compreender “*Dasein*” como o sendo que nós mesmos somos, o que significa perguntar pela história de um ente que é historial? Isto é, que não simplesmente se move na história, no sentido de que a história é o conjunto dos motivos e resultados de suas ações, mas cujo “ser” é ele mesmo um acontecimento? Um acontecimento

⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, Campinas: Editora da Unicamp, 2012, parag. 76.

⁶ NUNES, Benedito, *Passagem para o poético*, São Paulo: Loyola, 2012, p. 10.

que não decorre, desse modo, de uma escolha ou de uma ação, mas que o constitui.

A investigação pelo sentido do ser iniciada em *Ser e Tempo* se desdobrará em considerações sobre o tempo, ser e história. Posteriormente a *Ser e Tempo*, essa investigação tomará corpo em uma mudança do questionamento pelo "sentido do ser" para a pergunta pela "verdade do ser". Conforme Heidegger afirma nos protocolos do *Seminário de Zähringen*:

Com as análises da intuição categorial, Husserl liberou o ser de sua fixação no juízo. Este feito é todo o solo de questionamento da interrogação, que se encontra reorientada. Se eu coloco a questão em vista do sentido do ser, trata-se de que ali o ser já é entendido como o ser do ente. Mais precisamente ainda: na questão em busca do sentido do ser aquilo que é interrogado (das Befragte) é o ser, quer dizer, o ser do ente; aquilo em vista de que eu questiono (das Erfragte) é o sentido de ser – aquilo que mais tarde será nomeado a verdade do ser.⁷

O que no todo da obra heideggeriana é abordado como a “Viragem” (*die Kehre*). Nela, a relação do ser com o ser-aí é visto não a partir desse, mas pelo ser ele mesmo. Como isso ocorre e qual a relação da Viragem com o problema do niilismo em Nietzsche será por nós ao abordado longo dessa dissertação.

Heidegger, Nietzsche e o niilismo

Segundo Heidegger, quando o niilismo é concebido e experimentado em sua forma mais originária, abre o campo para a compreensão da história da metafísica⁸ a partir de e para o seu âmbito fundamental - sua historicidade - revelando a impossibilidade de compreender o nada em sua essência. Nesse sentido, procuraremos mostrar ainda como Heidegger constrói a noção de consumação⁹ da metafísica em sua interpretação do pensamento de Nietzsche e a relação dessa com o nada.

A esse respeito, partimos já da afirmação heideggeriana de que o pensamento de Nietzsche é metafísico. Todavia, entendemos também de antemão que o pensamento de Nietzsche quando circunscrito dentro de seu próprio contexto é pautado predominantemente

⁷ HEIDEGGER, Martin, **Questions III et IV**, Paris: Gallimard, 1990, p. 465.

⁸ A história da Metafísica para Heidegger diz respeito a história do esquecimento do ser e da incompreensibilidade da diferença ontológica entre ser e ente. Heidegger aponta que os gregos não dispunham de um conceito de tempo adequado para compreender essa diferença e, portanto, para pensar o ser como acontecimento fundamental enquanto âmbito que revela o ente.

⁹ O termo "consumação" aparece peculiarmente no escopo heideggeriano como cume de um modo dado ao pensamento que começa desde Platão e que vai expressar-se em sua máxima envergadura na obra de Nietzsche. Ponto chave para a compreensão de sua interpretação de Nietzsche.

pela característica de ser anti-metafísico, posicionamento afirmado constantemente por Nietzsche em sua obra¹⁰. Contudo, a maneira como Nietzsche pensa metafísica diverge de Heidegger. Para esse, conforme veremos, justamente o caso de o pensamento nietzschiano ainda ser metafísica é o que determina sua impossibilidade de compreender-se como tal. Afirmção que corre o risco de ser mal interpretada quando despojada dos passos realizados por Heidegger.

Conforme os objetivos desse trabalho, não adentraremos nas especificidades das discussões sobre se o pensamento de Nietzsche é ou não ainda metafísica, no que concerne a um amplo debate no seio da filosofia contemporânea. Procuraremos antes, seguir os encaminhamentos dados por Heidegger no qual esse entendimento é possível. Nosso intuito é nos circunscrevemos no âmbito das considerações heideggerianas. Compreendemos que o propósito de Heidegger em sua crítica à Nietzsche não é apontar uma insuficiência na obra desse, mas, sobretudo, pensar a partir de uma determinação essencial encontrada no pensamento nietzschiano que contribui ao seu próprio fazer filosófico. Como podemos supor da seguinte passagem:

Em uma confrontação pensante com um pensador, não se trata de contrapor uma opinião a outra ou de "refutar" um "ponto de vista" por meio de outro. Tudo isso é trabalho extrínseco e inessencial. Confronta não significa para nós: "polêmica" de sabichões e "crítica" vã. Con-frontação significa, aqui, meditação sobre a verdade que se encontra em vias de decisão; em vias de uma decisão que não é tomada por nós, mas que, como história do ser, surge muito mais a partir do próprio ser para a nossa história. A única coisa que nos resta nesse caso é ou bem insistir em nossas "opiniões" e persistir em nossos "pontos de vista" - e também precisamos contabilizar dentre esses "pontos de vista" a suposta "liberdade de pontos de vista" -, ou bem quebrar com tudo aquilo que possui o modo de ser de um ponto de vista e de uma opinião, despedindo-nos de todas as opiniões e de todas as representações correntes, para sermos entregues ao próprio de um saber originário.¹¹

O que é metafísica para Heidegger? Procuraremos responder adequadamente essa

10 No *Crepúsculo dos Ídolos* no parágrafo "Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar uma fábula" cujo subtítulo é "*História de um erro*" escreve Nietzsche: "5. O "verdadeiro" mundo - uma Idéia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória - uma Idéia que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma Idéia refutada: expulsemos-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bon sens e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.) 6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez? ... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente! (Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA.)" NIETZSCHE, Friedrich, **Obras incompletas**, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 377.

¹¹ HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche II**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 71.

questão em nosso segundo capítulo, momento no qual nos permitimos expor dentro da envergadura que o problema exige. No entanto, a nível de introdução, colocamos que metafísica para Heidegger diz respeito a estrutura ontológica que suporta o ente em sua totalidade. O modo como o ente é em seu ser a cada vez concebido em sua totalidade é fundado e mantido dentro de um tecido metafísico específico que decide tal concepção. Esse ocorre como história do ser, do pensamento, e é interrogado por Heidegger dentro da historicidade do ser ele mesmo. Destarte, é nesse olhar que o pensamento de Nietzsche será abordado como metafísica e ainda como a consumação dessa.

As discussões que tratam o pensamento de Nietzsche como consumação da metafísica ganham tons principalmente no segundo volume das preleções de Heidegger sobre Nietzsche intitulado *Nietzsche II*, composto pelas últimas preleções do semestre de verão de 1939 que não foram apresentadas, bem como de uma preleção do primeiro trimestre de 1940, interrompida por uma convocação geral para o auxílio no serviço de colheita, e de ensaios escritos entre 1941-1946. Como consta da datação dos editores das obras, remetem a preleções anteriores já apresentadas¹² que foram organizadas no volume denominado *Nietzsche I* e trazem com maior acuidade a explicitação da consumação da metafísica em uma retomada historial, distinguindo da historiográfica, das diferentes épocas do pensamento.

Nesse ínterim, a problematização heideggeriana do niilismo em Nietzsche tem início no modo como esse próprio o concebe. Entende Nietzsche que o niilismo é o movimento da própria história do ocidente, marcada por caracterizações da vida dentro de moldes transcendentais ou metafísicos, o que como atribuição de valores a priori ao regimento de nossos comportamentos morais, não passam, contudo, de castelos no ar que o homem fantasia para si mesmo. Como Nietzsche alega em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*¹³, trata-se da construção de meras ilusões, movimento de um processo valorativo mutável, que caem e emergem na história em conformidade a um determinado domínio de forças. É nesse contexto que Nietzsche compreende a necessidade da superação da metafísica. Superação de um estado ainda "infantil", "tutelado" do homem, que não visualiza devido a uma "fraqueza" de sua vontade, como o cerne desse processo valorativo. O problema, no entanto, está na articulação da concepção de niilismo com a história da atribuição de valores. Pergunta Heidegger: "o que

¹² Preleções de Martin Heidegger na Universidade Freiburg entre os anos 1936 e 1940.

¹³ "O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias : as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas." NIETZSCHE, **Obras incompletas**, p. 57.

tem o niilismo em comum com os valores e com a desvalorização?”.¹⁴

O calcanhar de Aquiles está no modo como a compreensão da concepção de niilismo ocorre como o movimento da história ocidental que, em Heidegger, irá divergir da abordagem nietzschiana. Para Nietzsche, o niilismo está vinculado à negação da vontade ela mesma como capaz de afirmar valores, uma vez que os valores supremos, que não eram julgados tendo sua origem na própria vontade, mas ao contrário, tomados como seu fundamento, são o reflexo de uma irrealidade, uma negação da efetividade ao transferir a responsabilidade e a justificativa de seus atos à um mundo supra-sensível. Assim, essa compreensão quando voltada à história e enquanto história a visualizará como um processo de valorização e desvalorização dos valores, no qual é melhor desenhada a partir dos conceitos de vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Heidegger, por sua vez, pensa o niilismo desde sua compreensão da historicidade da metafísica ela mesma, de modo que o projeto nietzschiano de superação do niilismo pela transvalorização de todos os valores é visto por Heidegger como o acabamento ou consumação da metafísica, ou seja, o esgotamento das possibilidades do pensamento determinar-se a si mesmo. Se, tal como Heidegger afirma em *A época das imagens de mundo*, uma época da metafísica consiste em “uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade”¹⁵, o niilismo significará, para Heidegger, a incapacidade dessa decisão. Seu questionamento está voltado para a essência do niilismo que precisa ser posto às claras, no intuito de compreendermos a história do pensamento, em suas diferentes épocas, como estabelecimentos a cada vez de um modo de compreendermos o ente na totalidade. Entendimento que pauta o comportamento do *Dasein* como ser no mundo. E, o homem como o “abrigo do ser”, lugar no qual o *Dasein* é, é nesse caminho questionado pela sua essência. Como o âmbito do acontecimento do ser, o homem para Heidegger, não é visto como aquele dotado dessas e daquelas qualidades, o que não significa uma negação dessas. Contudo, sua preocupação está no modo como essas ocorrem no homem, em que esse é o espaço da manifestação dessas.

Para Heidegger, o acontecimento moderno é fundamentalmente vinculado com a cunhagem nietzschiana de “extremo do niilismo”. Nesse extremo o homem é, em seu entender, em um modo específico no qual a pergunta pelo ser é velada maximamente. Como característica peculiar da metafísica dessa era, tem no pensamento de Nietzsche o modo em que tal ganha a palavra. A consumação da metafísica na qual tratamos é a metafísica

¹⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 35.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, 8., unveränd. Aufl., 37.-41. Tsd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 1. (Tradução nossa).

nietzschiana como a concepção de um esgotamento das possibilidades metafísicas e uma liberação do ente para sua presença enquanto ente. A apreensão do ente em sua totalidade, nessa metafísica, é a apreensão do ente em sua máxima envergadura. A desconstrução realizada por Nietzsche do supra-sensível desdobra-se no pensamento valorativo como o princípio, e o modo de nos voltarmos ao ente na totalidade enquanto e somente ente. E, pautado nesse "voltar-se ao ente" está fundamentalmente a vontade de potência.

Na medida em que reduz tudo ao plano ôntico, o niilismo suprime o âmbito mesmo de retração do ser que se torna, com isto, uma mera construção ôntica contingente de duração relativa no interior do devir. Essa, porém, é a verdade do niilismo, o modo como o desvelamento e a retração se estruturam: como transformação do desvelamento em uma dinâmica conjuntural e da retração em fumaça, em ingenuidade "metafísica".¹⁶

Heidegger aponta que Nietzsche não pode conceber sua metafísica devido a seu próprio fazer filosófico, aqui voltamos ao entendimento diverso de niilismo que ocorre nos dois pensadores. Etimologicamente o termo deita raízes na compreensão de *nihil*. Destarte, quando visto valorativamente, o pressuposto de que algo possa valer *nada* está associado com o entendimento de que anteriormente ele é nulo. Determinação que encontra seus contornos na possibilidade de situarmos se algo é, como se dá esse "é" e ainda se ele não é "nada" (ou nulo). Contudo, que algo é nulo abarcamos o *nihil* propriamente? Não é somente o apontamento de que algo é destituído de valor?

Escreve Heidegger:

O *nihil* e o niilismo não estão em nenhuma relação essencial com o pensamento valorativo. Por que teria o Niilismo sido concebido, não obstante (e sem uma fundação particular), como "desvalorização dos valores supremos", como "declínio" dos valores?"¹⁷

Conquanto, precisamos pensar o niilismo a partir do *nihil*. Dentro dos encaminhamentos heideggerianos Nietzsche não pensou e nem pode pensar a essência do niilismo. A filosofia nietzschiana, uma vez que, é alicerçada na vontade de poder como instância de configuração da efetividade e ponto no qual se descontrói todo ordenamento a

¹⁶ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 283.

¹⁷ "Das Nihil und der Nihilismus stehen mit dem Wertgedanken in keinem notwendigen Wesenszusammenhang. Warum wird der Nihilismus gleichwohl (und ohne besondere Begründung) als >>Entwertung der obersten Werte<<, als >>Hinfall<< von Werten begriffen?" HEIDEGGER, Martin, **Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens ; Einübung in das philosophische Denken**, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008, p. 40. (Tradução nossa)

priori à mesma, pensar em uma “essência do niilismo” remete tão somente à valores instaurados dentro de situações específicas de domínio. Todavia, Heidegger questiona pela própria condição de possibilidade da instauração dos valores, apontando nesse ínterim para a necessidade de abarcarmos “a essência velada do niilismo” (“*das verborgene Wesen des Nihilismus*”) a partir da investigação do *nihil* que a palavra comporta.

O horizonte de compreensibilidade da abordagem do nada pertinente ao caminho heideggeriano já aparece em *Ser e Tempo* relacionado com a disposição fundamental da angústia. Essa estrutura do *Dasein* que permite a visualização do ser-no-mundo e que "torna possível o ser-para-a-morte" ¹⁸ no traço da temporalidade é a pedra de toque da possibilidade ela mesma do acontecimento do ser.

¹⁸ HAAR, Michel, **Heidegger e a essência do homem**, Lisboa: Edições Piaget, 1997, p. 89.

Capítulo 1

QUESTIONANDO O NADA

O pensamento de Nietzsche provoca Heidegger. Partindo de uma fundamental consideração pelo pensamento nietzschiano Heidegger dedica o visar responder ao provocado, quanto a sua dignidade e relevância, enquanto e como uma provocação. Agora, que provocação é essa?

Para chegarmos até ela precisamos antes fazer a experiência de colocar e nos colocar primeiramente a seguinte indagação: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. Para Heidegger, essa é uma pergunta de suma importância. Ela não trata do modo como os entes se comportam no mundo. Como, por exemplo, “será que chove hoje cumpadre? Sei nãoquestionamento”. Como questionamento fundamental surge no seio de seu pensamento como a primeira de todas as questões. Fundamenta a possibilidade de todas as demais. Não falamos em termos cronológicos, representacionais, historiográficos. A pergunta surge em sua proeminência ontológica. Urgência primordial que ilumina, por assim dizer, o surgir do próprio da possibilidade mesma do questionar. Contudo, de fato, não é a primeira na ordem das quais os homens voltam em seu cotidiano. E, nem é a primeira pergunta realizada pelo gênero humano. A perspectiva não é evidentemente cronológica. Inclusive, é possível supor que muitos nunca a encontraram. Mas, o que dizemos com “nunca a encontraram”? E, ainda, como encontramos uma pergunta? Encontro este ou aquele livro em cima da mesa. Encontro um copo no qual posso beber água. Porém, e uma pergunta? Como a encontramos? Encontrar a pergunta, em vista do sentido no qual almejamos trabalhar, visa àquilo que reporta e importa quando considerada em vista da dignidade da pergunta. Todavia, para um melhor esclarecimento, o encontro com a pergunta está relacionado com o modo como somos situados.

Heidegger aponta que sempre estamos dispostos desta ou daquela forma no mundo e a maneira na qual a disposição ocorre desvela um “volta-se a” mundo. A pergunta guia que dessa parte deve no encaminhamento adentrado estar relacionado com a disposição que a possa colocar enquanto uma pergunta relevante. O trato com as disposições é assunto recorrente na obra heideggeriana. Em *O que é isto – a Filosofia?*, Heidegger coloca a disposição fundamental do espanto, o *thaumázein*, como o solo no qual a Filosofia nasce entre os gregos. Entretanto, o assunto das disposições é controverso e exige melhores

delineamentos para que os elementos que o envolvem possam ser visualizados com maior acuidade. A disposição é tratada em caráter ontológico.

Quanto ao lugar da pergunta supracitada temos: ela abrange todo o ente. O que absolutamente nunca pode ser encontra o Nada. Encontra o Nada? Devemos tratar do Nada como um ente que podemos *encontrar*? O “bom entendimento” formula que o que “nada for” é Nada. Agora, há os entes. O ente?! E não... o Nada?! Por que?! A pergunta é... “por que”? E, ainda, por que o “por que”? Em que solo podemos deitar as raízes para elucidar a possibilidade aberta ao homem de colocar o “por que”?

Para Heidegger, a questão circula a si mesma. O que não significa não sair do lugar. Há o ente. Movemo-nos junto aos entes. Somos um ente que se relaciona com outros entes. O próprio mundo é um ente. Mas, não se trata de investigar este ou aquele ente. A pergunta trata de nos colocar diante do ente em sua totalidade. O ente. Reiterando, não este ou aquele. Queremos trazer a um horizonte de compreensibilidade “por que há o ente e não antes o Nada”. Não falamos do *nada* a ver com isto ou aquilo. Não é um *nada* ao modo de um ente. É o Nada propriamente. De alguma forma, o nada “oculto” no ente. Assim, adentrando nas veredas proporcionadas ao pensar pela pergunta investigar a própria possibilidade do ente ser ente. Destarte, não há preferência a nenhum ente em particular, nem mesmo o homem obtém esse privilégio no íterim da questão que pergunta pelo nada. É para a possibilidade antes da possibilidade que a interrogação convida.

Uma investigação que tem como proposta de dar conta “do peso” da questão não pode certamente ser “uma qualquer”. Ela precisa ser compreendida em outro âmbito. Fora das categorizações de “qualquer” ou “não qualquer”. Pois, o próprio “qualquer” está nela fundamentada. Por que o céu é azul é um problema que voltado esse ente especificamente. O céu, no caso, é em seu porque de ser azul. Objeto da ciência. O problema do “*por que*” que queremos perscrutar visa o ente em seu todo. Por que o “porquêporquê”? Ainda, uma vez colocamos. Notemos reiteradamente que não solucionamos a indagação com um ente. Responder com um ente continua recolocando a questão pelo seu porquê. Se não podemos colocar um ente como resposta, como responder?

pretensão comprometer Uma vez que, não orbita no espectro da investigação pelo ente, está fora também da “utilidade” e “não utilidade”. Para essas categorizações é de todo inútil. A pergunta “por que há o ente e não antes o Nada?” não altera em nada o ente. O ente continua a ser ele mesmo. Perguntar “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada” e respondermos que o há porque Deus “quis” que assim seja, porque “sempre existiu”, ou seja, responde-la ainda caímos com um ente, adentramos novamente no problema do “por que

“há””? Para Heidegger, Deus ainda é um ente. E não respondemos de fato a pergunta por que o problema de por que há Deus persiste. Contudo, ressaltamos que a especulação não é ausente de compreensibilidade e pertinência. Mesmo diante da impossibilidade de encontramos um ente como resposta.

Em vista disso, é no pensamento nietzschiano que Heidegger encontrará um distinto modo de abordar a interrogação pelo nada. Nietzsche, considerado como o pensador da “superação da metafísica” não considera que o real tenha fundamento. Para ele, o que há é simplesmente “vida” em devir. Fundamentações para a totalidade do real são constructos permitidos dentro do âmbito da própria vida no despontar da razão humana. Uma idéia tecida sobre o real que respondem a configurações do mesmo num jogo de de metáforas efoças da vontade de potência. Ilusões. Fundamentar o real em uma verdade que a sustente é sorrateiramente pintar uma metáfora. São contos que estabelecidos ao longo do tempo tornaram ao imaginário a prerrogativa de “verdades”, “eternidades” e “realidades em si mesmas”.

Considerando esse conceito de verdade para Nietzsche, Heidegger empreende passos para a pergunta: “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada”? Buscamos o enraizamento que sustenta e propicia a compreensão do nada. Heidegger considera o problema naquilo que diz como o “aberto pelo espanto”, conforme apontamos como a disposição fundamental que proporcionou o surgimento da Filosofia entre os gregos. A investigação pelas disposições fundamentais proporciona prosseguimos para a pergunta pelo nada. O ser-aí é disposto. Destarte, a problemática em questão é direcionada para o problema do ser. “Por que há algo e não Nada” reporta à “por que há ser e não Nada”.

Nietzsche, provavelmente debaixo de seus bigodões movimentaria sua boca e responderia à Heidegger: “Oh, meu caro! Você ficou completamente maluco? Perguntar ao ente pelo seu ser? Pois digo: O que é o ser? Uma palavra vazia! A “verdade” e tantas outras palavrinhas que no deslizar do tempo nada mais passam de expressões de nossos impulsos fisiológicos, gosmas protoplasmáticas de expressões de nossa irreduzível vontade surgida das entranhasentranhas!” Para Nietzsche ser é “um vapor”.

Em *Crepúsculo dos Ídolos* podemos encontrar a afirmação de que nada poderia ser mais ingênuo que o problema do ser. E que nada foi tão persuasivo ao longo da história do que essa *estória*.¹⁹ Agora, por outro lado, o pensamento heideggeriano gira em torno da

¹⁹ “De fato, nada até agora teve uma mais ingênua força persuasiva do que o erro do ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós

questão pelo ser. Se ele é um “vapor”, para Nietzsche, temos uma provocação. Seria perguntar ao ente pelo seu ser uma caduquice sem tamanho? Uma ingenuidade?

Pensamento e Nada: considerações preparatórias

Para Heidegger, a caracterização do ser como um “erro” ou um “vapor” corrobora indelevelmente a concepção da compreensão de ser que vigora em nossa época: a Modernidade, delineada como uma época do pensamento no qual a presença da técnica ganha um domínio e uma definição destacadamente peculiar. Heidegger não considera sem mais o fato de Nietzsche pautar o ser como um erro ou vapor. Os encaminhamentos do pensamento heideggeriano apontam que Nietzsche já está situado para com e é ao modo como o ser acontece historialmente nesta época, marcada pelo predomínio do esquecimento da questão pelo ser, aberta pela disposição fundamental do espanto nos gregos.

Contudo, com vistas que a possibilidade de colocar a questão pelo ser está esquecida na contemporaneidade, devemos interrogar o que significa estarmos na era da primazia da técnica. Compreendermos o modo de essencialização desta época, tal qual como ela acontece e a maneira pela qual nós somos, ao sermos já modernos, é colocar luz sobre a prerrogativa do esquecimento do ser que nos perpassa.

Somos e nos movemos, tal o entender heideggeriano, em resposta à essência da técnica. Permeando nosso traçado comportamental fecha a o questionamento pelo ser. Em seguimento a essas considerações é relevante tecermos considerações sobre a modernidade como período essencialmente técnico. O modo de ser técnico deita raízes na tessitura do ser-no-mundo. Agora, este posicionamento não desconsidera a pertinência do fazer técnico a outros períodos. Não problematizamos o uso da técnica. O cerne da questão está para o modo no qual já nos encontramos no mundo. Sua resposta à relação estabelecida com a técnica, no que diz respeito, ao entendimento e vigor de sua presença enquanto maquinação na era moderna.

Ressaltemos, ainda, que Heidegger não considera a técnica como o mesmo que a essência da técnica. Essa para ele não é nada de técnico. Expõe também que para fazermos a *experiência* de nosso relacionamento com a essência da técnica devemos levar em

falamos! - Até mesmo os adversários dos eleatas sucumbiram à sedução de seu conceito-de-ser: Demócrito entre outros, quando inventou seu *átomo*... A "razão" na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática..." NIETZSCHE, **Obras incompletas**, p. 375.

consideração aquilo que é tão somente técnico enquanto uma conformação para com sua essencialização. Afirmar a técnica ou a negar não nos coloca na possibilidade dessa experiência. Precisamos de um colocar-se ainda mais fundamental para que possamos por em liberdade o que realmente está em jogo nesse surgir próprio da técnica na era atômica.

Quando perguntamos sobre a essência de algum ente o que visamos com isso? O que queremos dizer quando utilizamos o termo “essência”? As macieiras são macieiras porque sua essência é ser macieira. Ser uma árvore, cujas propriedades são tais que as distinguem de qualquer outra. As mesmas designam todas as árvores reunidas sob essa ideia. Em suma: uma árvore que dá maçãs. Dessa maneira o que encontramos quanto a caracterização daquilo que a técnica é para que todos entes que caírem sobre esse é sejam considerados como entes técnicos. Tratando da técnica moderna, o que é isso que a caracteriza como tal, como ela é, ao modo daquilo que só pode ser.

Heidegger distingue *téchné* de técnica. Quando aqui utilizarmos o termo “técnica” estamos nos referindo à moderna, ela é uma forma da primeira. A abordaremos como um acontecimento histórico. No entanto, há outras possibilidades para o modo como esse acontecimento acontece. A técnica, nesse viés, é uma possibilidade entre outras possibilidades, que reporta à maneira como respondemos a concepção de técnica que nos pauta a cada vez que somos.

Outrora, com os gregos, como afirma Heidegger, foi ao modo da *poíesis*. Entendendo essa em conformidade com o pensamento heideggeriano como aquilo que conduz o “brilho” em seu aparecer. Traz e abre o acontecimento ele mesmo no descortinar que mostra o ente.

A relação envolvida com a *poíesis* como uma forma possível de conceber e viver *téchné* está para aquilo que Heidegger concebe como “abertura do ser”. O ser se abre dessa ou daquela maneira. Se abre ao modo de ser poético ou ao modo de ser do cálculo (maquinação), por exemplo. Tratamos do *como* e do *modo* daquilo que funda a maneira como já nos situamos no mundo essencialmente, portanto, sobre nosso comportamento frente ao ente.

Segundo Heidegger, o homem é entregue para a essência da *téchné* tal como sua própria essência e, é a partir do alimento que digere (a resposta que dá a pergunta pelo ser) que nutre seu ser. Mover concomitante de reverberar dessa essência entregue a cada vez como destino. Cabe ao homem responder à essência da técnica.

Colocamos, é para o homem moderno a indagação: “por que há simplesmente o ser e não antes o nada?”. A técnica vista como maquinação. Enquanto atributo de funcionalidade que transforma tudo e a todos como recurso disponível a ser utilizado, um modo pelo qual a essencialização do homem no mundo ocorre, diz respeito a uma forma na qual um

descobrimos possível de um velamento do ser emerge.

Assim pensemos, o que é uma época? Mais especificamente o que caracteriza o ser de uma época? Falamos então daquilo que suspende como único, traço e expressão de uma geração. Suspende no nada em sua delimitação própria e apropriante. Suas cores expressam o brilho na e em resposta à questão pelo sentido do ser que é aí dado. O próprio dos pés descalços no chão: por que há simplesmente o ser e não antes o Nada? Reiterando em vista de criar uma marca profunda em nossos espíritos para aquilo que Heidegger aponta como disposição fundamental do espanto que inicia a Filosofia com os gregos. Para Heidegger, uma época da metafísica parece sempre ser marcada por uma disposição, *Stimmung*. Segundo Michel Haar, falando do caráter historial da angústia:

Stimmung dá origem ao pensamento porque ela é a primeira experiência do ser, o primeiro advento da Voz. Todo pensamento começa pela tentativa de um pôr-se em situação, de responder a uma vocação silenciosa. Ou a angústia é por excelência essa tentativa de retraimento da palavra. Este retraimento da palavra não colocaria não apenas o esquecimento cotidiano entre parênteses, mas também a História ela mesma? A angústia não nos faria tomar chão no aquém ou no além da História, ao mesmo tempo em que ela nos faz perder chão no mundo epocal? ²⁰

A importância do nexos entre época e disposição para Heidegger é claro quando consideramos que “disposição” é, em *Ser e Tempo*, o nome para o existencial pelo qual se dá privilegiadamente a abertura do ser-junto aos entes intramundanos, e, tal como revelado na investigação sobre a angústia, do fato que o ser-aí é irrevogavelmente *ser-no-mundo*. O “fato” da existência, isto é, a facticidade, se abre na disposição; toda disposição é “compreensiva”, de fato, mas a ênfase aqui está em que “época” dirá respeito primeiramente ao fato de já nos encontrarmos em um mundo constituído, e a disposição que marca essa época é determinante, na maneira como compreendemos nós mesmos e nosso mundo.

A questão deve cutucar, ficar pulando ao nosso lado, puxando a camisa, incomodando! Ela deve se tornar nossa para situarmos o caminho desse texto como um problema que reporta a nosso caminho e não meramente um exercício intelectual de fim de tarde. Somente assim vale a pena dar sequência ao que visamos.

O estar disposto do espanto distingue os gregos quanto a resposta que deram ao “apelo” do ser. Como respondemos nos fala à que disposição fundamental é essa que marca nosso direcionamento a esse apelo do ser, sua ressonância à essência da técnica está naquilo

²⁰ HAAR, Michel, **La fracture de l’histoire: douze essais sur Heidegger**, Grenoble: Millon, 1994, p. 242.

que finca nosso comportamento no mundo.

A experiência fundamental nutre nossos comportamentos na qual os homens manifestam em tais no período da modernidade é a técnica maquinicista. A essência dessa técnica está para o modo de manifestação da relação do comportamento dos homens para um estar continuamente fechado e ensurdecido ao apelo do ser. O barulho enlouquecedor das máquinas que nunca dormem, como diz os slogans de camisetas com fotinhas de cidades americanas, fecham a possibilidade do escutar, do mostrar-se daquilo que está incessantemente no mais próximo dos próximos. Quando um parafuso é apertado na esteira de produção, esse aperto se estende ao olhar para as coisas fundamentalmente como aperto. Essa impossibilitação radical do ver e o brotar da pergunta pelo sentido do ser, uma vez apertado, e em nossos apertamentos, tudo se torna como tal é habitando o fáctico. Assim, a perspectiva se torna a do “cabresto”, um olhar limitado que somente calcula. O valor das coisas aparece nesse cenário como a força a empregar no aperto que devemos direcionar ao ente. Apertamos a nós mesmos. Você deseja morar no terceiro ou no décimo sétimo andar? Qual caixa prefere? Ferramentas em caixotes de cimento que diariamente são usadas no contínuo funcionamento da máquina social. Olhar e movimento que fixa cada ente em seu “devido” lugar. Lugar que nos coloca em um lugar. Somos no lugar de por lugares. Em Nietzsche, encontramos a expressão: vontade de vontade, que maximiza ou radicaliza-se na modernidade. Vontade, a sobra derradeira na desvalorização de todos valores supremos. Expressão do ato deliberativo de impor a vontade simplesmente como determinação, como concepção do ente. A metafísica se torna dessa maneira, como entende Heidegger, a metafísica da vontade de poder. Aparecendo como modernidade cujas raízes deitam na essência da técnica enquanto maquinação, que, fundada no cálculo, alcança a calculação de tudo e de todos: tudo se torna valor, a necessidade premente da finalidade para as coisas. Para Heidegger, o niilismo aparece como condição da revelação da experiência da técnica moderna enquanto a consumação da redução do pensamento à vontade, ou seja, à capacidade de síntese do sujeito do conhecimento pela qual ele “põe” o ente em conexão com suas determinações; em última instância, “produz” o ente em seu ser, ao determinar o seu valor. Assim, pensar a essência do niilismo será por sua vez condição para que seja possível colocar em questão a própria essência da técnica.

E o espanto? Não há lugar nesse mundo para ele. Espanto? Repetimos. Espanto do novo video-game, shopping, carro. O próprio espanto se tornou valor. Estratégia de vendas. A Filosofia é quimera, afirmam. Jogo de idéias. Coisas dos jovens. Nada diz repeito ao mundo sério dos adultos. Como queiram, visão de mundo.

Para a superação da metafísica nietzschiana, o derradeiro do real é traçado como devir. A vida é devir. Ser? Ilusão. A fisiologia expressa a vontade da vontade de continuar e expandir. Perpetuar contínuo, expansão, imperativo restante da vontade enquanto aquilo que subrepticiamente sobra no final das *contas*. Contar e narrar. A história de como os valores emergem e desaparecem, ou seja, sua genealogia, pelo que Nietzsche pretende investigar a “desvalorização dos valores” como aquilo que é essencial ao “valor”, de tal modo que o niilismo, como a perda de sentido dos valores supremos, é em suma a afirmação do que o valor propriamente é.

Mas algum dia, em um tempo mais forte do que este presente podre, que duvida de si mesmo, ele tem de vir, a nós, o homem redentor do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à parte e de todo além, cuja solidão é mal-entendida pelo povo, como se fosse uma fuga da efetividade -: enquanto é apenas seu mergulhar, enterrar-se, aprofundar-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a redenção dessa efetividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela. Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo que teve de crescer dele, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada - ele tem de vir um dia ... ²¹

Por fim e em seu fim os valores restam na desvalorização de todos os valores como valores que estão em uma indelével vontade de estabelecer-se como vontade. Uma vez assim que espaço temos para o ser? Devaneio, bagatela destituída justamente de... *valor!*

Doravante a técnica moderna é ao modo do constante perigo do ser cair completamente no esquecimento. Realizando uma situação histórica que pauta constitutivamente na ideia da representação, manifestação da possibilidade do pensar enquanto *ratio*, como cálculo, pelo qual se concebe os entes, inclusive o ente que nós mesmos somos, na perspectiva da disponibilidade de “ser útil para”, de tal modo que se fecha os olhos para o que está em todos os lados, o “ser”. Fora do útil e sendo o útil, é o inútil em sua possibilidade própria de vigorar que fica de fora. Grosso modo, pois a rigor não tratamos de utilidades e inutilidades. Se o modo como respondemos a essência da técnica que está essencialmente vinculado com o engajamento de nossa própria essência em sua manifestação é em sua possibilidade de compreensão enquanto vontade de vontade que se impõe na

²¹ NIETZSCHE, **Obras incompletas**, p. 356.

ausência de um constitutivo transcendente para a sustentação da totalidade do real como o imperativo do valor que a tudo calcula por todos os lados, como um colocar cada coisa em seu lugar no apertar que movimentava as mãos na esteira da vida, que desliza enquanto devir na história de nossos valores, na necessidade de colocar valores (de valorar) e expandir e se impor, aquilo que é inútil só pode não ter lugar a não ser que se torne um “inútil útil” para alguma coisa. Ócio criativo-empresário! Não pode germinar, crescer e florescer. Não encontra solo. É dissolvido instantaneamente (lembramos dos cafés solúveis de nossas manhãs apressadas! Afinal, quem tem tempo para preparar um bom café?) na senda do olhar atributivo de valor. A flor não aparece como acontecimento arrebatador. Não sacode o espírito. Que espírito? A disposição fundamental do espanto, o maravilhar para aquilo que emerge do Nada em seu misterioso. Mistério? Aquilo que a ciência ainda não explica.

Não! Nada disso... já somos tragados pelo pensamento moderno que diz: essa flor é boa para quê?! Assim, as ciências também já se descaracterizam daquela genuína familiaridade com a mãe Filosofia, filhas desgarradas e se torna nesse modo da abertura do ser em sua resposta ao apelo do ser como aquelas que olhar não mais ao mistério do que aparece busca no entendimento pelo conhecimento uma forma de ver aquilo que desabrocha, mas na quantificação fria de quantificadores, qualificadores, em valor e utilidade sempre voltados a um fim para.

Alethéia do grego significa predominantemente “desencobrimento”. Mas desencobrimento do que? A palavra é associada ao entendimento que venha ser verdade. Ao descobrirmos revelamos a verdade daquilo que estava velado. Desencobrimento, portanto, diz respeito ao mostrar-se da verdade daquilo que estava velado em seu verdadeiro. Desencobrimento mostra aquilo que se mostra. Aquilo que se mostra quando desvelamos. Se já nos aproximamos em um olhar que valoriza, enxergamos aquilo que se mostra no desvelar desse que se desvela enquanto valoração. A essência da técnica moderna reporta a verdade do ser que se mostra enquanto valoração, contudo essa verdade se vela imediatamente na impossibilitação da colocação da pergunta pelo sentido do ser uma vez que esse modo já destituiu a pergunta mesma em seu fechamento a inutilidade daquilo que se enxerga tão somente como útil. A pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” deixa de ter sentido e se torna perdida nesse meio no perigo de cair em completo esquecimento ao nos movermos continuamente em meio as coisas e por todos os lados sempre planejando, lembrando e projetando algo que está sempre fora de nosso alcance em um perder simultaneamente para o jorro ininterrupto do desvelamento daquilo que se vela, que se esconde, em esse olhar sempre para um ser útil para alguma coisa. Nós nos tornamos nesse

mecanismo em uma pecinha qualquer que outros nos apertam para apertamos outros seguidamente.

Sumamente, presente na questão da essência da técnica está para o perigo de fecharmos a nossa possibilidade para o desencobrimento daquilo que se encobre continuamente. Nietzsche ao provocar Heidegger, colocando ser como uma quimera, nada mais se expressa em seu pensamento, segundo esse último, como aquele que se coloca como o derradeiro de uma metafísica valorativa, que se desvencilha por completo as explicações transcendentais sobre a totalidade do real e a coloca no domínio do devir simplesmente e na relação do homem como esse devir na sobra da vontade que aparece como a grande razão do homem em sua expressão fisiológica de permanecer. Desse modo é que Heidegger pensa Nietzsche como um pensador moderno e da Modernidade.

Por fim, encaminhamos o texto para o cuidado de pensarmos o que é provocado como uma provocação que deve ser dirigida a cada um de nós, uma vez que isso tem a ver justamente é para conosco - *que somos modernos!* Se o perigo ronda, nesse modo de conceber as coisas, vivemos então em um período decisivo. Há uma decisão aqui que nos cabe, que nos é imposta. Não se trata de estar volitivamente inclinado a essa decisão ou não, o ponto é que estamos já na decisão, ela nos é afirmada de uma determinada maneira ao modo como nos determinamos. Surge a questão se salvuardarmos o apelo do ser de seu completo obscurecimento ou não. De deixarmos mundo consumir-se em trevas e queimar na possibilidade extrema da extinção humana ou de possibilitarmos aquilo que o mais extremo do perigo possibilita: a salvação. O salvar-se. O estar fora de perigo em outro modo.

Ah! Sim, claro. Como fazemos isso? Palavras de Heidegger: “Aqui e agora, no mínimo, de maneira a fomentar o crescimento do que salva, o que inclui ter sempre em mente o perigo extremo”²² Eis o que temos a nos “pro-cavocar”.

A angústia e o Nada

Ser e Tempo começa perguntando pelo ser. Heidegger questiona como essa pergunta aconteceu na história da Filosofia e sua relação fundamental com o próprio surgimento da Filosofia. O que aponta para o desvendamento da origem da pergunta e a relação da origem com a necessidade da pergunta. Desse modo levanta uma investigação para compreender

²² HEIDEGGER, Martin, A questão da técnica, **Cadernos de tradução**, n. 2, p. 40–93, 1997, p. 35.

como respondiam à ela os gregos, como respondiam os medievais e como nós respondemos hoje. Elaboraões que visam colocar se realmente ainda temos a necessidade de fazermos a pergunta pelo que é o ser, ou seja, “a necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser”.²³ Citando Platão, retira uma passagem do “*O Sofista*”: “Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que pretendeis propriamente significar empregando a expressão 'ente', que outrora acreditávamos certamente entender mas que agora nos deixa perplexos”.²⁴

Tecer uma investigação sobre o ser é a tarefa da ontologia; contudo o método ontológico, aponta Heidegger, é problemático, uma vez que seria necessário recorrer aos pressupostos de uma determinada ontologia explicitamente elaborada para compreender qual método ontológico se visa. Portanto, o pensador utiliza o termo ontológico em sentido amplo, visando antes aquilo que está em questão – a compreensão do ser – do que um discurso filosófico. Heidegger segue a história da questão do ser para justificar a recusa de utilizar os pressupostos da tradição como ponto de partida e método; sendo assim, quando emprega o termo “ontológico” em sua obra, não o faz remetendo-se explicitamente a nenhuma escola ou disciplina filosófica, mas refere-se ao nível do ser e do que compreende como sendo as “estruturas-de-ser” em relação e em contrapartida ao ôntico.²⁵

A pergunta diretora da obra que diz respeito ao que é o ser ou qual o sentido do ser é a pergunta fundamental da filosofia, devendo ser tratada ao modo fenomenológico no sentido de que esse não se reporta a uma premissa e nem a uma “corrente” da filosofia em específico, mas para aquilo que escreve como sendo “às coisas elas mesmas” (*zu den Sachen selbst*)²⁶. O termo “fenomenologia” se compõe de duas partes: fenômeno e logos. Destarte, para uma melhor compreensão desse método elucidar-se-á, primeiramente, o que venha a ser “fenômeno” e “logos” para traçar em seguida o conceito de fenomenologia no qual irá trabalhar. Em suma, o método fenomenológico que utiliza trata de fazer ver as coisas tais como elas são assim como elas se mostram, no sentido de que não delinea previamente os objetos da pesquisa empreendida e nem caracteriza o conteúdo desses objetos, apenas informa o *como* e o *modo* de tratar os objetos, “assim como se mostram”, ou seja, assim como são. O

²³ HEIDEGGER, **Ser e tempo: edição em alemão e português**, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁵ Heidegger distingue em *Ser e Tempo* ôntico de ontológico. “A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de *existenciariiedade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário* [ou seja, ontológico – n.a.]” (*Ibid.*, p. 61.)

²⁶ *Ibid.*, p. 101.

que reporta, doravante, a uma abordagem ontológica.

Sobre a necessidade de proceder pelo método fenomenológico e o vínculo desse método com os questionamentos ontológicos coloca Heidegger:

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. E o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, nem também algo assim como o aparecer. O ser do ente é o que menos pode ser concebido como algo “atrás” do qual ainda haveria algo que “não aparece”.²⁷

Esse conduzir característico do pensamento heideggeriano está presente na interpretação realizada da obra de Nietzsche. Compreendendo como esse concebe niilismo como o movimento da história ocidental, que na modernidade desponta como o horizonte no qual, com a "morte de Deus"²⁸, o fim da metafísica se torna uma necessidade para um novo alvorecer, Heidegger reconhecerá nesse delineamento ainda uma ontologia. Uma metafísica. O que significa ainda um específico modo de relação com o ente na totalidade.

Destarte, a expressão “fim da metafísica” nietzschiano é ainda metafísica e só pode se pautar dessa maneira por se situar num determinado modo fundamental de se fazer metafísica. Essas considerações não podem deixar de lado as raízes que o método fenomenológico deita sobre o pensamento de Heidegger.

Agora, em vista que a questão do ser está sempre presente no pensamento de Heidegger e, colocando a proeminência do método fenomenológico como o modo apropriado de proceder da filosofia enquanto ontologia, devemos elucidar um pouco mais esse ponto.

A questão pelo sentido do ser a luz do método fenomenológico, tal como aparece elaborada em *Ser e Tempo*²⁹, coloca que temos sempre uma prévia compreensão sobre o que venha a ser “ser”. De uma forma ou de outra, quando a questão pelo ser é posta, ela só é possível por já termos um prévio entendimento sobre o que venha a ser o ser. Entretanto, entender previamente de saída o que é o ser não significa que esse entendimento é claro, apenas que nos movemos sempre sobre um certo entendimento de ser.

²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁸ Veremos no terceiro capítulo como a formulação "Deus está morto" de Nietzsche está vinculado com a destituição do supra-sensível e a questão do homem moderno.

²⁹ Vale ressaltar que a questão pelo sentido do ser que aparece em *Ser e Tempo* vai se transformar na questão pela verdade do ser e que essa será a direção e o lugar dos questionamentos acerca do niilismo em Nietzsche.

Aponta Heidegger que aquilo que nos é onticamente mais próximo e conhecido é, na maioria das vezes, ontologicamente o mais longínquo. Para se investigar a questão do ser, se faz necessário investigar como o ser se manifesta nos seus inúmeros modos-de-ser, ou seja, uma pesquisa ontológica. O que será necessário partir de uma explicação do *Dasein*³⁰ em sua cotidianidade, em sua facticidade, no intuito de lhe retirar as estruturas-de-existência.

Em pinceladas gerais, aquilo pelo que presenciamos junto a nós e a nós mesmos se refere a algo. Todas as coisas são. E uma coisa é. Se tenho uma caneta diante de mim, essa caneta é. Uma cadeira é. Um livro é. E assim por diante. Entretanto todas as coisas são, enquanto é, sendo. Ou seja, um livro é sendo. O ser do livro. O ser de uma coisa. Mas Heidegger não se volta estritamente com o ser de uma coisa em particular, mas com o ser em geral que possibilita que algo seja, enquanto é. Como chegar ao entendimento desse ser em geral?

Considerando a precedência ôntica da investigação ontológica do *Dasein*, ou seja, que estamos partindo de uma análise da existência, daquilo que é enquanto existe, temos o olhar voltado para elaboração de que a essência do *Dasein* se encontra em sua existência. O *Dasein* não é mera abstração sem solo, só é possível uma analítica do *Dasein* porque ele existe. Daí a facticidade do *Dasein*. A fim de buscar o entendimento do “ser em geral”, tem-se que o *Dasein* sempre é deste ou daquele modo. O *Dasein* está sempre de alguma maneira engajado de um determinado modo no mundo em que se encontra. Aquilo que Heidegger irá chamar por disposições (*die Stimmung*). Mas ressaltamos, esses modos de ser do *Dasein*

[...] não são “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser.³¹

No que diz respeito à modernidade, essas considerações são relevantes. Quando Heidegger interpreta o pensamento de Nietzsche, ele o aponta como o porta voz do modo como a existência acontece nessa era. Se o *Dasein* é o lugar em que o ser é, como o homem

³⁰ O termo “*Dasein*” é trabalhado por Heidegger com peculiar caráter. Etimologicamente o termo pode ser decomposto em duas partes: “Da” e “Sein”, que do alemão se referem respectivamente à: “aí” e “ser”. Podendo, portanto, ser traduzido por “seraí” ou “ser-aí”, esse último adotado pelo pesquisador Ernildo Stein. Todavia, diante da amplitude do significado para o qual o termo remete, encontramos por exemplo, na tradução de *Ser e Tempo* de Marcia Sá, *Dasein* traduzido por “presença”. No entanto, pesquisadores como Fausto Castilho já preferem manter a palavra “*Dasein*” assim como aparece no alemão, como o faz em sua tradução de *Ser e Tempo*. Levando em conta essas breves considerações e tendo esse projeto o caráter de um trabalho acadêmico se utilizará aqui a palavra “*Dasein*”.

³¹ HEIDEGGER, **Ser e tempo: edição em alemão e português**, p. 139.

tal qual *Dasein* é nesse período? Qual a relação entre *Dasein* e o acontecimento moderno? Essas são perguntas que tentaremos desenvolver ao longo de nosso quarto capítulo, ao articularmos a questão da angústia com o niilismo. A preocupação de Heidegger pelo o acontecer moderno está num âmbito onde o projeto empreendido em *Ser e Tempo* a partir da inquirição desse ente, o *Dasein*, já deixa de partir dele e se volta para o ser ele mesmo. Conforme veremos, em sua crítica à metafísica, essa sempre esteve preocupada com o ser a partir do ente. E, Heidegger ainda entrevê, nesse caminho, *Ser e Tempo* como um projeto atrelado a esse proceder. Procuraremos mostrar que a pergunta pelo modo como o *Dasein* é na modernidade deve ser conduzida não a partir do *Dasein* e pelas suas estruturas fundamentais, mas antes, pelo ser ele mesmo como uma decisão histórica destinada ao *Dasein*. O que constitui a passagem da pergunta pelo sentido do ser para a verdade do ser.

A questão da angústia aparece nesse contexto como uma estrutura fundamental que nos permite visualizar o acontecer do *Dasein* como ser no mundo e, por outro lado, o "nadificar" do nada como essencialização do ser ele mesmo.

A angústia em *Ser e Tempo* é tratada fenomenologicamente. Portanto, não visamos o "estar angustiado" do mesmo modo como faz a psicologia, a antropologia ou as neurociências. O domínio fenomenológico do conceito de angústia é, todavia, relevante para a compreensão do ser do *Dasein*. Entretanto, deve-se considerar o empreendimento heideggeriano em vista da analítica existenciária (*existenzialen Analytik*) que busca as estruturas essenciais que prefiguram o ser. A utilização do termo existenciário (*existenzialen*) não deve se confundir com existencial (*existenzial*), tradução essa, proposta por José Gaos na versão castelhana de *Ser e Tempo*, como escreve João Paisana em uma nota de rodapé em seu livro *Fenomenologia e Hermenêutica*:

Traduzimos "*existenzial Analytik*" por "analítica existenciária" e "*existenzial*" por "existencial", uma vez que não possui no léxico português a distinção entre "existencial" e "existencial"; seguimos assim o termo proposto por José Gaos na versão castelhana de *Sein und Zeit*, por não conhecermos na língua portuguesa um termo que melhor se adapte à referida distinção, no entanto absolutamente fundamental, [...] no pensamento heideggeriano".³²

Utilizando esses termos e a respeito dessa distinção encontramos na tradução de Castilho de *Ser e Tempo* a seguinte passagem:

³² PAISANA, João, **Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre Husserl e Heidegger**, Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 146.

O entendimento que conduz *então* a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*. A questão da existência é um "assunto" ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de *existenciabilidade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*.³³

A despeito da precedência ôntica do *Dasein*, uma vez que é "determinado em seu ser pela existência", não se deve perder de vista sua fundamentação na "determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo "ontológico".

Ao *Dasein* é indelével o ser em um mundo. Num primeiro momento a analítica existenciária do *Dasein* que visa sua constituição essencial enquanto ser-no-mundo, enfatizado pelos hífen pelo seu caráter de estar sempre em-um-mundo, volta-se para a caracterização do momento estrutural do mundo e pelo *quem* desse ente na cotidianidade, para num segundo passo ir para a elucidação do *ser-em* enquanto tal.

Por essa via chega à elaboração que o ente que está no mundo é a cada momento esse é porque ele está "aí". O estar "aí" só é possível na medida em que indica um "aqui" e um "lá", ou seja, uma relação. Para que haja uma relação, são necessários dois elementos que se possam comparar, no caso o "aqui" e um "lá", no qual dessa relação se pode determinar um "aí". Com isso encontramos o "aí" dentro de uma dimensão aberta por ele mesmo, na espacialidade que abre. Para que possa justamente ser-"aí". Temos que um ente é "aí" na medida em que abre o espaço para que assim o seja. Doravante, um ente é no aberto do "aí" e no caráter de não ser fechado. O que Heidegger expressa na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

O ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo o seu "aí". Segundo a significação usual da palavra, o "aí" indica um "aqui" e um "lá". O "aqui" de um "eu-aqui" é sempre entendido a partir de um utilizável "lá", utilizável no sentido do ser voltado para ele, em ocupação-desafastante-direcionada. A espacialidade existenciária do *Dasein* que assim lhe determina seu "lugar" funda-se ela mesma sobre o ser-no-mundo. O "lá" é a determinidade de um ente do interior-do-mundo que-vem-de-encontro-no-interior-do-mundo. O "aqui" e o "lá" só são possíveis em um "aí", isto é, se um ente que, como ser do "aí", abriu a espacialidade. Esse ente traz em seu ser mais-próprio o caráter do não-ser-fechado. O termo "aí" significa essa essencial abertura. Por meio dela esse ente (o *Dasein*) é para ele mesmo "aí", unido com o ser-"aí" de mundo.³⁴

³³ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 61.

³⁴ *Ibid.*, p. 379.

E acrescenta em nota: “O *Dasein* existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora e estar na abertura do “aí”: *ek-sistencia*”.³⁵

Conquanto, quando tratarmos especificamente da interpretação heideggeriana do niilismo em Nietzsche no terceiro capítulo, procuraremos mostrar mais claramente a amplitude do significado da “*ek-sistencia*” como âmbito do desvelamento do ser ele mesmo. A relação do “aí” do aberto e a essência do homem como o abrigo do ser.

Ainda em *Ser e Tempo*, Heidegger coloca que para a constituição desse “aí” existem dois modos de igual originariedade que constituem o ser do “aí”. Um deles é o *encontrar-se* e o outro o *entender*.

O “encontrar-se” tratado ontologicamente é onticamente o que cotidianamente é o mais conhecido - os estados-de-ânimo ou disposições (*die Stimmung*). Doravante, busca esclarecer a estrutura do “encontrar-se” como um fenômeno existenciário fundamental.

Na metafísica da modernidade notará Heidegger que Nietzsche denominará a vontade de poder como um *páthos*. Essa como um traço fundamental do “novo homem”, o super-homem, que assume seu tempo a partir do pensamento valorativo. Que disposição fundamental perpassa a modernidade dentro da consumação do niilismo? Qual a relação dessa disposição com o ser ele mesmo? É no primado absoluto de uma subjetividade incondicionada que a tudo interpreta o modo de essencialização do ser ele mesmo na modernidade em sua consumação?

Como nos encontramos no mundo? Heidegger aponta em *Ser e Tempo* que nos encontramos sempre em um estado-de-ânimo e não é possível analisar o estado-de-ânimo sem já estar dentro de um estado-de-ânimo. O “aí” o é na medida que é abertura, que existe enquanto abertura e que esse “encontrar-se” já é num estado-de-ânimo. Temos, pois, que o encontrar-se da abertura o é num estado-de-ânimo, porém sem significar que esse estado-de-ânimo saiba alguma coisa sobre sua abertura. O estar “aí” na abertura que lhe é pertinente fenomenicamente num estado-de-ânimo pode ser que nada saiba a respeito de sua abertura, ou seja, que não ponha o *Dasein* diante de si. Mas isso em nada nega a abertura na qual se faz possível o “aí” de um ente.

Entretanto, como podemos pensar o “pôr o *Dasein* diante de si”? A consumação da metafísica encerra um grande perigo - a impossibilitação radical da colocação da pergunta pelo ser ele mesmo. Agora, o vínculo entre esse perigo e a pergunta precedente é o que

³⁵ *Ibid.*, p. 381.

examinaremos ao questionarmos sobre a essência do homem no terceiro capítulo. O que é o homem? Estamos à altura de pensarmos nosso tempo no que lhe é próprio?

Oras, em vista do caráter do *Dasein* que “aí” é, a despeito de nada saber de si no que se refere *de onde e para onde*, mas ao mesmo tempo descoberto, certo que é “aí”, enquanto abertura, chama-se de ser-lançado ou ser-dejectado (*Geworfenheit*). Como ser-no-mundo o *Dasein* é o seu “aí”, uma vez “aí”, é estar lançado, dejectado.

Perguntar pelo modo de essencialização de nosso tempo é questionarmos sobre a possibilidade mesma dessa enquanto uma destinação histórica do ser. Aberto no *Dasein* em seu ser lançado. Escreve Haar: "Que potência "lança" deste modo o *Dasein*? [...] Heidegger dirá que é o próprio ser que nos lança na sua própria luz".³⁶

Dito isso, há um encontrar-se de um estado-de-ânimo essencial para a compreensão do *Dasein* do ponto de vista ontológico-existenciário? Um estado-de-ânimo que põe ao invés de fechar o *Dasein* diante de si mesmo? De que maneira é possível colocar às vistas o ser do *Dasein*? Uma vez que Heidegger aponta que todo encontrar-se já o é num *decair*³⁷. Elaboração essa, tecida em vista que encontrando-se num estado-de-ânimo, nesse estado que “aí” está na abertura que lhe é pertinente, fecha-se na cotidianidade e no ocupar-se que se coloca na medida em que o *Dasein* se encontra já “aí”, enquanto ser-no-mundo.

Se o encontrar-se é um modo essencial de ser concomitantemente à sua abertura, há um modo de encontrar-se no qual o entendimento possa assinalar o *Dasein* e percebê-lo como tal aberto no “aí”? A angústia parece corresponder a essa exigência. O angustiar-se enquanto um estado-de-ânimo assinala o *Dasein* e o coloca diante de si mesmo. Ao contrário do desviar-se de si que leva para longe do *Dasein*, a angústia o assinala precisamente. Considerando o decair e o desviar-se de si mesmo, no encontrar-se que se ocupa sendo já num estado-de-ânimo, fica colocado que a despeito de não haver um colocar-se diante de si mesmo num poder-ser-si-mesmo próprio, esse que há enquanto fuga aponta justamente para o que foge. E nesse o que foge é o que a angústia não foge.

O fenômeno da angústia no qual podemos visualizar o *Dasein* enquanto ser no mundo aponta para a questão de como algo pode vir a ser. Sobre a possibilidade ela mesma. Contudo, as investigações anteriores nas quais se buscava compreender a fundamentação da totalidade do real não permitem a visualização da abertura pertinente do *Dasein* enquanto ser no mundo

³⁶ HAAR, **Heidegger e a essência do homem**, p. 75.

³⁷ Trata-se de uma estrutura existenciária. O termo não deve ser considerado por uma conotação moral. Refere-se à mediania em que o *Dasein* já é a cada vez na cotidianidade na medida em que ocupa-se no mundo. Está vinculado com outra estrutura, o "a-gente". O *Dasein* *decai* no "a-gente".

como uma possibilidade já aí existente. A angústia como uma estrutura que circunscrita o *Dasein* coloca em questão sua própria possibilidade. Nesse sentido a pergunta pelo nada surge como o horizonte no qual o ser aparece enquanto uma indagação filosófica. Escreve Heidegger:

Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer. “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada” – essa é evidentemente a primeira de todas as questões. A primeira, sem dúvida, não na ordem da sequência cronológica das questões. Em sua caminhada histórica através do tempo o homem e os povos investigaram muito. Pesquisam e procuram e examinam muitas coisas antes de se depararem com a questão, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. Muitos nunca a encontraram, mas no sentido de investigarem a questão, i.é, de a levantarem, de a colocarem, de se porem no estado da questão.³⁸

Dentro desse encadeamento a angústia é de singular importância em seu caráter de delineamento do *Dasein*. Destarte, uma possibilidade-de-ser do *Dasein* deve dar uma informação ôntica sobre o ente que é. O que na metafísica da modernidade encontraremos no eterno retorno do mesmo o traçado peculiar dessa era. O modo como o ente é nesse período carregando em essência pela vontade de poder. E, ao nos encontrarmos já num estado-de-ânimo e sempre partindo de um estado-de-ânimo esse por sua vez assinala o modo tal como o ente que é e está tal como é. O que podemos vagamente agora relacionar com a questão de Nietzsche considerar a vontade de poder como um *páthos*. Contudo, uma informação só é possível na medida em que há uma abertura para isso, que têm por fundamento o encontrar-se que se assinala no seu ser-“aí”. Doravante, há um assinalado modo de encontrar-se que se denomina e se conceitua como angústia que possibilita o encontrar-se de modo que deixa a abertura para o aberto na sua indeterminação. O que coloca a angústia como um fundamental encontrar-se que possibilita a abertura para que o *Dasein* se mostre diante de si, bem como se evidencie o decair e o ocupar-se fugindo do diante de si.

A questão da fuga remete a um modo de ser-no-mundo. Entretanto a angústia ao assinalar o *Dasein* na abertura pertinente a esse no “aí” não se volta para um modo de ser-no-mundo como tal um ente intramundano (*innerweltlich*), mas se volta para o mundo ele mesmo. A angústia se volta para o ser-no-mundo ele mesmo. O que o estado-de-ânimo que denominamos angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo, de maneira que o *dian-te-de-*

³⁸ HEIDEGGER, Martin, **Introdução à metafísica**, 1ª. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 37.

quê a angústia se angustia é precisamente isso: o ser-no-mundo enquanto tal. Conforme encontramos na passagem abaixo:

O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal. [...] a angústia não vê também um determinado "aqui" e "ali" a partir do qual o ameaçador se aproxima. Que o ameaçador não esteja em parte alguma caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia "não sabe" o que é aquilo diante-de-que se angustia. Esta "em parte alguma" não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir mais perto dentro do perto a partir de uma determinada direção; ele já está "aí" -e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração -e, não obstante, não está em parte alguma. ³⁹

Os discursos que são tecidos na cotidianidade procuram ocupar-se de falar e tratar de um utilizável. Entretanto aquilo pelo qual a angústia se angustia em nada tem a ver com um utilizável do interior-do-mundo (*innerweltlichen Zuhandenen*), mas esse não é um nada total (*ist kein totales Nichts*), esse nada de utilizabilidade é fundado em algo originário: o mundo. O mundo tem como constituição existenciária o caráter de pertencer ontologicamente ao ser do *Dasein* como ser-no-mundo. O que nos leva a compreender que o nada de utilizável no interior-do-mundo no qual a angústia se angustia, uma vez que se reporta ao mundo e tendo o mundo por sua essência o ser-no-mundo do *Dasein*, então aquilo pelo que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo (*wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*).

Esse modo de entender a angústia que se afasta das considerações psicológicas foi raramente tratado na história do pensamento. No entanto, Heidegger aponta o pensador dinamarquês Kierkegaard como um dos raros que assim procederam. A despeito de voltar seus questionamentos para questões teológicas, no que dizem respeito ao problema do pecado original, tais são de singular influência ao pensamento heideggeriano. Principalmente quanto ao estado de angústia coincidir com aquilo que chama de “estado de inocência”. Esse encontrado em um situar-se caracterizado pela total responsabilidade da total indeterminação fundado na possibilidade antes da possibilidade.

Nas passagens abaixo de *O Conceito de Angústia* notamos como as palavras de Kierkegaard soam similares à abordagem heideggeriana:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em

³⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 523. (*grifos do autor*).

unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem.

[...] Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia.

[...] tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.⁴⁰

O que oprime, causa estranhamento e angustia na angústia não visa alguma coisa de utilizável no mundo, mas o mundo como tal. A “*realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade*”. A angústia não tem um objeto pelo qual se angustiar e também não é a ausência de um objeto. A total não-significatividade de tudo sendo junto ao tudo. O mundo. É o mundo mesmo que se impõe e que oprime. O que possibilita o discurso geral que quando o estado-de-ânimo da angústia passa e pergunta-se o que aconteceu encontra-se a resposta: “não foi nada”. Mas não é que não foi “nada”, é que não foi nada e não foi nenhuma coisa. Esse é o nada (que não é o nada enquanto negação) que Kierkegaard escreve. Mas o nada enquanto impossibilidade de qualquer determinação. Ponto fundamental que assinala o *Dasein* e permite que se mostre diante de si. Na angústia não se tem possibilidade de escolha, mas ao mesmo tempo se tem todas as possibilidades de escolha. Enquanto possibilidade antes da possibilidade, na angústia não é possível que se faça qualquer juízo, não se têm determinações como o bem e o mal. Qualquer escolha envolve “responsabilidade” simplesmente imposta na medida em que é feita. Entendendo, então, “responsabilidade” como a saída do âmbito da possibilidade antes da possibilidade para e na realização de uma possibilidade.

Doravante é mister considerar que a angústia se diferencia do medo, do terror e do pavor que surgem em relação a um determinado objeto. A exemplo do medo é lhe pertinente ser sempre diante de alguma coisa em específico no interior-do-mundo.

Esses ganhos pertinentes à obra *Ser e Tempo* preparam o terreno para as investigações acerca do fundamento da metafísica e sua posterior interpretação do pensamento

⁴⁰ KIERKEGAARD, Søren Aabye, **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis**, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 44–45.

nietzschiano enquanto metafísica.

Na preleção *Que é Metafísica?* Heidegger tratará do problema da fundamentação da metafísica partindo da análise da disposição fundamental da angústia como uma assinalada disposição. O que, pelo caráter que já vimos, se diferencia por apresentar o mundo ele mesmo enquanto possibilidade antes da possibilidade - o nada e mundo em uma essencialização concomitante. Esse "nada" que antes de ser visto como um valor, tal como concebe o pensamento valorativo de Nietzsche, é sobretudo a possibilitação da abertura ela mesma do acontecimento. A angústia como uma assinalada estrutura do *Dasein* e, a despeito dos ganhos que essa nos dá para a compreensão do *Dasein* como ser no mundo, não podemos deixar de levar em consideração outras disposições fundamentais como modos do encontrar-se do *Dasein*. Esses modos estão relacionados com a abertura possível de mundo e pertinente de cada era do pensamento como essencialização do ser ele mesmo. Destarte, o questionamento pelo *Dasein* deve ser conduzido para o problema do ser ele mesmo para termos em vista adequadamente a problematização de Heidegger do niilismo em Nietzsche como consumação da metafísica. O que envolve, em certo sentido, dentro do que pretendemos tratar no terceiro capítulo desse trabalho, um questionamento sobre a disposição fundamental característica do *Dasein* moderno dentro do horizonte da própria historicidade do ser ele mesmo. A partir da análise da angústia existencial, que nos permite visualizar o ser no mundo ele mesmo e o nada como ponto no qual a ausência de fundamento aponta para o aberto da possibilidade antes da possibilidade, a investigação é entabulada sobre o acontecer moderno enquanto um acontecimento fundamental em que o modo como o *Dasein* é no mundo é modificado em suas raízes. Não por uma decisão do *Dasein*, mas pelo próprio ser ele mesmo que envia um destino diverso à essência do homem.

Doravante, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* encontramos o desenvolvimento do conceito de filosofia enquanto uma peculiar ciência do ser. A filosofia só pode ter por tema o ser por não tratar do ente; são as ciências positivas que tratam do ente e de seus diversos âmbitos, tais como a "natureza" ou a "história" (concebida enquanto historiografia). Ao conceber o método fenomenológico como o modo de acesso ao ser, ou seja, como as coisas se mostram, cabe a essa a tarefa da fundamentação da filosofia enquanto ciência do ser. O que nos interessa é: na medida em que a filosofia não trata de nenhum ente em específico ela trata do que então? Se não é de nenhum ente ela trata portando do nada? Afirmar que ela trata do ser e ao mesmo tempo não trata de nenhum ente reporta a concebermos que ser e nada são o mesmo?

Destaca Heidegger que, ao utilizarmos um verbo já pensamos ser e o compreendemos

de algum modo, todavia não concebemos conceitualmente e nem experimentamos esse “é” em seu sentido tal que o permanece “velado” para nós. Esse permanecer “encoberto” é o modo como devemos considerar quando somos postos a pensar que Nietzsche não concebeu e nem pode conceber a essência “velada” do niilismo. Esse “nada” que está para o ser que por sua vez está para com nada do ente. Afinal de contas, podemos tocar o ser? Onde está o ser? Só pode ser nada. Entretanto, o que significa “só pode ser nada”?

Ser se “dá” como compreensão de ser. Compreender base de todo comportamento junto aos entes. As posturas comportamentais, no entanto, são próprias do *Dasein*. Para esse ente em específico está o compreender ser, o que na obra *Ser e Tempo* surge a preeminência de uma analítica do *Dasein* em sua constituição fundamental.

O questionamento pelo nada está relacionado com o ser, afirmamos. Na medida em que o ser é ser-aí e só pode ser aí sendo ser-no-mundo, conforme vimos com as investigações sobre a angústia, o “nada” (*nihil*) diz respeito ao horizonte no qual essa possibilidade é enquanto possibilidade.

A problematização do *nihil* do niilismo ainda não foi suficientemente colocada dentro de sua significação etimológica e de sua envergadura ontológica, no que diz respeito ao modo como concebemos o ser do ente em sua totalidade. O niilismo trata do ente em seu não-ser. O nó da questão é que geralmente se pensa o não-ser do ente como negação do ente, como aquilo que é negado. O que desemboca no “nulo”. Todavia provoca Heidegger ao colocar se podemos afinal procurar o nada. O delicado do ponto é que o nada diz respeito a nada de ente e portando ao tratarmos do nada enquanto um algo que é já o estamos por assim dizer o “entificando”. Ao delimitarmos melhor a questão como podemos pensar o nada livre do “é” do ser?

A angústia como comportamento do ser-aí revela o ser enquanto ser-no-mundo ao colocar em suspenso todo e qualquer tipo de modo de vinculação do ser-aí e mostrando a estrutura “ser-no-mundo” ela mesma enquanto uma possibilidade antes da possibilidade. Esse nada antes de um engajamento do ser-aí é que procuramos antes de qualquer “é” como possibilidade de ser, uma vez que parece que uma noção tão habitual e tão clara está para a metafísica ocidental sobre o entendimento de ser e do “é” que basta dizermos que o “nada” nada mais “é” que o contrário de todo ente que “é”. Que o nada não seja nada de objetivo, que não diga respeito a nada que é, não nos coloca na tarefa de desconsiderá-lo como algo nulo; o problema está vinculado com a fundamentação infundada da essencialização do ser que deita raízes no nada - o infundado da fundamentação.

Heidegger, Nietzsche e o Nada

O pensamento valorativo de Nietzsche oculta uma determinada interpretação do ente enquanto tal na totalidade - uma metafísica. Nele o ser é pensado segundo aspectos determinados em vista de necessidades. O que diz respeito a potencialização incondicionada da vontade de poder em ampliações constantes de poder dentro de um jogo determinado a cada vez por uma configuração de um dado domínio. Para Nietzsche o novo homem pautado pela vontade de poder tem sua ação liberta de justificativas transcendentais. A vontade de poder enquanto “força” atuante do e no agir humano é constantemente orientado pelas necessidades do contexto. O que em seu extremo, apontará Heidegger, encontraremos o pensamento valorativo. Esse pautado no cálculo. Na decisão a cada vez pelo ente a partir do controle.

Como determinação metafísica de e em Nietzsche, segundo Heidegger, trata do modo como o ente em sua totalidade é concebido. Proceder, que por sua vez, fecha a possibilidade de qualquer pensamento sobre o ser, uma vez que tal é visto como um valor qualquer na história dos homens - uma necessidade. O que permite que Nietzsche considere o ser um "mero vapor".

“Ser” – um vapor e um erro? O que diz Nietzsche aqui do Ser não é uma observação acidental, lançada na embriaguez do trabalho preparatório de sua obra principal, nunca terminada. Trata-se da concepção do Ser, que o guia, desde os primeiros dias de seu esforço filosófico. ⁴¹

Destarte, a psicologia para Nietzsche ganha grande destaque e passa a se equiparar com a metafísica. As três dissertações da *Genealogia da Moral* (1888) exemplificam bem de que maneira a pergunta acerca da origem dos valores morais, que sendo uma “genealogia” é realizada sobretudo como um exercício de investigação psicológica da constituição mesma da consciência moral, revela-se uma indagação acerca da natureza mesma dos valores. Ou seja, a genealogia se desdobra em uma “ontologia”, não mais de acordo com os pressupostos da metafísica tradicional, porém deslocando a pergunta pelas condições de possibilidade da determinação do ser do ente do horizonte do conhecimento para o horizonte da vontade. Se a metafísica não passa de um grande “vapor” ou erro humano, deverá a psicologia ser a ciência

⁴¹ HEIDEGGER, **Introdução à metafísica**, p. 77.

capaz de conceber a situação do homem em sua máxima grandeza. Assim, é nesses delineamentos que surge os conceitos como “meta” e “sentido” como a ponta de lança que permite a possibilidade da vontade *ser* vontade. Esse preâmbulo, por sua vez, em Heidegger, reporta a abordagem de Nietzsche ainda como metafísica.

Em conformidade à história da ascensão e queda dos valores, em Nietzsche, esse concebe o extremo do niilismo – a superação da dicotomia entre os mundos – como o momento da “caducidade” dos valores supremos. Esse platô altera a relação do homem com a totalidade do ente e reflete o acontecer de uma nova época, a qual, segundo Heidegger, encontra em Nietzsche o porta voz desse acontecimento.

Nessa época, em que os valores são concebidos como produção humana, o homem é destinado ao desafio de assumir sua situação em meio a aurora que desponta junto a seu legado. O que fazer com as ruínas que ainda estão presentes? Como deixar o novo princípio chegar naquilo em que deve chegar como princípio?

Investigar: o que há com o Ser? – não significa nada menos do que *re-petir* o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, afim de transformá-lo num outro princípio. Isso é possível. É até mesmo a forma matriz de todo acontecer Histórico, por arrancar do acontecimento fundamental (*Grundgeschehnis*). Um princípio, porém, não se re-pete, voltando para ele, como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um princípio se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, *de modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto. Re-petição, tal como a entendemos, será tudo, só não, uma continuação melhorada do que tem sido até hoje, realizada com os meios de hoje.⁴²

A destituição dos valores supremos coloca o homem diante da situação da perplexidade do apenas terreno e nada transcendente e ao mesmo tempo diante do nada de qualquer possibilidade de fundamentação moral a não ser sua própria vontade de vontade ou vontade de poder. Se não há o apelo transcendente à instauração de valores, delinea-se o princípio do cálculo e da lógica que domina e marca o modo comportamental do homem moderno. Com a noção de consumação da metafísica encerra-se a história que começa numa determinada interpretação do ser do ente em sua totalidade pautada em Platão “na divisão entre os mundos” e que se desenrola na condução do niilismo enquanto a desvalorização de todos os valores que marca o princípio de uma nova instauração de valores.

Emerge, pois, a necessidade de repensarmos o niilismo em sua essência mais própria

⁴² *Ibid.*, p. 81.

levando em consideração a problemática em torno da questão do nada para além de suas caracterizações habituais da metafísica valorativa, na qual se situa Nietzsche, perscrutando relações com um espectro mais amplo de considerações que dizem respeito ao modo como concebemos e respondemos à nossa época ao sentido do ser.

Fenomenologia do nada

O texto *Que é Metafísica?* aparece como uma preleção inaugural para o corpo docente e discente da Universidade de Freiburg, pronunciada por Heidegger no ano de 1929 ao assumir a vaga para a cátedra em Filosofia deixada com a aposentadoria de Edmund Husserl. Ele se divide em três partes. A primeira parte trata do desenvolvimento de uma interrogação metafísica cujo objetivo visa colocar-nos “dentro” e em contato direto com a metafísica. A segunda parte diz respeito a elaboração dessa questão e a terceira da resposta à questão. No presente tópico, visamos acompanhar o desenvolvimento dessas três partes seguindo seu fio condutor, o que nos remete ao problema ou ao questionamento sobre o nada.

O título diz: Fenomenologia do Nada. E aí perguntamos: é o nada um fenômeno? Se é nada, então deve ser destituído de ser. Pois uma vez que é só pode ser e se não é não é e não sendo como pode aparecer e como tal ser lhe atribuído a característica de “fenômeno”? Mas logo de início queremos provocar que o pensamento afirmando que o nada nos aparece. Mas aparece *como*? É possível uma *fenomenologia do nada*? Que espécie de fenômeno às avessas é esse tal do nada que é destituído de ser uma vez que é nada? Vamos portanto perscrutar como o problema é colocado, tratado e “resolvido” no texto *Que é Metafísica?* Devemos notar que “resolvido” surgiu logo atrás entre aspas. O que nos suscita logo de início uma certa desconfiança, um certo olhar sobranceiro sobre a possibilidade da resolução da questão. No entanto, o que queremos dizer por “resolvido”? Resolvemos uma questão matemática. Resolvemos nosso problema com o vizinho a respeito do barulho que esse fazia tarde da noite. Resolvemos nosso problema amoroso. Resolvemos sempre isso ou aquilo sempre remetendo-nos a uma situação problema. De certa maneira, o mesmo se passa aqui. Será apresentado um problema e Heidegger construirá uma argumentação no qual procurará resolver o problema apresentado, que como já vimos, será o problema do nada. Contudo devemos provocar de ante mão que a resolução deve ganhar aqui um caráter outro devido a própria problemática em questão. Resolução não como solução. Eis aí a solução, temos: $1 + 1 = 2$. Pronto e certo estamos. No entanto temos antes: re-solução, ou seja: a solução mais o

prefixo “re”. É apenas isso um jogo de palavras para encher as páginas iniciais desse texto ou encontramos aqui uma determinação essencial no qual devemos atentar para nos orientarmos corretamente nessa pesquisa? Afirmamos: devemos nos atentar para um significado outro ou mais elaborado do termo “resolução” que entre aspas visa acenar justamente para esse outro. Mas então: o que é esse outro? “Re-solução” afirmamos novamente. Vamos direto ao ponto. A solução aqui não se trata como uma solução como qualquer outra. Ela nos coloca no dentro e envolvido com a própria coisa mesma, de modo tal que nos vemos imersos, inundados pela questão. Assim como um homem do campo que com suas mãos pintadas de terra remexe a terra para com cuidado colocar ali em esforço e dedicação de seu trabalho o deitar de seus olhos que no vislumbre posterior do que cresce colher o fruto, é de certa maneira a situação que nos encontramos aqui. A solução é enquanto re-solução a própria colocação da pergunta norteadora da pesquisa como uma pergunta que nos coloca enquanto perguntantes dentro da própria pergunta nos tornando pergunta ao perguntar estupendamente diante do mistério que ronda esse perguntar. A solução não é direta como em uma equação matemática, no entanto não é por isso mesmo sem rigor e seriedade. Pelo contrário, ela é extremamente rigorosa e séria pois nos coloca enquanto seres interrogantes diante da própria possibilidade do interrogar. A possibilidade mesma em seu colocar-se enquanto possibilidade como o intrigante – a pulga atrás da orelha! Não chegamos a um algo, mas nos colocamos em marcha junto-a esse algo – o perguntar que nos leva. Para que essas palavras ganhem mais clareza, vamos ao exame do texto e perguntemos com Heidegger: - Que é Metafísica?

Perguntamos pelo fenômeno do “nada”. Pode o nada ser? Uma vez que é, pode ser. E se não é, e não sendo, como pode aparecer? Podemos atribuir a designação de fenômeno ao nada? Afirmamos que o nada “aparece”. Mas aparece *como*? É possível uma *fenomenologia do nada*? Que espécie de fenômeno às avessas é o nada?

A primeira parte de *O que é metafísica?* trata do desenvolvimento de uma interrogação. Coloca Heidegger que uma interrogação metafísica deve apontar e suportar a existência daquele que interroga. Heidegger sublinha o acontecer histórico da época moderna que nos é pertinente como parte da questão acerca da existência. Em outras palavras, o modo como nos dirigimos a cada vez ao ente, dominado pelo fazer científico.

Contudo, qual é o enraizamento das ciências? Seu fundamento essencial? A ciência está sempre pautada em referência ao mundo. O que decorre dentro de uma específica maneira de perguntar ao ente para o qual se volta. Porém, a cada vez que nós nos voltamos para um ente determinado dentro do mundo a própria totalidade do ente está conjuntamente junto-a o ente pelo qual estamos referidos nesse específico olhar. A existência científica está

em um modo de ser que já sempre descobre o ente em sua irrupção que aparece em seu, por sua vez, modo de ser. A ciência interroga o ente e busca com sua verdade essencial. Esse ou aquele ente desemboca nas diversas especificidades das ciências. Os compartimentos que a especificam dentro das classes de ciências almejam a correspondência em termos de verdades lógicas o comportamento dos entes. Essa verdade da essência é o que está em jogo de fato no desenvolvimento da pesquisa científica no traçado de suas enunciações. O que aqui não se leva em consideração é se a enunciação diz respeito a regularidades ou irregularidades. Determinações como “causa e singularidades dos efeitos” ou “acaso” são igualmente modos de abarcar o ente. O fazer científico está voltado ao ente, visa explicar e apresentar um horizonte de compreensibilidade. Heidegger enumera três dimensões para o ser-aí que se mostra *aí* na existência científica. São elas: referência ao mundo, comportamento e irrupção.

A existência científica do ser-aí humano marca a modernidade. Não nos estenderemos aqui sobre as implicações e sobre como essa consideração é tecida. A ciência foca o ente e não pode ser de outra maneira. É o ente e nada mais. E opa! Surge para nós o que já reportamos no início desse texto – a questão do nada. Como assim? A ciência foca o ente, certo? Ela pesquisa isso e aqui e na enunciação dos comportamentos desse ente que irrompe às vistas busca sua verdade essencial, ao focar no ente está sempre de olho nele e “nada mais”. Como fica esse “nada mais”? É aqui que surge a provocação heideggeriana. Seria esse “nada mais” apenas um modo de falar?

Ora, o nada é abandonado pela ciência. A ciência não pode tratar dele, uma vez que está sempre voltada ao ente. Mas, ao abandoná-lo o admite. A ciência se pauta na razão, no entendimento, na análise, na determinação. E deve ser assim. Portanto, não é pelo caminho da ciência que poderemos realmente questionar sobriamente sobre esse nada que fica de lado. A ciência considera o nada, mas nada pode fazer com o nada.

A ciência diz com facilidade: o nada é aquilo que não existe. Mas essa afirmação não nos esclarece propriamente o problema do nada. Que problema é esse? Ora, afinal o que é esse nada que é aquilo que não existe. Doravante, a pergunta é: o que é o nada? Contudo, é o nada um “é”?

Se o nada é um é deve ser um ente tal como qualquer outro e, contanto, passível de verificação, análise, composição e pesquisa dentro do âmbito científico. O nada tal como um ente. Entretanto, o nada é justamente aquilo que se distingue desse é. O nada não é. Heidegger coloca que a questão se priva de um objeto em específico. Pois o nada não é nada que possamos analisar tal como um ente.

Se quisermos acompanhar como a pergunta pelo nada é uma pergunta sóbria e séria

dentro dos encaminhamentos heideggerianos devemos acompanhar atentamente o processo pelo qual esse vai questionar a própria legitimidade de algo que está no pano de fundo de todo o processo do próprio processar: a lógica.

Se o nada não é um objeto e se o pensamento é sempre pensamento de algo como trataremos de algo que não é algo? O problema é que não dá para desenvolver a pergunta pelo nada propriamente seguindo e continuando a pensar dentro dos pressupostos alicerçados pela lógica. O entendimento nesse domínio fica completamente caduco. Os pressupostos lógicos não podem ser o caminho para chegarmos ao nada propriamente, uma vez que, não é um é. Para o entendimento lógico, o problema do nada devorará a si mesmo.

Sob os preâmbulos da lógica o questionamento pelo nada encontra o horizonte da negação. Se temos o ente e se o nada é o não é do ente que é, o nada é apresentado como a negação da totalidade do ente - “o absolutamente não-ente”. A negação ocorre como um ato lógico. O entendimento entende a negação como aquilo que não é de um algo. Porém, quanto a questão do nada o entendimento não pode nos elucidar o nada. Não estamos tratando de algo em específico que pode ser entendido – é nada! Salta uma vez mais o problema do *como* tratar o problema do nada em consideração da questão da negação da totalidade do ente como o apresentar do nada como o não é de algo.

Destarte, provoca o pensamento heideggeriano: é o “não”, a “negatividade”, a “negação” a derradeira solução que temos para o problema? Escreve Heidegger: ““Existe” o nada apenas porque existe o “não”, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o “não” apenas porque “existe” o nada?”.⁴³

Para o pensador alemão “o nada é mais originário que o “não” e a negação”.⁴⁴ Agora, o que significa “mais originário”? A possibilidade do próprio entendimento e, assim, de seus atributos como o desenvolvimento do “não” e da “negação” dependem de algum modo do nada. O nada surge como um “passo antes” da possibilidade mesma do entendimento.

Vetado o uso do entendimento lógico na lida própria com o nada ainda assim precisamos de que o nada nos seja apresentado ou dado para que possamos o considerá-lo. Ainda uma vez estamos diante do problema de *como* encontrar o nada. Como descortinar algo que não é? Encontramos sempre alguma coisa. Encontramos o relógio que estava perdido no quarto. Encontramos a resposta para uma pergunta intrigante. De alguma maneira encontramos sempre algo que já sabemos que existe. Esse existe do algo que encontramos

⁴³ HEIDEGGER, Martin, **Conferências e escritos filosóficos**, São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 57.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

está conosco e o “bom senso” espera que o mesmo deva ocorrer com nada. De alguma maneira devemos saber que ele “existe” para que possamos encontrá-lo.

Heidegger aponta que de alguma forma nós conhecemos o nada. Temos a difundida definição do nada como a negação da totalidade do ente. Como vimos a totalidade do ente deve ser previamente dada para que possamos assim negar. A existência científica atesta isso em sua lida sempre referente uma região dos entes. Lidamos cotidianamente e nos movemos sendo o ente que somos em um mundo que é – portanto, ente. O estar sempre voltado ao ente, como constitutivo próprio do ser-aí, coloca a possibilidade de sua negação. Todavia, o nada que vem da negação nos coloca propriamente diante do nada ou esse já sempre nos vem de segunda mão? Como negação do ente tal qual possibilidade ao entendimento de poder negar?

Dentro dos delineamentos que estamos seguindo a negação está sempre de segunda mão porque não nos relacionamos com o nada, mas antes com o ente no qual podemos negar. Escreve Heidegger: “Não se está jamais em condições de alcançar nem o ser nem o Nada através de uma reexportação do ente”.⁴⁵ A necessidade de uma experiência fundamental com o próprio nada ainda persiste e é esta “experiência fundamental” que irá desvelar o nada como o dado pelo qual poderemos seguir.

A concepção de uma “experiência fundamental” vai ser mister na lida heideggeriana com o problema do nada. Conquanto, “experiência” diz respeito ao domínio das disposições de humor. Se estamos cansados nos colocamos em relação ao mundo em uma .

Na disposição de humor que abre o mundo dentro do modo de ser do estar cansado. Assim o estar cansado revela o mundo em um estar com os ombros pesados, pernas doendo, pensamento vagaroso, um soltar-se na cama, no sofá, na cadeira. O mundo é descoberto assim a cada vez em um estar cansado. O mundo é apresentado assim por esse modo de encontrar-se e lidamos com esse modo em referencia a outros modos que já carregamos conosco no estar cansado. Para o estar cansado temos a possibilidade do descanso, do membros ágeis, do pensamento rápido, da cadeira como lugar de estudo, leitura ao invés de repouso. A , o Dasein faz a experiência de si mesmo, vem a si mesmo, abre-se para si mesmo. Como? Explicitando seu puro *Dass*, sua facticidade. O Dasein existe facticamente. Isto não que dizer a facticidade constatável de um ente intramundano, mas a experiência do fato do si mesmo que assoma na “tonalidade”, no sentimento. O que há no fundo de todo sentimento é: a experiência de minha facticidade.⁴⁶

Na preleção que nos propomos analisar neste capítulo, Heidegger passa ligeiramente

⁴⁵ HEIDEGGER, *Metafísica e niilismo*, p. 93.

⁴⁶ DUBOIS, C., *Heidegger: Introdução a uma Leitura.*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 35.

pela disposição do tédio. Demonstra como a totalidade do ente nos é apresentada e apresentada. Tratando de uma experiência fundamental que nos abre mundo no imediato da totalidade do ente.

A disposição tem relevância para o horizonte de compreensibilidade de como o ser-aí é no mundo. Agora, há uma disposição que pode revelar o nada? Para Heidegger, a disposição da angústia cumpre esse requisito. Conquanto, a angústia é concebida originariamente.

O temor é “de” alguma coisa, a angústia, ao contrário, é angústia de nada, diante de nada. É necessário interpretar esse nada, essa nada não é nada: nenhum ente intramundano, pois a angústia é precisamente a experiência do ser-no-mundo enquanto tal, do próprio mundo. Na angústia, o ente intramundano desaba, não é mais relevante, significativa (não serve para nada e não pode nada quanto à minha angústia), a *Bedeutsamkeit* do mundo torna-se insignificante. Mais precisamente, essa não significância não quer dizer uma “ausência de mundo”, mas sim manifestação da mundanidade do mundo ele mesmo, que não é nada de ente.⁴⁷

Em *Ser e Tempo* encontramos um desenho melhor sobre as disposições. Que Castilho traduz por “estado-de-ânimo”, conforme encontramos a seguir:

*O estado-de-ânimo já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para... O ser-de-um-estado-de-ânimo não se relaciona de pronto com o psíquico, não é nenhum estado interno que de modo enigmático se exterioriza para ir colorir coisas e pessoas lá fora. Nisto se mostra o segundo caráter-de-essência do encontrar-se.*⁴⁸

A angústia originária abre a possibilidade de nos colocarmos diante do nada propriamente. Diferentemente do temor, que é sempre temor por alguma coisa, a angústia é sempre angústia de... e por... mas desse “de” e desse “por” não nos encontramos frente a um objeto específico, mas a um indeterminado vazio que permanece no e em silêncio. Em sua determinação ôntica é encontrada na testemunha que, uma vez passada a disposição ou experiência fundamental, o que nos acossa e sussurra à palavra é o estranhamento. Um “vai saber se lá” o que nos aconteceu..

Destarte, a angústia é uma disposição que expõe a ausência de fundamento do ente na totalidade. No vazio pertinente da ausência o nada é desvelado junto aos entes. Aqui, não encontramos a efetivação desta ou daquela possibilidade de ser-no-mundo. É o ser-no-mundo mesmo que é evidenciado. Visar quebrar o silêncio com o emprego da palavra é insuficiente.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 391.

A disposição da angústia surge ao modo do *como* pela pergunta sobre o nada.

Na terceira parte da preleção Heidegger tratará da resposta à questão pelo nada. Para ele a resposta à questão é alcançada quando corretamente formulada. Encontramos o questionamento acerca da determinação da maneira da “apreensão” do nada. Não trata de uma apreensão que almeja um “deixar preso junto-a”. Factualmente não apreendemos o nada propriamente, assim como um ente. O filosofar heideggeriano conduz para nos “colocamos junto-a” o desvelamento do nada. Assim, o nada não é abordado como um algo que se mostra “separado” ou “ao lado” do ente. Topamos com ele “juntamente com o ente em sua totalidade”.⁴⁹ Esse juntamente diz: não destruímos o ente, nem negamos ao ente, mas manifesta junto com ele naquilo que foge. O que propicia a possibilidade da experiência de uma “quietude fascinada”. Desse modo se caracteriza fundamentalmente pela rejeição, “[...] um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece”.⁵⁰ O que leva Heidegger denominar a “essência do nada” com o termo “nadificação”.

Para Heidegger, “o próprio nada nadifica”.⁵¹ O que significa que o nadificar do nada é a revelação do próprio ente. Nesse ínterim, a angústia quando pensada tal qual disposição fundamental do ser-aí, como estrutura ontológica, possibilita visualizarmos e colocarmos em questão o questionamento pelo nada. Uma vez que decorre da mesma a abertura do ente enquanto tal ao constatamos que há ente e não o Nada. Conquanto, a essência do nada nadificante tem seu horizonte de sentido quando apreendemos o ser-aí em sua mundanidade. O ser-aí *do* e *no* nada re-velado. O ser-aí suspenso, como uma possibilidade antes da possibilidade, é transcendência.

O nada possibilita transcendência-suspensão do ser-aí, do ente em sua totalidade, e fundamenta a “negação” e o “não” enquanto tais. Somente porque há transcendência do ser-aí é que é possível que haja ente e daí a possibilidade da “negação” e do “não”. A negação sempre nega algo. O que proporciona a produção do “não”. O nadificar do nada, o próprio nada, devem ser “desencerrados de seu velamento” para uma determinação mais rigorosa do fenômeno da “negação” e do “não”. O nada é a origem da negação e não o contrário.

Na preleção examinada ainda é destacado a questão sobre o destino da lógica filosoficamente abordada, uma vez que, provoca um rompimento do “poder do entendimento no campo da interrogação pelo nada e pelo ser”.⁵²

⁴⁹ HEIDEGGER, *Conferências e escritos filosóficos*, p. 57.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 59.

Colocando a lógica em circunscrito aponta a necessidade de uma interrogação originária onde a própria possibilidade da mesma possa encontrar seu âmbito. Indagar esse, originário, é reportado com vista sobre a relação com o questionamento pelo nada e o constitutivo do ser-aí. Uma vez que o ser-aí é aberto no homem, esse transparece como o “lugar-tenente do nada”.

A investigação acerca do problema do nada, dentro dos encaminhamentos heideggerianos, pergunta ainda: e a metafísica? O que ela tem a ver com tudo isso? Afinal, o título da preleção é *Que é Metafísica?*.

A preleção visa ainda, nas veredas da interrogação pelo nada, poder mostrar a própria metafísica. Metafísica diz respeito àquilo que vai além do ente para então recuperá-lo, colocá-lo em possibilidade de compreensibilidade. Para Heidegger, a questão pela metafísica tem a dupla caracterização de sempre compreender a totalidade da metafísica e de envolver o ser-aí que interroga.

A questão do nada é tratada desde a Antiguidade com a seguinte enunciação: *ex nihilo nihil fit* (“do nada nada vem”). Contudo, esse horizonte não coloca o “nada mesmo” como problema. Expressa ainda uma determinada concepção do ente. Para a metafísica antiga o nada está no sentido do não-ente e pouco debatido. A dogmática cristã, por sua vez, rejeita esse enunciado. Para ela, *ex nihilo fit – ens creatum*. O nada é concebido como conceito oposto ao ente verdadeiro – ao *summum ens*, Deus como *ens increatum*. Os questionamentos a respeito do ser e do nada, como Heidegger aborda, não tem lugar. Deus é o Absoluto e, portanto, não há a possibilidade de questionar pelo nada.

Agora, se o nada é problematizado é necessário um caminho para colocá-lo como uma questão. O nada não é um oposto ao ente. O circunscrevemos a partir da análise da disposição fundamental da angústia. O nada como constitutivo da mundanidade do ser-aí. A angústia revela o ser-no-mundo. Ser e nada co-pertencem. E, compreendendo que a metafísica é o questionamento pelo ente em sua totalidade, temos o nada como um problema sobre os modos como o ente é em seu ser.

Para Heidegger, a metafísica pertence a “natureza do homem”. Não se trata de uma disciplina filosófica “acadêmica” ou um campo de idéias arbitrarias. Ela é um “acontecimento essencial no âmbito de ser-aí” e, ainda, “é o próprio ser-aí”.⁵³

O fazer científico não está no domínio da metafísica e nem por ela pode ser medida. A ciência, bem como os pressupostos da lógica, devem a metafísica seu acontecimento essencial

⁵³ *Ibid.*, p. 63.

como possibilidades próprias. Dela deriva o estar disponível à pesquisa. O que coloca o homem numa relação de essência com o ente como destinado à pesquisa.

Capítulo 2

HEIDEGGER E O NIILISMO EM NIETZSCHE

Considerações sobre o niilismo em Nietzsche

Provavelmente em qualquer cidade moderna na qual se possa caminhar encontraremos os mesmos elementos fundadores e característicos de todo um modo de vida que sulcam a terra da existência e espalham para todos os lados sementes prenas do germe, do espírito, de uma determina forma de habitar. Um profundo ressentimento, uma revolta abafada, um desejo de vingança calcada no mais íntimo dos homens, edifica esta suspensão no mistério: a modernidade.

Caminhar por uma cidade, ir a um shopping, observar um poste aceso a noite, bem como um carro da polícia que passa ou um cachorro que late ao longe em alguma casa de revista certamente provocará um sentimento de indelével estranhamento a qualquer espírito sensível.

A questão do niilismo aparece em Nietzsche como o movimento da própria história do Ocidente, como o “espírito” que o move. Tomando aqui o devido cuidado de usar a palavra “espírito” não em uma conotação metafísica, uma vez que pensa ele que devemos superar a metafísica, portanto o termo é usado naquilo que se refere ao modo como a própria história se move, na tecitura que os homens fizeram de sua própria existência numa determinada maneira de estarem no mundo. É disso que tratar-se-á quando da utilização da palavra. Portanto, vejamos como empreende Nietzsche a compreensão desse *espírito* que move o Ocidente.

Para Nietzsche não há um sentido último para a vida. Só há vida. A história de nossas elaborações que visam caracterizar a vida dentro de moldes transcendentais, metafísicos, que visam atribuir um valor a priori para o regimento de nossas condutas, em suma, uma moralidade, não passam de castelos no ar que o homem fantasia para si mesmo. Ilusões. Esses moldes por sua vez reportam para o entendimento do que venha a ser verdade. A necessidade de uma verdade última, uma verdade verdadeira na qual possamos agarrar e utilizá-la para nos guiar. Uma verdade que não se encontra nesse mundo, uma vez que o que observamos aqui é o constante devir, a constante mudança de tudo e de todos, só poderíamos encontrar essa verdade num fundamento metafísico, eterno e imutável em outro mundo. A história da própria Filosofia de Platão em diante, nos remete Nietzsche, é a história desse erro. A ponto de

Nietzsche considerar o advento do cristianismo como “platonismo para as massas”. O homem move-se nessa ilusão, considera que há algo além da vida tal como ela se apresenta em seu constante devir. A busca pela verdade, a vontade de verdade, coloca-se como a busca pelo conhecimento do mundo tal como ele é, contudo o problema no qual o homem se vê inserido, está para Nietzsche, diante do panorama da superação da metafísica. Em não mais buscar um fundamento para a realidade justamente porque não há tal fundamento, o que há é simplesmente vida em seu devir, do mais são ilusões.

Verdade para Nietzsche não passa senão de uma ilusão, uma metáfora que pincelamos à existência. O niilismo surge doravante como uma interpretação sobre o movimento dessa busca pela verdade que impele os homens. Aparece no horizonte como uma revolta contra essa própria busca, uma vez que descortina a experiência da absoluta falta de sentido e fundamento. A busca mostra-se fracassada e a ideia de uma verdade metafísica cai por terra, uma vez que não há tal verdade. O homem vê, portanto, o moinho de vento no qual luta. Assim, o niilismo como revolta contra a própria busca tal que percebe que não há uma fundamentação última de toda a realidade, mas que há, como considera Nietzsche, apenas a vida tal como nos é apresentada. Doravante o homem tem como um problema a decisão sobre suas próprias ações. Sobre o modo como decidimos a cada vez que nos comportamos sobre o bem e o mal. A maneira como podemos nos mover moralmente.

Diante dessas considerações é mister sublinharmos que o niilismo surge, cresce, num determinado solo. Ele é fruto dessa busca fracassada e se entrelaça com a história do Ocidente como a mola propulsora de seu movimento tendo em vista o enraizamento da interpretação moral cristã que a marca profundamente e que está para o ocidental tal como o modo em que ele se move e se entende. “O niilismo está a porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? [...] em uma interpretação bem determinada, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo”.⁵⁴

Assim, o problema se coloca frente a “queda dos valores cosmológicos”. A ruína de uma possível interpretação moral do mundo pautada numa verdade metafísica e mesmo de uma própria interpretação moral de mundo. A tentativa de buscar abrigo num além termina em niilismo, na perspectiva e compreensão da absoluta falta de sentido. Destarte, o que fazemos com nós mesmos então? Nos matamos?

Para Nietzsche não encontramos o suicídio como uma solução para a questão da absoluta falta de sentido da vida. Indagações como por que os homens consideram a verdade

⁵⁴ NIETZSCHE, **Obras incompletas**, p. 379.

como de maior valor do que a mentira ou por que os homens a buscam desdobram-se sobre uma necessidade que vem de nossa própria estrutura fisiológica. Por mais que a vida não tenha nenhum fundamento, nenhum sentido, ainda nos resta a vontade e tal dentro desse intrincado fisiológico no qual somos enquanto homens, enquanto seres biológicos, enquanto vida que se mostra fisiologicamente. O homem deve ser compreendido dentro de seus impulsos, dentro de sua instintividade.

Para ele, o homem não busca apenas conservar a si mesmo, tal qual o instinto de autopreservação, mas de manter-se enquanto espécie, de expandir a si mesmo e perpetuar-se. Em decorrência o instinto de verdade ou a vontade de verdade encontra aqui um subsídio fisiológico que reporta a necessidade de sobrevivência e de expansão de si mesmo qual uma pessoa que adora uma opinião e a quer colocar a todo custo como verdade ao grupo. Uma estratégia de perpetuação cujas raízes se encontram na própria fisiologia. O corpo é visto pois como a grande razão e o “eu” um produto de segunda ordem fruto das necessidades que a própria vida tem, que se expressam ao homem pela sua constituição fisiológica.

Doravante niilismo é comparado a um sintoma, a uma doença. Nietzsche escreve: “[...] fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema [...]”.⁵⁵ É de fundamental relevância entrelaçarmos a pesquisa fisiológica com a filosófica.

Doença cujas causas se encontram em uma “imoralidade moral”. Diagnóstico chegado em empreitada homérica. Ao contrário dos psicólogos que se ocupam em analisar o caso de uma pessoa propõe analisar a “alma”, o “espírito”, de um povo. A saber, o europeu.

Tresvaloração afirma: “*um ato da mais espiritual vingança*”. Em uma crítica aos psicólogos ingleses e num olhar genealógico da moral compreende o espírito do Ocidente em sua historicidade numa oculta e silenciosa história de vingança aberta pelo ressentimento que carrega aqueles homens que chama “homens de ressentimento”. Proliferada pela moral cristã: “esse Jesus de Nazaré”, coloca ironicamente.

O “bom” não provém daqueles que fizeram o “bem”. Sua análise genealógica leva-o para a idéia do “bom” e do “ruim” como construção dos nobres. O que para ele são afirmadores da vida. Afirmam valores. Detentores do poder, senhores, imprimem na coletividade seu modo de habitar com positividade. De cima para baixo, seus atos como os “bons”. O “ruim” é não ser como eles.

A concepção do homem como a fonte dos valores percebendo no homem nobre sua

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich, **Genealogia da moral: uma polêmica**, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 45.

valoração positiva abre o livro *Genealogia da Moral* de Nietzsche, cuja narrativa consistirá em desdobrar os acontecimentos históricos por trás dos valores, suas causas e consequências.

A importância do olhar voltado para o nobre se dá pela ênfase que esse dá em si mesmo. O que atrai Nietzsche é essa característica de não sujeição a nada, o modo como o nobre concebe suas ações é positiva e expansiva. O destaque, principalmente para a ação e não para a reação, como perceberá nos cristãos. A reação cristã é que dará andamento para que a sociedade se torne moribunda e doentia cujo sinal ou sintoma se manifestará em niilismo. Esse (o sintoma), contudo, passará por diferentes estágios sendo na modernidade que se torna maduro. Como já colocamos, a vontade de verdade está para a modernidade como uma degeneração, uma decadência que coloca o homem diante de seu próprio aniquilamento. Para ele os modernos sofrem dessa doença diante da degeneração de seus próprios impulsos.

Esse texto, porém, visa a explicar sobre um momento dessa historicidade do niilismo em apontamentos sobre a condição da modernidade. Trata-se, contudo, do movimento do ressentimento, que está para a moralidade cristã como uma reação a ação afirmadora de vida da moral nobre.

O ressentimento surgido e perpetuado como criador de valores numa vingança imaginária reparadora. Enquanto a moral nobre diz “sim” a si mesma, a moral escrava ou cristã como coloca, diz “não” a um fora, a um outro, a um “não eu”. Há portanto uma inversão do olhar que impõe valores. A ação da moral cristã está na sua reação.

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” - e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre [...].⁵⁶

O niilismo como experiência do fracasso da busca tal que se revolta contra a própria busca de uma totalidade do real, de um Deus transcendente, no qual remete para um *nada* no final da busca, no qual não há *nada* a ser buscado, provoca a experiência da ausência de sentido. “Um estado psicológico”, um sentimento que paira nos corações dos homens. O niilismo não ocorre propriamente, mas ao invés disso é uma concepção da própria história,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

um modo como assumimos nosso próprio legado, aquilo que nos pertence e nos forja. Onde está o niilismo? É um acontecimento histórico objetivo? Podemos datar o niilismo com um marco no calendário? Como o percebemos? Como o pegamos? Não há objetivamente um acontecimento que desencadeia o niilismo, ele é um desenrolar de um “espírito”. Então, somente um olhar para esse espírito é que compreenderemos o surgimento do niilismo.

Assim voltando, é com uma vontade afirmadora da vida, uma vontade que é fundamento de si e possibilidade de fundamentação que o nobre cria valores.

Nietzsche chama atenção à busca pela origem de nossos comportamentos. Empreende uma investigação pautada pelo método genealógico no qual investiga as fontes da linguagem. Como o homem abre mundo e constrói ao seu redor com a linguagem num determinado ouvir e falar? A língua de um povo não se faz atoa. Ela ressoa um modo de viver. Portanto, investigar o modo como as palavras chegam a nós, bem como somos com as palavras é de mister importância para ele, constituindo um caminho para compreender como fazemos nossas escolhas morais. Quais são os princípios de ordenação para nossa conduta? Como concebemos o “bem”, o “bom” e o “mau”? Encontra nesse método uma pista, um caminho para responder como algo pode ser considerado “bom” ou “mau”.

A origem de nossos valores morais é também a de nossas construções culturais. A moral vista como construtora da história. Não se trata aqui de uma crítica a esse ou aquele sistema moral, o problema é como nós podemos agir “bem”. O ponto está no próprio entendimento de “bem” reportando a como os valores são estabelecidos, como veem a ordenar nossa vida, nossas ações.

Ora, é na investigação etimológica da linguagem que Nietzsche encontra no nobre sua maneira de usar a língua tal que inaugura um mundo que lhe é peculiar e que no contraste com a moral cristã oriunda tal como um sanguessuga da moral nobre, permitirá o entendimento desse “sentimento” do niilismo que paira pela Europa.

A moral cristã semeada pelos sacerdotes faz uma inversão de valores. Uma vingança. Uma vez que não pertencem a classe que mantém o poder acusam o modo de vida desses como condenável e aponta a salvação para si mesmo não aqui, mas em um outro lugar no qual serão recompensados pelas sujeições a que estão submetidos. Aqui não há uma modificação na ordem material das coisas. O nobre continua a ser nobre, bem como o plebeu continua a ser plebeu. O ponto é que está tudo justificado. A perpetuabilidade do ser plebeu se justifica pela recompensa em uma outra vida além dessa. Esse mundo perde seu caráter de visibilidade como plano de realização no qual é colocado em um outro lugar, em uma “outra vida”. Lugar que para Nietzsche não existe, pertence ao imaginário. Há portanto uma outra ordenação dos

valores tal como *tresvaloração*. Tendo em vista que a crítica nietzschiana contempla a tradição judaico-cristã, segue a seguinte passagem:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical *tresvaloração* dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. [...] com os judeus principia *a revolta dos escravos na moral*: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa...⁵⁷

A moral dos “fracos” ou “moral fraca” não se torna forte ao se instaurar. Não é vigorosa e não se coloca de imediato tal como uma ação. A “moral de rebanho” demora a ganhar corpo, contudo objeta que não há cantos pela Europa onde não se possa vê-la. Essa moral não tem a pretensão de ser vigorosa. Ela é uma *moral ressentida*. Não é uma moral da ação, mas da reação. O ressentimento deseja negar sua capacidade de instituir valores. É uma *valoração negativa*. Ela retira da força da moral nobre a sua força. Sua moral não visa realizar a si mesma nesse mundo, ela a projeta em um outro. É na negação desse que vê o âmbito de realização de sua vontade.

É no horizonte da *tresvaloração* que Nietzsche percebe o surgimento e o declínio dos valores. O niilismo como mola propulsora que num determinado momento emperra um regimento de valores forçando o surgimento de outro, até que por sua vez com o acontecimento da morte de Deus na modernidade encontra sua radicalidade. Esse mecanismo que calca o regimento de valores é o mecanismo da vontade, a vontade do querer, a vontade por valores. Mesmo o nada querer, lembra Nietzsche, é igualmente um querer. O niilismo como *estado* cujos valores perdem sentido, representa “uma chave de fenda na engrenagem”. Contrastando com a perspectiva de fim, unidade e verdade.

A moral do sacerdote, a despeito de não ser afirmadora, tem uma força política extraordinária de desvalorização do mundo. A ideia de que devemos perseguir um outro mundo, o “verdadeiro mundo”, tem um papel importante na desconstrução da perspectiva do nobre como senhor e direcionador. Cunha uma moral cujas bases compreendem uma totalidade. Um sentido que abarca a realidade como um todo, tal qual uma finalidade para as ações humanas como elas se mostram. No domínio da consciência calca-se uma justificação para os comportamentos onde aquele que é o fraco, o oprimido, o sofredor, esse sim alcançará a

⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

salvação no além, enquanto aqueles que “gozam desse mundo” sofreram por toda a eternidade nesse outro mundo.

O niilismo rompe com a desvalorização diante de um “nada” perspectivo. Nenhuma vontade é permitida. Não há fim, unidade, verdade ou qualquer totalidade totalizante. Não há na natureza nem no além o regimento de uma moralidade. O homem está completamente sozinho e nu diante do vazio. Se torna vazio. Entretanto a vontade permanece. Vazio, mas ainda querendo. Por mais vazio em que o homem possa estar ele continua ainda querendo, portanto não se mata. O niilismo é um “grito de dor”, que nas considerações nietzschianas encontra a superação naquilo que irá denominar como além-do-homem.

Destarte, a verdade como um valor a vir-a-ser valorizado, como um desabrochar que desenrola em surdina, torna por sua vez fundamento. O valor, “a fantasia”. E uma vez tomada como valor em si, nem sequer é vista como valor. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida e somente aqueles que vem por mim encontraram o Pai”, eis uma máxima que exprime uma totalidade como universalidade. O valor não é *um* valor, mas *o* valor. Dessa perspectiva torna-se um “exercício de auto-engano”, cunhado dessa maneira pela necessidade mesma de ser assim. Só se torna possível assim. Crítica contundente, doravante, a Kant, que vincula vontade com bondade. Para Nietzsche seria um absurdo compreender a vontade vinculada com a bondade ou qualquer valor. O que existe e o que resta é somente a vontade. A vontade pura e simplesmente. Uma vontade *a-moral*.

Ao contrário do que o senso comum espalha, como fogo na palha, Nietzsche não levanta nenhuma bandeira do niilismo. Aponta inclusive a necessidade de superarmos o niilismo. O niilismo não é algo que nos tornamos deliberadamente. É o resultado de um amplo processo da moralidade transcendente judaico-cristã. Lembrando que trata do Ocidente, vale ressaltar que faz alguns voos pelo budismo, mas volta-se principalmente para o Ocidente, podendo ser compreendido esses voos como possibilidades de investigação genealógicas da moral em outros contextos.

Bem, há uma dinâmica que rege o projeto moral cristão. A relação entre *moral nobre* e *moral escrava*. Aqui surge a ideia de um mundo interior e como tal a possibilidade do niilismo como *estado psicológico*. Essa interioridade propicia a origem do próprio ressentimento como criador de valores. Criação essa, como vimos, negativa, em contraste com os valores do nobre. Nietzsche coloca-se no papel de intérprete da história do Ocidente. Pois, como um povo torna-se ressentido? Pessoas se tornam ressentidas, mas e um povo, como isso se dá? Eis que sua leitura se trata de uma visada interpretativa. Contudo, deve-se ressaltar que com isso não se trata de uma falsidade ou de uma ilusão, mas de uma

interpretação do espírito que rege não uma pessoa, mas um povo. Assim não se trata de analisar, como na proposta psicanalítica, a família de um indivíduo para entender seu comportamento, mas de verificar a origem do comportamento de indivíduos, de todo um modo de habitar. Visa-se compreender a relação que temos com a nossa origem. A origem de nossa cultura. A maneira como compreendemos o nosso legado vista ao modo como as coisas valem para nós hoje. Como o passado é presente.

Doravante, o ressentimento como uma leitura dos atos de outrem não retrata um estado objetivo de coisas, é um sentimento. Como sentimento o localizamos como um acontecimento no tempo, entretanto não podemos fazer com que surjam novamente. Uma investigação genealógica, portanto, localiza os movimentos e suas consequências, no entanto não trazem com toda a sua força o acontecimento em acontecimento. Não somos capazes de fazer ressurgir um sentimento da mesma forma quando aconteceu, eles não se repetem. Portanto, quando analisa o ressentimento da moral cristã compreende historicamente esse desenrolar do espírito Ocidental. Empreende uma história dos sentimentos. Visa mostrar os sentimentos que estavam ali, aquilo que se perde com o tempo, mas que, contudo, fundamentais na constituição do estado das coisas. Os sentimentos carregam-nos com força para nos mudar. Forjam um caráter e constroem atitudes e valores. Constroem nosso caráter na determinação de como o mundo se torna mundo para nós. A moralidade cristã germina um sentimento, um modo nos homens, um caráter. O desejo de vingança, uma vez que não se pode realizar-se nesse mundo, uma vez que não se é soberano, mira para a moral nobre e a condena como imoral e a torna como decadente. Ser como o homem nobre se torna “mau” e o “bem” é cunhado em contraposição como aquilo no qual devemos almejar. O “bem” que não está nesse mundo e que nos espera lá, na “cidade de Deus”, como diz Agostinho.

[...] o “inimigo” tal como o concebe o homem de ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” - ele mesmo!...⁵⁸

A diferença entre “bom” e “ruim” que pauta a moral nobre transforma-se em “bem” e “mal” na moralidade cristã.

[...] o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na

⁵⁸ *Ibid.*, p. 31.

concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento”.⁵⁹

O que para o nobre era uma diferença indiferente transforma-se na tresvaloração cristã num movimento de amplas proporções. Os valores do nobre são condenados, o “bom” se torna “mal” e o “ruim” se torna o “bem”. O sentimento de ressentimento do não poder ser como o nobre encorpa a noção de não querer ser como o nobre e, portanto, na construção desse espaço interno, desse foro íntimo, no qual há esse “não querer ser”. O que se dá pela efetivação de um determinado modo de ser que visa sua excelência em ser tal como esse modo de ser. O desdobramento disso repercute em um juízo moral prévio. A capacidade de julgar, de deliberar sobre o que é “bom”. Entretanto o juízo é impotente. Ele olha e julga. É nesse ambiente interno que opera o ressentimento, esse como abertura mesma desse ambiente.

Essa moral cristã, essa moral escrava, está em suportar o sofrimento. Ao contrário da nobre que está no altivo guerreiro a moral escrava, a moral de rebanho, está na do mártir. Quanto maior a capacidade de suportarmos o sofrimento melhores seremos, prega. Destarte, não se trata de uma luta de ideologias, a moral nobre versus a moral escrava. Essa última não quer tomar o lugar da primeira. Ela retira sua força dela, efetiva-se com ela. A moral escrava ganha sentido com a moral nobre. Ela é ressentida e condena, necessita mesmo da moral nobre para poder ser ao modo da que condena. Sua criação de valores se dá na negação de si na medida em que encontra no transcendente a sua afirmação.

A relação entre o juízo prévio e a perspectiva de que devemos suportar o sofrimento desembarca na compreensão da moralidade como cálculo. O juízo moral prévio o é porque há a antecipação. Há a recompensa. Assim o julgamento acontece antes da ação. Acontecendo em um mundo interno prevê resultados e consequências para ações, para nossos comportamentos. A moralidade escrava ocorre então nos juízos e não nas ações, como na moral nobre. Não está no agir, no executar à excelência, mas no reagir, no suportar. Essa idéia na modernidade torna-se um “esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso)”.⁶⁰ Entretanto ainda cálculo, lucro.

O desenrolar desses pressupostos, em política, abre uma determinada forma de compreendermos o Estado, a soberania e a guerra. A ironia nietzschiana ao cunhar o termo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁰ ARALDI, Claudemir, Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche, **Cadernos Nietzsche**, n. 5, p. 75–94, 1998, p. 77.

“moral de rebanho” pode ser compreendida como uma moralidade cunhada *para* os escravos. Para a manutenção de uma vida como escravo. Se na modernidade diante da “radicalização do niilismo” encontra o homem a possibilidade de estar além do bem e do mal, de tornar-se além-do-homem, pode igualmente cair na armadilha de substituir os signos cristãos por outros como o “progresso”, em termos fregeanos, estarmos utilizando um outro sinal para designar a mesma referência. A mesma moralidade escrava se perpetua com uma outra roupa. O suposto progresso na humanidade, na ciência, no avanço da civilização humana, pode significar uma profunda fantasia. Um imaginário perpetuado e espalhado por todos os cantos para nos mantermos com outros *memes* em uma vida de escravo.

Todavia, como estar nesse além-do-homem, superar os juízos morais, estar além do bem e do mal? Talvez seja esse o desafio de nosso tempo.

Algumas considerações sobre a vontade de potência

Na madrugada um homem sentado na grama observa diante de si a imensidão do céu. Contempla estupefato a infinidade de estrelas que lhe é descortinado ao olhar. Reflete sobre o movimento dos astros, assim como outrora ensinado. Bagagem que carrega de seus anos de estudos, aprendizagens que servem de solo para seu espanto. Ah! O conhecimento... Pensa. Que coisa incrível! Descobrir as conexões. Ocultos fiozinhos tecidos. Sim, desocultar a regência que coloca em ordem os movimentos dos astros. E seu inebriamento aumenta quando percebe a grama sobre a qual está. É suscitado um sentimento de segurança, de sentido, de estar no seio de algo que foge as mãos... A grama. Essa germina e brota como que magicamente de uma semente. Que é isso? Pergunta. Assim, em um fugaz instante é tragado para dentro das células multiplicando-se. O crescimento das folhinhas estendendo ao céu. Só pode haver um comando. Algo por detrás. De igual modo compreende seu corpo, esse complexo de células, órgãos, funções. E no abismo a sua frente atribui um ordenamento... Ora, o espanto da complexidade o toma. Que ideia maluca é essa que aprendeu. O conhecimento o leva à ela. O conhecimento que "desvenda" a vida, essa que esquece ali parada... quietinha. Pois nas teias dessa construção - humana?! - já está emaranhado. Compreende sempre *através*. Contudo, esquece justamente essa perspectiva. Que *seu* espanto é "através". Tantos conteúdos que o levam para um passo estranho, mas *justificável*: a idéia de que há um "algo" por traz. Não pode ser... Como?! Deve haver alguma coisa que movimenta e coordena toda essa complexidade! Um motivo e mais, uma teleologia. Enfim, uma razão.

Afinal, não é essa tão célere ao homem? Passa então esse nosso homem, que somos nós, eu e você, um povo, uma época à interpretar. Atribui significado e sentido para a vida. Eis a condição. Seria, portanto, o homem um ser delirante?

O conceito de interpretação é chave para bem compreendermos a vontade de potência no escopo geral da obra de Nietzsche. A fim de colocarmos ao horizonte a interpretação heideggeriana do conceito de vontade de potência em Nietzsche tentaremos compreender a mesma tal como é delineada dentro de seu próprio contexto, da própria obra. Deixaremos para tanto de lado disputas em torno dos supostos estados psicológicos em que Nietzsche se encontrava ao escrever, ou mesmo, em grande medida ao menos, as influências que teve para compor seus escritos. Procuraremos, antes, no próprio texto explorar o sentido e o lugar das considerações que coloca ao pensar sobre o modo como concebe a vontade de potência tal qual efetividade como um todo.

O espanto de nosso homem sentado na grama o leva a buscar um fundamento para o ente. De onde provém o ente? Foi criado? Como surge? Há uma ordem que rege sua manifestação? Contudo, segundo afirma Müller-Lauter, "a reflexão de Nietzsche exclui a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional".⁶¹ O pensamento de Nietzsche é provocador. Não num sentido de provocar uma dor, talvez, mas de conduzir reflexões para além de velhas estruturas carregadas e calcadas ao longo de muitos anos no seio do olhar humano. Nietzsche coloca, e mesmo grita, para que percebemos algo de elementar - nós interpretamos a cada vez que somos. Fazemos isso ao pensarmos sobre nós mesmos e tudo o mais. A interpretação é intrínseca condição. A perspectiva é pertinente a cada olho. Ao especularmos sobre o universo, a natureza, nossos feitos, tudo está sob e nesse ato interpretativo. Colocando cuidadosamente, podemos mesmo formular que o homem não pode fugir de sua condição de ser interpretante. Entretanto, gostaríamos de mostrar que o pensamento nietzschiano contém algo mais. Não diz respeito a uma impossibilidade humana, mas antes de uma condição que é pertinente a própria efetividade. A interpretação ocorre no homem.

Heidegger aponta que o "corpo" para Nietzsche tem um lugar de comando para toda interpretação do mundo. É o "lugar de comando".⁶² E é neste mundo da vida concebido como uma relação com o ente na totalidade que temos o desenho da metafísica nietzschiana.

A vontade de poder subordina a si mesma a razão no sentido do

⁶¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, São Paulo: Annablume, 1997, p. 47.

⁶² HEIDEGGER, **Nietzsche II**, p. 228.

representar, na medida em que coloca a seu serviço esse representar como o pensamento calculador (instaurar valores). A vontade racional útil até aqui para o representar transforma a sua essência na vontade que comanda a si mesma como o ser do ente.⁶³

O ser mesmo é radicalmente concebido enquanto subjetividade o que decorre da inversão na subjetividade incondicionada da vontade de potência. Não temos aqui a vontade de um indivíduo que exerce seu arbítrio no mundo, mas, antes, uma vontade que se exerce nos e pelos indivíduos. A razão representativa é reconhecida como uma maneira pela qual a própria vontade de potência exerce a si mesma como uma característica do ser do ente na totalidade em vias sempre e a serviço de uma dotação de poder cada vez maior - à superpotencialização.

Agora, no entanto, tratar do homem como ser interpretante é intrincado. Pois como não cair no pensamento em que a interpretação heideggeriana não seria somente “mais uma” interpretação? Mesmo quando Nietzsche elabora a teoria da vontade de potência não deixa de reportar para um problema, a saber, para a circularidade de seu pensamento. Em última instância a vontade de potência também é uma interpretação. Ela mesma não existe. E ainda Nietzsche deixa ao vento um *anúncio* de que quem sabe um dia haverá seres que tomaram os fenômenos sob outro horizonte. Sobre isso escreve Müller-Lauter:

A interpretação das interpretações de Nietzsche não se compreende como filosofia absoluta. [...] ele não exclui que haja outras interpretações que não estão incluídas no ser-homem. O homem é, decerto, "apenas" a totalidade-do-orgânico continuado a viver "em uma determinada linha". Mantém aberta com isso a possibilidade de que futuros homens, "além-do-homem" (*Übermensch*), por meio de incorporação de interpretações para nós ainda inacessíveis, poderiam, em comparação com os viventes de hoje, ampliar ainda sua compreensão da efetividade.⁶⁴

O pressuposto da imprescindibilidade de nós mesmos ao concebermo-nos leva a um movimento circular. De voltarmos o horizonte de nossa compreensão sempre para nós. Uma vez que, nosso entendimento é sempre uma nossa perspectiva interpretativa, lança seus alicerces nos limites peculiares ao domínio que pode alcançar. A capacidade que temos de ver mundo é de sobremaneira *capacidade*. Entretanto chama atenção Nietzsche que a capacidade ela mesma enquanto ato interpretativo é resultado da própria efetividade. Não se trata de um sujeito interpretante. É mister notar que não temos de um lado uma "coisa em si" kantiana e

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ MÜLLER-LAUTER, **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, p. 150.

de outro um "sujeito" com suas categorias do entendimento que acessa essa "coisa em si" sempre de uma determinada maneira constituindo assim um limite para nossa possibilidade interpretativa. O que caracteriza o pensamento interpretativo de Nietzsche sobre a interpretação não é o de colocar a "razão num tribunal". A teoria do conhecimento nietzschiano é conduzida pela compreensão de que a interpretação é resultado da vontade de potência que está e é em todo manifestar. Certo que o homem é um manifestar é igualmente constituído pela vontade de potência em que sua capacidade de pensar é resultado dela. Nietzsche compreende que não podemos estar a parte da vida para avaliá-la. A própria vida é vontade de potência e nós somos vida. Como escreve Frezzatti, "[...] a vida é para ser vivida, não podemos nos apartar dela para avaliá-la. Por isso, juízos sobre ela são apenas sintomas [...]".⁶⁵

Com o intuito de adentrarmos melhor sobre como Nietzsche concebe a interpretação ela mesma passemos a considerar mais atentamente o conceito de vontade de potência. É importante ter em vista que ele procura desvencilhar-se da noção psicologista e metafísica da vontade. No contexto da *Gaia Ciência*, em certo sentido, está refletida a ideia comtiana sobre os três estados pelos quais passam os homens. Segundo Marton, "na distinção das abordagens da vontade na *Gaia Ciência* encontram-se ressonâncias da lei comtiana dos três estados".⁶⁶ Desenvolvendo uma genealogia do conhecimento Nietzsche chama a atenção para as fantasias humanas como criações que realiza a fim de explicar a si mesmo e o mundo. Daí a criação dos mitos. Que na visão nietzschiana é uma explicação sobrenatural para os fenômenos. Esse estado de coisas é caracterizado como religioso. Em um segundo estado a explicação ocorre pela compreensão de que há "forças" regendo os fenômenos. Estado esse denominado de metafísico. Pautada predominantemente pela pergunta pelo fundamento do ente. O terceiro estado, chamado científico, procura relações fixas - leis - que determinam os fenômenos.

Criticando a concepção psicologista de seu tempo que tem a vontade como um produto da subjetividade humana e como um ato do homem, um *meu* querer, igualmente não deixa de apontar que a vontade como um agente metafísico que dirige os fenômenos com vistas (muitas vezes assim entendida) à uma finalidade também deve ser descartada como uma ilusão.

Em Nietzsche não temos na vontade nenhuma teleologia. A vontade é sempre uma vontade de superação. E, sobretudo, não temos uma vontade. São sempre vontades.

⁶⁵ FREZZATTI JR., WILSON ANTONIO, O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche, *Aurora*, v. 20, n. 27, 2008, p. 313.

⁶⁶ MARTON, Scarlett, **Das forças cósmicas aos valores humanos**, São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 36.

Continuamente e constantemente em luta umas com as outras. É na luta que encontramos um "jogo" de superação e subjugação entre as vontades. Do "choque" entre as vontades, característica própria da efetividade - seja no âmbito orgânico ou do espírito (veremos que tal distinção não tem lugar no pensamento nietzschiano) - é que os fenômenos perfazem. A efetividade como nunca é estática, está em um constante vir-a-ser configurado a cada instante conforme o jogo de forças que ali está envolvido.

Para que não haja confusão tomamos a premissa de que em Nietzsche há uma equivalência entre os termos efetividade, vida, ex-posição, manifestação. Assim, pedimos a cautela de que no texto poderá aparecer um termo em lugar de outro no qual a finalidade é de tornar claro ou destacar melhor o que cabe em cada contexto. Mas, a despeito disso, não nos precipitemos sobre o modo como essa equivalência ocorre.

A perspectiva psicologista de que há um sujeito que deseja não é o caso para Nietzsche. Uma vez que o próprio desejo já é o resultado do "jogo de vontades". Esse acontece desde do ínfimo nível orgânico à constituição do cérebro. O que concebemos como "espírito", "subjetivo" é somente o resultado desse jogo de forças. Que no organismo animal homem trata-se de uma configuração, a cada vez, de impulsos.

Em Nietzsche encontramos um entrelaçamento ou um nivelamento entre uma filosofia da natureza e do espírito. O transcendente não é concebido e nem o pode ser. O que há é somente vontade de potência, de superação, constante movimento. Dessa dinâmica surge as miríades interpretativas, perspectivas. As células em contínua luta, não almejam sobreviver, conservar-se, mas movimentam-se em resistência ao meio e desse procuram superar. Quando a tensão é grande, a vontade divide-se em duas vontades, continua, potencializa-se, em duas. Assim a geração. No entanto o continuar aqui refuta a noção darwiana, pois não é uma necessidade de conservação da espécie, mas um movimento contínuo de superação. Potencialização face a resistências. O antagonismo é parte da própria vontade de potência. Das células à formação dos povos, tudo é vontade de potência. Contínua superação no qual a luta entre as vontades ocorre incessantemente.

Destarte a vontade de potência não é um *simples* querer. É um "encontrar-se" da própria efetividade enquanto tal. Coloca Müller-Lauter: "Uma vontade "em si" ou "como tal" é uma pura abstração: ela não existe factualmente".⁶⁷ Assim a factualidade é sublinhada no pensamento nietzschiano. É nessa - "como essa é" - que "encontramos" a vontade de potência. Factualidade e vontade de potência são duas palavras para a mesma coisa.

⁶⁷ MÜLLER-LAUTER, **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, p. 54.

Doravante, vontade é um querer-algo e como querer-algo é um poder a; daí vontade de potência. Para que a vontade assim seja enquanto tal qual potencialização ela precisa calcar domínio e continuamente ampliar esse. Ela perfaz como processo de permanente dominação. Dessa maneira, conforme vimos, esse querer-poder não é um acontecimento psicológico e nem uma força metafísica, mas é uma luta incessante de um "afeto de comando" oriundo do choque entre as vontades ocorrendo como dominação e subjugação dinâmicos. Podemos então afirmar com Müller-Lauter que "por toda parte, encontra Nietzsche a vontade de poder em obra".⁶⁸

Contudo devemos tomar o cuidado para não acusar Nietzsche de ser metafísico em vista das considerações pertinentes ao seu próprio filosofar, o que diverge quando o compreendemos pelo olhar heideggeriano. Devemos o pensar a partir de seu próprio caminho. O ponto é que queremos ser justos com Nietzsche quando abordamos os motivos que o levam a criticar a metafísica assim como a concebe.

Ora, a vontade nietzschiana não é teleológica. Não é constituída como uma força metafísica determinada. Ela não tem finalidade. A vontade é o próprio vir-a-ser, constante choque entre as tensões das diversas vontades. Doravante o ente enquanto tal não pode ser fixável, pois o todo não existe enquanto uma totalidade organizada. O todo só pode ser compreendido enquanto totalidade se tivermos em consideração essa como um constante caos. Assim, não é possível estabelecer uma metafísica porque o todo é uma contínua construção e desconstrução. O que encontramos é sempre uma multiplicidade dinâmica de vontades de potência.

A necessidade de valores fixos, absolutos, é para Nietzsche a incapacidade de suportar a própria finitude e mudança. É resultado de um cansaço da vida. A racionalização surge então como uma espécie de saída para o problema.

A lenha na fogueira é que a unidade para Nietzsche é compreendida como um arranjo que se desarranja para se arranjar de um outro modo e assim continuamente e incessantemente. Radicalmente a racionalização é como um castelo de areia que as ondas da vida destroem e tornamos novamente a construir. Eles são destituídos de caráter absoluto, como transitórios dão sempre uma perspectiva - configuração - do vir-a-ser.

Em vista dessa organização que não é estática e nem foi delineada anteriormente vale ainda mencionar algo interessante em seu pensamento que é a concepção do eterno retorno. Pois, para Nietzsche, o *quantum* de força pertinente ao caos é sempre o mesmo. Rejeitando

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

assim um movimento que tende ao infinito, o arranjo das forças, das vontades, retorna sempre ao mesmo. Por isso o termo cunhado, "o eterno retorno do mesmo".

Para Nietzsche, "mundo" é uma multiplicidade de forças e justamente nessa que ocorre o caráter de unidade. Reiterando, o pensamento nietzschiano da efetividade não deve ser concebido dentro dos liames do estático, ele é não teleológico e sua organização e unidade encontra sentido somente na descrição de um domínio de forças de um dado momento. A imagem do todo é dada na dinâmica de forças, na luta entre as vontades de potência. Escreve Müller-Lauter:

[...] Nietzsche sempre tem em vista multiplicidades fácticas de vontades de poder, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade ou estabilidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma contraposição de *quanta* de força em variadas graduações.⁶⁹

E ainda, na primavera de 1888 desliza a pena de Nietzsche:

"Vontade de poder como 'lei natural'
Vontade de poder como vida
Vontade de poder como arte
Vontade de poder como moral
Vontade de poder como política
Vontade de poder como ciência
Vontade de poder como religião"
(Fragmento póstumo, 14 [71])

Certo que a vontade de potência é encontrada sob diferentes modos podemos indagar: como delimitarmos ela mesma? O ponto que gostaríamos de destacar é que a vontade de potência ela mesma não pode ser entendida. Opa, mas como assim? Uma vez que não constitui um fundamento para o mundo, pois não é um princípio para o mesmo, não é metafísica, em vista do pensamento nietzschiano. É nas próprias configurações, resultantes dos constantes arranjos das diferentes vontades - que estão em todos os âmbitos da efetividade - que a encontramos como a essência mesma dela. Trazer à vista as configurações como quadros da vontade de potência mesma é a tarefa de uma morfologia da efetividade. Uma morfologia da vontade de potência que tem sua possibilidade apreensiva somente na descrição dos quadros que a mesma dá a cada momento. Ou seja, não podemos entender a vontade de potência, pois ela mesma já é uma interpretação do mundo. O que nos resta é descrever o que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

encontramos a cada vez como jogo de forças.

Compreender esse procedimento é mister para entender a crítica de Nietzsche aos sistemas filosóficos e o conceito de vida como processo de constante luta por poder e alargamento de domínio.

É no exame morfológico que podemos observar a expressão da vontade de potência manifesta. O que se desdobra, no que diz respeito ao domínio humano, num jogo de valores morais. Questão muitas vezes trabalhada por Nietzsche.

A vontade de potência pelo olhar morfológico é sobretudo o visar um desenho da efetividade momento a momento, no qual o podemos descrever, mas não explicar. Assim, trata-se antes de descrevermos - além de causas - os fenômenos. O que "há" é sempre uma descrição tal qual uma possibilidade interpretativa. Longe de pressupostos morais os arranjos são jogos de força. Critérios como verdadeiro ou falso perdem alicerce e encontram sentido apenas na intensificação em determinados momentos onde uma força sobrepuja outra.

A morfologia das vontades de potência enquanto impulsos no homem leva Nietzsche, no texto *O problema de Sócrates*, a considerar Sócrates como designação da configuração de impulsos decadentes. A crítica nietzschiana é peculiar ao considerar o valor que a humanidade erigiu em tornos daqueles que ela considera sábios como uma pilhéria. Primeiro porque os valores, eles mesmos, são apenas resultados de disputas de forças e segundo porque esses sábios são, para ele, grandes negadores da vida e constituem sintomas de decadência. A dualidade de mundos, o conhecimento acima da vida, são em seu entender sinas de declínio. Para Nietzsche, em Sócrates há uma inversão de funções que "resulta na supervalorização da verdade e da lógica".⁷⁰ cujo um dos sintomas é a negação da vida.

Doravante a universalidade de princípios é destituída de lugar. Eles não têm existência. Assim como a vontade de potência que não é universal e nem suprema. Essa só existe factualmente, na efetividade (*Wirklichkeit*). Na interpretação nietzschiana devemos renunciar as definições como absolutas e fundamentadas em princípios.

Diversamente do platonismo no qual as "ideias" tem mais realidade do que o vir-a-ser, que é considerado "aparência", essa é justamente de grande relevância para Nietzsche. A aparência é o real. O mundo é sempre uma interpretação a cada vez. A compreensão é dinâmica, mutável. O que no caso de Platão é tomado como ilusório - o sensível em contraposição à um fixo e "real mundo das ideias" - é visto por Nietzsche como o que há tal

⁷⁰ FREZZATTI JR., WILSON ANTONIO, *O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche*, p. 313.

como é. A razão fantasia motivos para a efetividade. Cria ideias, pensa causas, especula, sonha, devaneia com um ordenamento. O que, na genealogia nietzschiana, é uma disputa constante de valores que emergem e desaparecem no inevitável fluxo da existência. É na própria "aparência" que nos encontramos e somos encontrados. A vontade de potência, como e em jogo, do ínfimo ao cósmico, dança conosco desordenadamente e tem sua unidade somente *momentum a momentum* num determinado dado. A razão é fruto dessa dança.

Outrora tomou-se a alteração, a mudança, o devir em geral como prova de aparência... Inversamente, vemo-nos hoje, de certo modo, enredados no erro, necessitados ao erro, exatamente na medida em que o preconceito da razão nos constrange a estabelecer unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser; tão seguros estamos, com fundamento em uma verificação rigorosa conosco mesmos, que aqui está o erro".⁷¹

Em Kant temos os limites atribuídos à razão e o "delírio" da mesma no que tocante a deus, imortalidade e liberdade. No caso de deus, temos que a razão não pode deixar de atribuir uma causa primeira para a manifestação, certo que as coisas têm causas, e, portanto, imagina deus como sendo essa causa. Isso é conturbado e controverso, sabemos. Mas o que pretendemos visar é o apelo à razão como medida explicativa do mundo, a qual de sobremaneira, desde o Iluminismo, marcou o modo como compreendemos o mundo. A proposta nietzschiana ao que nos parece coloca a razão como fruto da própria efetividade e, portanto, não serve de critério para entendermos a mesma. Deveras não há uma medida pela qual podemos avaliar a vida. A razão com sua *mania* de buscar causas para os fenômenos encobre a vontade de potência como movimento contínuo de todas as coisas; para além de um princípio de vida, de conservação de si ou da espécie. É, de fato, cega de si mesma. A vontade de potência nem mesmo existe - também é uma interpretação! - e, uma vez que nem mesmo um princípio é, conduz para um pensamento que supere a metafísica. Como peça chave ao pensamento nietzschiano desdobra aqui uma possibilidade ao homem denominada "super-homem" (*Übermensch*). Que, conforme entendemos Nietzsche, trata-se de um homem que assuma uma possibilidade interpretativa do mundo e de si mesmo que transborde as conceptualizações e delineamentos fixos. Um "ultrapassamento" da razão, do espírito e simultaneamente da natureza. Não falamos mais de dualidade. A vontade de potência é fenômeno. O espírito é natureza e a natureza é espírito.

O conceito de vontade de potência aparece abordada em vários momentos na obra de

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich, **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo**, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 23.

Nietzsche por diferentes ângulos. Abrindo caminhos possíveis de pensamento. À exemplo, a questão do conflito entre conhecimento e vida. Trata-se do fato de colocarmos peso demasiadamente no conhecimento levando à depreciação da vida. Movimento esse que pode ser descrito genealogicamente. Uma estratégia de sobrevivência, como verificamos na palavra de Marton:

E isso por perder de vista que nada mais é do que meio para a conservação dos indivíduos mais fracos, do mesmo modo que o conhecimento não passa de invenção para assegurar-lhes a sobrevivência.⁷²

A "invenção do conhecimento" visa uma potencialização de domínio. Nietzsche atenta-nos para o "mundo vida". Para ele, a Filosofia não deve ser uma disputa entre palavras. Argumentos pautados em suas respectivas "razões". É decididamente na experiência factícia que devemos deitar o pensamento. A Filosofia dever ser viva. Sentido esse na qual podemos situar a crítica nietzschiana ao intelecto. O problema do conhecimento não estar a serviço da vida. Ao dissociarmos o conhecimento da vida caímos no erro de o utilizarmos como critério único de compreensibilidade. E, na perspectiva de Nietzsche, quando enredados com esse viés interpretativo tanto mais fechamos uma possibilidade estética - da sensibilidade - de mundo. A razão que, por todos os lados lança os pseudópodos do entendimento por causas e efeitos, acaba por tornar-se cálculo. Como medida fecha o horizonte do belo. Assim, é necessária uma reeducação do olhar para o belo como precedente à formação do conhecimento racional. Para Nietzsche, a verdade enquanto concordância é uma mera fantasia. E, é nesse ínterim que pode considerar o ser como um vapor. Conceitos como "verdade" ou "ser" não passam de elaborações fictícias que impomos ao mundo. O que fica de fundo é: devemos retornar à sensibilidade.

No entanto, para Nietzsche, o mundo não é um ser vivente. Não é um orgânico e nem uma organização. O mundo é caos, desorganização e reorganização constante. Uma configuração dinâmica das vontades de potência. O mundo não tem raízes na vontade de potência. Lembrando, esse não é princípio. O mundo é uma dinâmica configuração tal qual um constante combate de *quanta* de potência, de *querer-poder*. Negar a vida, no entender nietzschiano, é gerar doença. Em sentido contrário a saúde é a afirmação da vida como um processo contínuo de auto superação. É importante notar que, em Nietzsche, o jogo das vontades de potência produz uma hierarquização das mesmas que resulta da imposição de

⁷² MARTON, **Das forças cósmicas aos valores humanos**, p. 46.

seus domínios. O que permite situarmos o sintoma de saúde como domínio de afirmação da vida e a doença o domínio de sua negação.

A vida como a única coisa que não pode ser avaliada, ela é o próprio movimento. A vontade de potência em um estado ou em outro - doente ou saudável - é a própria vida e "dá" sua condição somente a cada vez.

Pautar a vida dessa maneira, ou seja, além do conhecimento de causas difere da concepção mecanicista. O que confronta com a validade a-temporal das leis naturais e que os "acontecimentos sejam *fundamentalmente* apreendidos nessas leis".⁷³ Entendendo que o mundo é caos e que não há leis também não pode ser absoluto. Em lugar das leis encontramos "combates dos *quanta* de poder".⁷⁴ Para Nietzsche, o mecanicismo é igualmente uma interpretação e toma o que é válido para um momento como um universal. No entanto, Nietzsche considera essa "concepção grosseira" da realidade necessária como uma ferramenta. Ela é útil para realizarmos determinados comportamentos. Por exemplo, para construir uma casa, precisamos de certos conhecimentos pertinentes a esse fazer. O tendão de Aquiles, conforme acompanhamos, está no predomínio do conhecimento em detrimento da vida.

Doravante o acontecimento é de suma importância. No entanto, seu exame a luz da investigação pelo fundamento da vontade de potência, nos conduz a circunscrevermos melhor o conceito de interpretação nietzschiano. A interpretação é uma característica da própria efetividade. Como um incessante movimento, Nietzsche chega "a uma espécie de completude na *auto-apreensão* desse *ex-por*: na *ex-posição das exposições*".⁷⁵ Compreendendo aqui o "ex-por" como "acontecer". Acontecer é o ex-por de uma configuração de um momento tal qual interpretação. Escreve Müller-Lauter: "[...] em sua variedade, as ex-posições são interpretações de vontade de poder; *que elas o são*, isso é, do mesmo modo, interpretação".⁷⁶

Assim surge a necessidade de pensarmos a perspectividade radicalmente, o que rompe com a crença na submissão a leis naturais. Uma vez que a ex-posição é interpretação ela não "dá" o mundo, mas é o mundo momento a momento. E, certo que as interpretações são ferramentas úteis para a vontade de potência o são para o estabelecimento de domínios. Mutáveis situam domínios dinâmicos. Ela não deve ser concebida para explicar a ex-posição, o acontecer. Como vimos esse mesmo é inexplicável.

⁷³ MÜLLER-LAUTER, **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, p. 113.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁵ JASPERS, Karl; CASANOVA, Marco Antonio, **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 290.

⁷⁶ MÜLLER-LAUTER, **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, p. 123.

É mister notarmos a circularidade do pensamento de Nietzsche. Ora, podemos questionar se a interpretação de Nietzsche não é *somente* uma interpretação e que não necessariamente corrobora com a realidade. Bem, o problema é que todo compreender é *interpretação*. Doravante o único caminho possível para o pensar é a circularidade da própria interpretação como "verdade" sobre a efetividade. Segue a seguinte passagem:

O círculo não pode ser suprimido. Se nós olharmos para ele apenas como uma estrutura formal, então a particularidade e a radicalidade da interpretação de Nietzsche nos permanecem ocultas. Se nós nos movimentarmos nele, então elas podem se fazer visíveis. Há que se destacar que Nietzsche não apenas compreende toda exposição do mundo como essencialmente constituída pela vontade de poder, mas ele pensa também as consequências que surgem da auto-compreensão de sua filosofia como *ex-posição*. Sua filosofia da vontade de poder não pode, pois, ter um caráter meramente contemplativo. Ela própria é expressão do querer-poder. Nela se quer que os futuros filósofos criadores de valores se compreendam como *vontades de poder*".⁷⁷

Destarte, cabe aos futuros filósofos a superação da dualidade entre natureza e espírito. A realização da unidade factual como e enquanto fenômeno horizontal - superação da transcendência. Desse modo, ao contrário do que encontramos no *Fédon* de Platão que dissocia o corpo da alma e, portanto, divide os mundos - do homem e dos deuses, o pensamento da vontade de potência é imanente ao afirmar a vida como *uma* interpretação. Temos, portanto, uma gnosiologia cosmológica na qual se compreende como gnosiologia interpretativa da própria interpretação. O *cosmo*, a ordem, aqui é do ordenamento a cada vez. Da configuração. Das vontades de potências em seu contínuo expandir domínios, subjugar, gerar antagonismos e se superar. Compreensão essa que é vida mesma. "Ele compreendeu, com efeito, que todo transformar é interpretar e todo interpretar transformar".⁷⁸ Assim a Filosofia está no "viver de acordo com"; o que supera a concepção kantiana de sujeito e "coisa em si".

Para tanto a pedra de toque está no "liberar o interpretar".⁷⁹ O que significa conduzir o homem na natureza como natureza. O homem vive enquanto natureza e desse modo está além do poder conceitualizar, conceber ou mesmo universalizar. A razão, para Nietzsche, é submissa ao corpo. É a natureza que faz brotar a razão. Ademais, a razão esbarra no limite da linguagem como aquela que abre um mundo ao falar. Devemos lembrar que a vontade de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁹ *Ibid.*

potência é uma interpretação e a interpretação é uma vontade de potência.

Nietzsche pode interpretar o múltiplo efetivo, o ente natural, como múltiplo interpretar porque o próprio homem é um ser interpretante, e só pode sê-lo porque aquilo que nele conflui, como ente inorgânico e orgânico, já, ele próprio, interpreta.⁸⁰

O interpretar é o próprio acontecer da efetividade. Assim, a obra de Nietzsche possibilita um pensamento problematizador, a-sistemático e como tal em constante movimento. Um pensamento que suspeite de si, como diria Marton, e ao mesmo tempo atento à vida. Afirmador de vida. Cuidadoso com a sensibilidade desafia a ser vivo.

INTERPRETAÇÃO

*As palavras aí estão, uma por uma:
porém minh'alma sabe mais.*

*De muito inverossímil se perfuma
o lábio fatigado de ais.*

*Falai! que estou distante e distraída,
com meu tédio sem voz.*

*Falai! meu mundo é feito de outra vida.
Talvez nós não sejamos nós.*

Cecília Meireles

Vontade de potência e niilismo

Com o intuito de compreendermos a interpretação heideggeriana do conceito de niilismo em Nietzsche, bem como seus desdobramentos, é sobretudo necessário que tenhamos em vista a centralidade dada por Heidegger ao conceito de vontade de potência. Como pedra

⁸⁰ *Ibid.*, p. 148.

de toque, possibilita o entendimento do lugar no qual se encontra o pensamento nietzschiano.

O pensamento de Nietzsche, para Heidegger, é compreendido como aquele que traz à palavra o que vigora em um momento histórico da metafísica, no qual essa esgota suas possibilidades enquanto tal e chega à sua consumação. Segundo Casanova, “Niilismo é, assim, o nome para designar a consumação de uma história, na qual o ser é desapropriado em meio ao acontecimento e o ser-á desarticulado de maneira radical de sua própria historicidade”.⁸¹ O horizonte dessa consumação está naquilo que Nietzsche pautará para sua própria filosofia como “inversão do platonismo”. O que finda a dicotomia platônica, essa entendida por Heidegger como o início da metafísica.

A filosofia platônica que tem a existência apreendida, por um lado pela sensibilidade, e por outro pela ideia é suprimida no pensamento nietzschiano. Para esse não há dois “mundos”, onde um apresenta somente a aparência das ideias. Essas últimas compreendidas como o verdadeiro e aquelas como “sombras”. Se para Platão conhecer o verdadeiro, conforme vemos na alegoria da caverna, significa sair do domínio das sombras pelo uso da razão e conhecer as ideias, em Nietzsche encontramos uma outra compreensão de estado de coisas.

Para Nietzsche, não há sombras e nem ideias. Para ele essas concepções são interpretações humanas dadas à efetividade da própria vida. Portanto, são constructos que servem a determinados interesses em jogo, a cada vez, em uma determinada configuração de forças dadas. Aí já situadas.

A interpretação como caráter inerente e circular da possibilidade do homem de compreender e apreender a vida, necessita, porém, de um princípio que a fundamente. Agora, no entanto, não há um “supra-sensível”, um “mundo das ideias”, o que há então? O devir. A efetividade da vida é constante devir. O que se mostra como vida é uma possibilidade na qual o homem se encontra como interpretação dessa. Contudo, essa interpretação é conexa na possibilidade circunscrita de um domínio no qual o homem se encontra na própria vida.

Com a inversão do platonismo nietzschiano não se tem mais um “além” no qual podemos nos submeter e pautar como guia para as ações humanas. Como encontramos na “idéia de Bem” em Platão. Sentido esse que leva Nietzsche a compreender o cristianismo como “platonismo para as massas”, uma vez que esse, assim como a filosofia platônica, visa a subordinação do homem a determinados princípios situados além de seu domínio.

Todavia, se não há um “além” e o que encontramos na efetividade é somente um

⁸¹ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 235.

constante devir, que princípio se pode adotar para sustentar a totalidade do real enquanto uma interpretação dada pelo homem à essa? Que princípio pode o homem assumir para si mesmo como condução para suas ações e como sustentação dessa compreensão da vida como constante devir e ajustes de configurações que se moldam pelo jogo de forças dadas a cada momento?

Em seguimento a proposta desse trabalho devemos, para responder adequadamente as questões supracitadas, partir do conceito heideggeriano de metafísica como a “verdade sobre o ente na totalidade”. Uma vez que é importante salientar que não pretendemos realizar uma explanação acerca da obra de Nietzsche, mas trazermos o que está em questão na interpretação do conceito de niilismo em Nietzsche empreendido por Heidegger. O caminho que estamos seguindo deve ter essa consideração e a explicitação dos conceitos nietzschianos por nós consideradas são sempre visadas dentro desse horizonte.

O modo como nos relacionamos com a verdade sobre o ente na totalidade funda uma época do pensamento, uma metafísica. É nesse sentido que está em questão para a interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche como metafísica. A metafísica de Platão na qual o ente é compreendido a partir da ideia deixa de vigorar no pensamento nietzschiano e um outro olhar para o ente é estabelecido. Com a ausência do “supra-sensível” é o ente mesmo que entra em cena e não mais as ideias e assim, também, “pensa pela primeira vez o ser como valor”.⁸²

Traço fundamental do pensamento heideggeriano, a diferença ontológica entre ser e ente será abordado por nós como lugar para a compreensão da interpretação do conceito de metafísica aqui pautado e a interpretação de Heidegger de niilismo em Nietzsche. É importante sublinhar que encontramos aqui uma outra relação com a “verdade sobre o ente na totalidade”. O conceito de verdade é delineado por Nietzsche a partir de um novo princípio, segundo Heidegger, que abarca a totalidade do real e que marca a época do pensamento moderno como sua consumação. Mas, então, que novo princípio é esse?

Com a ausência do "supra-sensível" o ente recebe uma outra interpretação. Sua verdade não reside num ente fora do que é dado à sensibilidade. O ente mesmo é o que é. Assim como aparece. Como devir. O novo princípio recaí doravante sobre o próprio homem. Não há um domínio pelo qual deva se submeter, estar de acordo para bem regular suas ações. O ente sensível não é visto como uma aparência, uma sombra de uma verdade oculta por trás em que aparece o ente enquanto verdadeiro. Motivo pelo qual o homem deve empreender a

⁸² HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 24.

razão para investigar a última realidade. A efetividade é compreendida como devir e esse dentro de um constante estar voltado interpretativamente do homem. É sobre o próprio homem que o novo princípio deve se estabelecer. A regulação das ações humanas está entregue à suas próprias mãos, ao seu ato interpretativo, que enraizado a cada vez num determinado contexto tem aí o seu lugar.

A interpretação do pensamento de Nietzsche realizada por Heidegger vê nesse último como o pensador que coloca a questão de uma "tarefa livre e autêntica de uma *nova* valoração".⁸³ O termo niilismo já conhecido em seu tempo é usado por Nietzsche de modo peculiar apontando para a necessidade de uma "transvaloração de todos os valores". Assim, o termo "niilismo clássico" é adotado por ele como o que dá voz à um movimento de libertação dos valores até aqui. A modernidade é o período no qual esse niilismo encontra sua consumação tal qual libertação. Modo como essa desvalorização é experimentada.

Heidegger irá apontar a "transvaloração de todos os valores" como um outro título central da metafísica nietzschiana. O novo princípio, que considera o homem como o lugar no qual os valores são criados, tem nesse ínterim o encaminhar da libertação pensada como transvaloração de todos os valores. Há uma condução ao papel central que tem o homem como fundante de mundo.

Transvaloração significa que todos os valores até aqui desapareceram e perderam, portanto, sua força e lugar. Isso não significa tal como um fato concreto no mundo. Entretanto, numa investigação que segue as veredas heideggerianas, encontramos na história do pensamento o momento tido como moderno como o que o imperativo de um novo princípio para a relação com a totalidade do ente é estabelecido. Esse, que no conduzir de Nietzsche, é estabelecido pelo ato interpretativo do homem.

Se todos os valores até aqui perderam seu sentido e o que sobra é o homem interpretante, reaparece a vontade de potência como força que age no e pelo homem como determinante da organização que dá ao ato de interpretar. No domínio de forças que está em jogo a cada momento a vontade quer a si mesma sempre potencializar, dominar, determinar. O pensamento, doravante, se torna cálculo e planejamento. É no estabelecimento desse novo princípio que encontramos a passagem ao caráter próprio do pensamento moderno enquanto valorativo - aquele que dá valor.

Segundo Heidegger, a vontade de potência não diz apenas o que o ente é em seu ser, incluímos aí o ente humano, mas apresenta também a interpretação da essência do poder. Esse

⁸³ *Ibid.*, p. 23.

é elevação de poder. Sua essência não é cristalizada. O poder não alcança um patamar último e aí se estabelece. O poder é continuamente elevação de poder por essência. Para tanto, Heidegger utiliza o termo *Übermächtigung*, que aqui adotaremos a tradução "superpotencialização" utilizada por Casanova.

Diante do que alcançamos até aqui encontramos um outro título central atribuído por Heidegger à metafísica nietzschiana: o "eterno retorno do mesmo". Uma vez que, a vontade de potência está encerrada em si mesma, ou seja, compreende o ente enquanto devir num jogo de forças no qual o poder é enquanto superpotencialização, ela circula sobre si mesma. Essa circularidade por sua vez apresenta o ente em seu *como*. Em outras palavras, o modo como o ente tem que ser dado a sua essência é como eterno retorno do mesmo. A vontade de potência volta continuamente sobre si mesma. O poder quer continuamente dominar, apoderar. O ente, tal qual apresentado como vontade de potência, é nesse pensamento eterno retorno do mesmo. Eterno retorno do mesmo e vontade de potência co-pertencem. Escreve Heidegger:

O que o ente é em seu fundamento (princípio), a **essentia** do ente, é a vontade de poder enquanto a vontade essencialmente instauradora de valores. Uma vez que a vontade quer a si mesma enquanto comando, ela quer o mesmo em cada um de seus diversos objetos. À medida que ela quer a si mesma, ela sempre retorna a si, de cada vez, no mesmo. O fato de o ente ser em meio ao modo do retorno constante do mesmo diz respeito ao ente enquanto tal. O eterno retorno do mesmo, de acordo com o qual a vontade de poder é como ela é, caracteriza a **existentia** do ente enquanto tal na totalidade.⁸⁴

Destarte, devemos atentar que o devir nietzschiano não é o mesmo cunhado por Heráclito. Nesse sentido aponta Heidegger que o eterno retorno do mesmo foi pensando *antes* da vontade de potência. "O pensamento mais essencial é pensado em primeiro lugar"⁸⁵ Então, o que é devir para Nietzsche? Não se trata de uma progressão sem fim, nem de pulsões aleatórias contínuas. O devir é a superpotencialização do poder que retorna continuamente a si mesmo. Daí o essencial ser "pensado em primeiro lugar".

O niilismo clássico em Nietzsche, seguindo o pensador alemão, aniquila incondicionalmente qualquer meta possível fora do âmbito do ente. O eterno retorno do mesmo é o movimento contínuo da condição do ente enquanto vontade de potência.

O colapso de uma ordem previamente dada é expresso na sentença nietzschiana "Deus está morto". Essa expressa que a responsabilidade pelo modo como o homem é no mundo está

⁸⁴ HEIDEGGER, **Metafísica e niilismo**, p. 192.

⁸⁵ HEIDEGGER, **Nietzsche II**, p. 26.

incondicionalmente sobre si mesmo. É a partir de si que cria valores. O que nos leva a reconceber a moralidade como um domínio completamente humano. Se não há um suprassensível pelo qual podemos recorrer para guiar as ações humanas, como então devemos nos comportar?

Não havendo um céu o que sobra é a terra. Surge a necessidade de repensarmos a essência do homem. O pensamento valorativo lança suas raízes por todo o globo terrestre e entabula o patamar de um domínio incondicionado do mesmo. O estabelecimento de um novo homem no qual a tarefa está em ser como medida para a validade do ente é o que Nietzsche entenderá como além-do-homem (*Übermensch*).

O além-do-homem como figura da vontade de potência é o cerne circunscrito no qual os valores são possíveis enquanto ato humano. A realidade do real pela medida do ente como tal em sua totalidade pautada por esse pensamento - valorativo - tem no além-do-homem o vórtice dessa compreensão.

É mister, contudo, atentarmos para a questão que o além-do-homem não é uma ampliação do homem. Não se trata de um homem "mais potente" em que suas faculdades se tornam melhores. A vontade de potência não é um atributo desenvolvido pela arbitrariedade humana. O além-do-homem é um posicionamento que coloca o homem pertencendo ao ente na totalidade. O que significa uma concepção do homem fora das determinações do suprassensível, acepção na qual a existência é horizontalmente abarcada. Notando que não há um além e compreendendo o devir essencialmente como vontade de potência tal qual essência de todo ente, o homem como ente, por sua vez, é igualmente devir - vontade de potência. O além-do-homem nesse ínterim coloca o homem "próximo da realidade e da "vida"". ⁸⁶

Conquanto o além-do-homem não é nenhuma espécie humana em particular. Ele não é encontrado em um homem ou em um conjunto de homens. O além-do-homem conforme estamos tratando diz respeito a um modo como uma época do pensamento se relaciona com a totalidade do ente. O que tratar-se-á em Heidegger sobre a maneira como a essência do homem é compreendida a cada vez em vista do ser ele mesmo que se abre a cada vez à si como pensamento.

Destarte, no além-do-homem uma outra relação valorativa é instaurada. Com a destituição do domínio do "suprassensível" o além-do-homem é fundado na efetividade mesma. Deixando para trás o modo de valoração vigente nos homens até então "transfere a justificação de todos os direitos e a posição de todos os valores para a potencialização do puro

⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

poder".⁸⁷ O que, entretanto, destacamos que não se trata de uma arbitrariedade humana que se impõe na vida, mas antes é a própria vida como vontade de potência que se configura no homem como tal. O além-do-homem plenifica essa configuração da vontade de potência como instauradora de valores. Como pensamento valorativo.

Conforme o enveredamento heideggeriano, no qual o pensamento de Nietzsche é concebido como metafísica, alcançamos agora o que Heidegger destacará como os principais títulos dessa metafísica. São eles: o niilismo, transvaloração de todos os valores até aqui, vontade de potência, eterno retorno do mesmo e além-do-homem. O que, nesse horizonte, esses são conceitos que precisam ser pensados co-pertinentemente para compreendermos a metafísica nietzschiana. Assim, a determinação de um envolve uma relação com os outros. O que para nós é significativo, uma vez que buscamos apreender o modo e as implicações envolvidas na acepção de niilismo tal qual Heidegger conduz a partir do trabalho nietzschiano.

Pensar o niilismo envolve o que Heidegger entenderá por verdade, sendo que aquele envolve o modo como esse é enquanto época moderna. A história da metafísica ocidental diz respeito, sobretudo, sobre nossa própria. Em vista de um pensamento que tem historicidade, que é concebido como história, estamos diante do desafio de pensar o fundamento pelo qual será estabelecido para nossas futuras decisões como seres históricos. Será a metafísica nietzschiana, conforme Heidegger aponta, de fato a consumação histórica do pensamento moderno? O que está em jogo nessa concepção? O que ela nos coloca a pensar sobre nossas relações factuais, ônticas?

A tarefa que Heidegger apresenta é de pensarmos ainda mais essencialmente o niilismo clássico nietzschiano, a fim de trazer à vista sua essência como resistência ao conhecimento da mesma. Conforme podemos apreender da seguinte passagem:

O niilismo clássico desvela-se, então, como aquela consumação do niilismo na qual ele considera a si mesmo como isento da necessidade de pensar justamente aquilo que constitui a sua essência: o *nihil*, o nada - como o véu da verdade do ser do ente.⁸⁸

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 30.

O niilismo como história do ocidente

Provavelmente a primeira vez que a palavra "niilismo" foi usada filosoficamente foi em uma carta escrita por Jacobi a Fichte. Encontramos também o termo ao nos remetermos a literatura russa no século XIX, no qual esse é muitas vezes ligado com o positivismo. Entretanto buscando compreender como Nietzsche utiliza o termo visamos dar lugar a interpretação heideggeriana do mesmo.

Escreve Heidegger:

O niilismo é muito mais aquele acontecimento apropriativo de longa duração, no qual a verdade sobre o ente na totalidade é transformada essencialmente e é impelida para um fim por ela determinado.⁸⁹

O niilismo em Nietzsche diz respeito à história do pensamento ocidental. Em um horizonte muito mais amplo do que seus usos anteriores, utiliza o conceito como forma de compreender o processo no qual essa história ocorre como desvalorização de todos os valores.

Em vista da consideração sobre a vontade de potência, como configuração do real como superpotencialização contínua de domínios que se impõem conforme a pertinência de sua força, o ente na totalidade pode ser pensado como ausente de fundamento. O mundo como "um caos" constante de forças, de jogos dessas, carece nesse sentido de um princípio que o sustente. Que o sistematize e dê ordenamento determinado ao movimento dessas forças. Assim, niilismo em Nietzsche aparece como o que de fato está em questão quando compreendemos o que coloca o homem a cada vez - o que funda cada era - numa determinada relação com o ente na totalidade.

Niilismo mostra, em Nietzsche, que a relação que estabelecemos com o mundo é pautada pelos valores que impomos a esse. Justificada numa específica interpretação que conduz o olhar. No fundo a realidade é ausente de substancialidade. Nenhum sentido ultrapassa o homem. É somente no homem que encontramos o sentido, ele não está no mundo. É somente em uma necessidade histórica delimitada na circunscrição do homem que temos tal como uma verdade. O que no encadeamento do pensamento nietzschiano é unicamente uma resposta vital a interesses da imposição própria da organicidade da vida.

A principal sentença utilizada por Nietzsche em que achamos a essência dessa determinação histórica como niilismo é: "Deus está morto". Para Heidegger, a sentença significa que o "Deus cristão" está destituído de seu poder sobre o ente e, ainda, sobre o que

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

define homem.

O desenvolvimento da história ocidental, como movimento fundado no Deus cristão, perde sua significação. Na modernidade a história desse encaminhamento esgota suas possibilidades. Assim, a interpretação heideggeriana pode apresentar o projeto cristão sobre o matiz da maquinação na era moderna.

O ente na totalidade vem à tona aqui como o mero campo de jogo da maquinação, um campo de jogo que se encontra sempre em funcionamento porque não é mais pensável uma crise que produza uma interpretação da dinâmica mesma da maquinação. Diante desse campo de jogo, então, as concreções ônticas do mundo tornam-se cada vez mais indiferentes, porque elas só servem ao respectivo processo da assunção de poder por parte da maquinação, ao movimento incessante de autossuperação dessa subjetividade que antes de querer o que quer que seja precisa primeiro querer a si mesma.⁹⁰

Chamamos atenção que “a totalidade do real”, em Nietzsche, não passa de uma interpretação imposta ao mundo vida pela vontade humana. Agora, a vontade de potência como força potencializante é no homem também. A compreensão nietzschiana que o corpo é a “grande razão” e o pensamento um “sintoma”, “resultado”, é a vontade humana determinada historicamente de acordo com um desdobrar próprio. Pertinente à própria configuração do real como um grande jogo de forças caóticas regionalizadas pela vontade de potência.

No domínio do mundo cristão a vontade de potência tal qual vontade de verdade busca a si mesma compreender o real a partir de um fundamento que lhe paute um sentido. Orientação e uma ordem. O homem, nesse ínterim, é subalterno a essa ordem. Submete-se, nesse ínterim, a sua própria construção do real. O homem constrói ilusões requisitadas pelos jogos de domínio. Pertinente ao que é aberto e resguardado nesta relação com ente na totalidade.

Porém o quadro muda na modernidade. O projeto de intensificação da vontade de potência, ambientada em seu extremo no cálculo, desconstrói ontologicamente o mundo cristão. É reconfigurando enquanto e no âmbito de uma visão de mundo. O cristianismo é uma visão possível. Um maneira de deitar o olhar, dentre tantas outras, ao mundo.

"Deus está morto" não significa nenhum acontecimento factual e nem um pensamento realizado pela vontade do homem. Em Nietzsche é a própria vontade que chegou ao momento em que a sentença encontra sua possibilidade *como* uma possibilidade. Nós já pensamos

⁹⁰ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 225.

"Deus está morto". Não como uma decisão histórica *dos* homens, mas *nos* homens.

A questão da história é de grande centralidade neste cenário como inquirir pela historicidade do pensamento. O que nos leva trilhando as veredas do pensamento heideggeriano conceber o pensamento dotado de história. Destarte, pode o pensamento ele mesmo já ser requisitado a assumir um âmbito aberto e efetivar factualmente como projeto do ser.

Em Nietzsche, porém, o questionamento sobre a história não leva em consideração os âmbitos projetivos do ser ele mesmo e nem ao menos coloca o ser em questão. O ser concebido como valor, no entender de Heidegger, é um modo como o ser é no e enquanto desvelar da época moderna. Pautada pelo velamento extremo do ser. Não somente o esquecimento da pergunta pelo ser, mas do esquecimento do próprio esquecimento. A questão perde seu lugar e pertinência. Passa a ser entrevista como uma interpretação possível da totalidade do real, dentre outras.

A história do ocidente como história do niilismo é o movimento da delineação de valores. Com a sentença decisiva "Deus está morto" o quadro em que os valores tomam o olhar para a relação estabelecida com a totalidade do ente a emergência e da queda dos valores ganha transparência a si mesma. Contudo, devemos tomar o cuidado para não tomarmos essa transparência como um algo que ocorre na e para a consciência. Não encontramos a formulação: "Agora vivo na modernidade, na era da ausência de sentido e eu mesmo sou fundador e interpretador do mundo...". O que pertence ao pensar moderno ocorre sem necessariamente uma transparência teórica sobre e no agir humano.

A vida humana com o mundo é nesse modo determinado. Concebemos dentro da possibilidade de poder fundar miríades de visões, interpretações do real. Os agrupamentos em torno de enquadramentos de sentidos nada mais fazem que reforçar esse horizonte. É característica da modernidade habitarem inúmeras verdades, são somente valores. Úteis dentro de desenhos de domínio.

Com a morte do "Deus cristão" o supra-sensível é findado e a realidade do real é manifesta como imanência. Como instância norteadora conduz o homem moderno a si mesmo como fundamento de suas possibilidades. A possibilidade aberta na modernidade é a possibilidade de nos colocarmos como fundamento de possibilidades.

Agora, a subjetividade enquanto a vontade de poder própria à dotação de poder para a superpotencialização não quer senão a si mesma como poder. Querer a si mesmo quer dizer aqui: colocar-se diante de si na consumação mais elevada da própria essência e *ser*, dessa forma, essa essência mesma. Portanto, a subjetividade consumada precisa

estabelecer a sua própria essência para além de si mesma a partir de seu ponto mais íntimo⁹¹

Aqui pode a subjetividade incondicionada que representa a si mesma fundar na e pela interpretação ser realizadora de mundo. Com isso temos de um lado o pensamento nietzschiano como porta-voz do ser de uma época e como tal falar a linguagem dessa e, por outro, a necessidade de colocar a descoberto a vigente essencialização do sujeito moderno e seus desdobramentos.

A vontade de potência é a essência do acontecer moderno, ela é enquanto o manifestar do dar-se do ser. A maneira como o homem valoriza cria os tecidos de significações em que se move. Feito proeminente que destitui indagar por uma verdade suprema. O pensar nietzschiano é anti-metafísico. Nietzsche não concebe a possibilidade de uma fundação para a totalidade do real. Mundo é um ato interpretativo.

No entanto, a interpretação tal como Nietzsche vê, segundo Heidegger, ainda é metafísica. Nesse caso, não há a superação da metafísica. Partindo do conceito heideggeriano de metafísica o pensamento de Nietzsche não lança luzes sobre seu acontecimento enquanto acontecimento.

Nilismo e Heidegger

Para Heidegger, o termo nilismo diz respeito ao modo como a possibilidade de fundamentação do ente na totalidade ocorre historialmente. Enfatiza ainda o "*nihil*" (o nada) como elemento essencial pertinente a palavra e que precisa ser resgatado para a compreensão desse acontecimento. Nada, aqui abarcado, que não está relacionado em nada com o ente. O tratamento atribuído ao nilismo não remete a qualquer ente.

O nilismo pode ser experimentado, segundo as considerações heideggerianas, na metafísica como um todo. Contudo, somente a metafísica nietzschiana a experimentou. É nele que floresce pela primeira vez o conceito como uma nomeação principal e característica de uma forma específica de fundamentação do real. Mesmo que, para Nietzsche, isso não seja concebido dessa forma. O ponto de partida de Nietzsche não visualiza seu pensamento enquanto metafísica. É na leitura de Heidegger que encontramos a relações entre metafísica e nilismo e o princípio valorativo tal qual fundamento do ente na totalidade. Cabe sublinhar

⁹¹ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 230.

que Heidegger não pretende apontar uma "falha" ou "insuficiência" no escopo da filosofia de Nietzsche, mas antes um *como* próprio no qual essa filosofia é filosofada.

Para o pensador da Floresta Negra o termo niilismo em Nietzsche é uma designação metafísica. Trata de uma forma qual uma época do pensamento acontece dentro de um horizonte de compreensibilidade. E, tendo em vista que a metafísica de Nietzsche é para Heidegger o *como* da modernidade, destaca a necessidade de pensarmos a "amplitude dessa época do pensamento".⁹²

Destarte, na sentença nietzschiana "Deus está morto" que a princípio enuncia uma fórmula teológica negativa, ou seja, aponta que Deus morreu, deve, contudo, ser apreendida no que há de positivo nela para adentrarmos no que remete de essencial. A abordagem dos principais conceitos metafísicos do pensamento nietzschiano visa o âmbito do pensamento ao modo de uma época que corresponde à verdade historial do ser. A questão de que "Deus está morto" é histórica.

Entretanto, há uma peculiar característica que sulca a humanidade história moderna, que é o fato de os homens ainda não estarem a altura do ato de "matar de Deus". Ora, com a fórmula "Deus está morto" estamos diante de um posicionamento no qual o mundo supra-sensível é destituído. O real concebido como imanência e instaurado pela vontade de poder, princípio de fundamentação do ente na totalidade, deita raízes na existência pelo eterno retorno do mesmo. Todavia, o mundo moderno ainda carrega a sombra de Deus (o supra-sensível) em seu encaço. O ato está posto sem estarmos à altura do mesmo. Os valores do domínio do supra-sensível continuam presentes, entretanto, o mundo já é outro. Essencialmente. Somos outros e nos comportamos diversamente. Mas, a imagem do mundo passado está presente. Agora, porém, como imagem.

Está em jogo na questão apontada se estamos e como podemos estar à altura desse ato. Em outras palavras, como podemos assumir nossa posição histórica como modernos. O que leva o problema para uma consideração além da assertiva teológica negativa da sentença e para assumi-la positivamente. Aponta Heidegger, para "o começo de uma história mais elevada".⁹³

O que é, é o que acontece. O que acontece já aconteceu. Isto não significa que o que aconteceu já passou. O que já aconteceu é apenas aquilo que se reuniu na essência do ser, o que se perfaz na essência a partir da qual e enquanto tal se dá a chegada do ser mesmo; por mais que este seja sob a forma do retrair-se que permanece de fora. Essa chegada mantém o ente

⁹² HEIDEGGER, *Metafísica e niilismo*, p. 191.

⁹³ *Ibid.*, p. 195.

enquanto tal em seu desvelamento e deixa para ele esse desvelamento como o ser impensado do ente. O que acontece é a história do ser, é o ser como esta sua história única do *excluir*. Esse *excluir* vem ao encontro da essência do homem; ele vem na verdade, ao encontro dessa essência, conquanto o homem desta era nem conheça nem leve o aquiescimento da sua essência retida e é, assim, histórico.⁹⁴

Sobre a penúria do ser

O que é o ser? A pergunta ecoa no silêncio de nossos passos. Desliza suavemente junto e enquanto acontecimento. Quando pensamos em acontecimento fundamental com Heidegger entramos em contato com o mistério da abertura do ser. “Por que há o ser e não antes o nada?”, a indagação não é só pertinente dentro do domínio filosófico como perscruta todo acontecimento. O acontecimento acontece, mas acontece *como*? Que inebriante e que extasiante é isso que se descortina a cada olhar?

Escreve Heidegger em *A determinação histórico-ontológica do niilismo*:

Talvez a cegueira contra a penúria extrema do ser assuma a figura da ausência de penúria dominante em meio a todo acossamento do ente, uma figura que, vista em função da duração da história do ser, é ainda mais perigosa do que as aventuras grosseiras da vontade violenta em sua mera brutalidade.⁹⁵

Para Heidegger, Nietzsche coloca a vontade de potência como o “fato” derradeiro da configuração de todo o real. A vontade de potência como um reconhecimento da dinâmica do mesmo. Domínios que se chocam e que superpotencializam a cada instante em um desdobrar contínuo – o eterno retorno do mesmo. Contudo, ressalta Heidegger: “A factualidade não é pensada enquanto tal”. Como é possível o pensamento pensar o real como vontade de potência? Para Nietzsche a corporeidade da “grande razão” é a tessitura própria da existência, Heidegger, no entanto, coloca a questão dentro do âmbito do ser. A possibilidade do ser-aí, aberta no homem, de ser. Destarte, o enveredamento é dirigido para a essência do homem. O *que e quem* é o homem em seu ser?

Agora, como adentrar nesse caminho do pensamento que pensa a si mesmo a partir do próprio pensar que é possível enquanto tal uma vez encontrado em Nietzsche uma resposta a pergunta pelo ser - “ser é um valor”? Destacamos, Heidegger considera Nietzsche como o porta-voz da contemporaneidade. A filosofia que brota em sua obra é resultado do movimento

⁹⁴ *Ibid.*, p. 276.

⁹⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 301.

que eclode na completude da modernidade, sua consumação e efetivação. Buscando ver a partir da determinação histórico-ontológica do ser, que embasa as próprias delineações historiográficas, encontramos nas palavras de Nietzsche a pintura de nosso tempo.

Para Nietzsche ser significa o ente enquanto tal. O ente constante. Não há uma intelecção e nem espaço para se pensar o ser ele mesmo. O que poderia ser o ser se o ente é apenas e tão somente vontade de potência? Qualquer via de compreender o ser ele mesmo cai em descrédito diante da conceitualização mesma de “crédito” e “descrédito”. Se o ente, enquanto o vivente é o que há, o resto é borbulho da razão que arroga o direito de criar abstrações e impor tais para a vida. Um mero constructo!

Por mais amplamente e qualquer que seja a direção em que possamos interrogar Nietzsche, não nos deparamos em parte alguma com o fato de seu pensamento pensar o ser a partir da verdade do ser e essa verdade como o essencializante do próprio ser, como o âmbito no qual o ser se transforma e por meio do qual ele perde o seu nome.⁹⁶

Contudo, é mister frisarmos com Heidegger que:

O intuito de difundir uma representação talvez mais correta da filosofia de Nietzsche não passa nem perto desse esforço. Nós só pensamos a sua metafísica para podermos colocar em questão algo digno de questionamento: *o niilismo foi ou não superado na metafísica de Nietzsche que experimentou e pensou pela primeira vez o niilismo enquanto tal?*⁹⁷

Quando colocamos ao olhar o pensar a partir do horizonte da historicidade do ser nos desvinculamos das premissas dos domínios do ente enquanto e como o vivente para questionar o ser que abre o mesmo – sua existência – como e enquanto tal.

Em que medida o ser (não “é” afinal “em si”), mas enquanto tal anterior? E anterior em verdade frente a todo ente enquanto tal? Não somente na circunscrição do representar.⁹⁸

Não tratamos de saber se a metafísica nietzschiana superou ou não o niilismo, antes de sabermos, pensando a partir do porta-voz da contemporaneidade, se é possível a nós superar o niilismo. É possível? Por que e em que medida isso nos seria uma tarefa? Colocamos a pergunta e nos colocamos na pergunta. Lançados neste período da história do ser, temos transparência teórica da mesma?

⁹⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ HEIDEGGER, **Metafísica e niilismo**, p. 103.

Se o caso de não haver transparência teórica da consumação do niilismo impróprio no seio de nosso acontecimento histórico como o poderemos superar? Seria a superação algo “racional”? Uma decisão no seio da vontade do homem ou, sobretudo, uma decisão do próprio ser enquanto tal?

O homem acolhe essa decisão histórica salvaguardando sua essência ou, é decorrente do próprio acontecer e pertinente a sua própria essência, a dissolução no fechamento radical da possibilidade do pensamento pensar o ser como e enquanto ser?

O caminho da decisão histórico-ontológica do acontecimento apropriativo que desponta na humanidade de nossa época está vinculado com o modo como respondemos ao apelo do próprio ser. A era da subjetividade representativa nos coloca diante do desafio de assumir essa era como uma possibilidade de compreender a responsabilidade que temos pela nossa existência.

O espectro da historicidade do ser e sua relação com o niilismo nutrem as raízes de nosso ser-*ái*. Horizonte em que uma ontologia fundamental é necessária para a abertura da compreensibilidade do acontecimento histórico da modernidade.

Nietzsche entende o niilismo como a história da desvalorização dos valores supremos. A partir disso, a concepção da transvalorização de todos os valores até aqui dá a medida em que o homem histórico de nosso tempo tem a possibilidade de superar a história que decorre ao longo de séculos desde Platão. A derradeira superação da metafísica, no entender nietzschiano, parte da assunção que devemos soltar as amarras que nos submetem as ilusões que moldamos a vida. De outra forma, de nossas ideias. Compreendo as mesmas como expressões mesmas da vontade de potência tal qual princípio expresso de instauração de valores.

Contudo, encontramos em Heidegger:

[...] pensemos na palavra “niilismo” o “nihil”, o nada, juntamente com o fato de algo se dar no ente enquanto tal. [...] atentemos na palavra e com a palavra para a coisa dita. Nós nos submetemos à requisição do termo “niilismo” para que pensemos uma história na qual se encontra o ente enquanto tal. O termo “niilismo” denomina à sua maneira o *ser* do ente.⁹⁹

Heidegger questiona o pensamento nietzschiano de superação da metafísica. Para ele a intelecção fundamental de Nietzsche que coloca o fato de que o ente é e que decorrente disso surge a possibilidade de pensar o que se é, independente do que se possa pensar sobre esse

⁹⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 256.

fato, é ainda uma metafísica. “A experiência fundamental de Nietzsche diz: o ente é o ente enquanto vontade de poder sob o modo do eterno retorno do mesmo”.¹⁰⁰ “Passagem” e “superação” são determinações insuficientes da história do ser (pensadas historicista-tecnicamente), mesmo que a “superação” seja interpretada a seguir historicamente”.¹⁰¹

Para Heidegger é necessário que experienciemos o abandono do ser característico do ente (*Seinverlassenheit des Seienden*) na época do predomínio do ente. Da consumação do niilismo conforme estamos acompanhando. Caracterizada paulatinamente pelo predomínio do pensamento valorativo e que impede a compreensão da verdade como o desvelamento infundado do ser.

Quem somos nós? Aqueles que estão começando a experimentar a superação da metafísica histórico-ontologicamente e articulam-se com a força de tração (*Winde*) desta superação para perpassar e ir além do infundado e desforme característico da passagem (*Übergang*).¹⁰²

Enquanto o discurso sobre o ser passar de uma representação a outra não podermos dar conta suficiente da perplexidade da experiência de ser. É, portanto, dentro de um caminho que vise se desvincilhar das categorias do pensamento representativo que podemos abarcar o domínio essencial e essencializado da proviniência do experienciável do ser e do ser.

No processo representativo que marca o pensamento valorativo moderno o ser mesmo fica incontornavelmente fora do campo de visão. Sua questionabilidade é tornada uma quimera. Concebendo o mundo a cada vez na ambientação da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo esse mesmo é perspectiva e jogo de forças. Domínio e superpotencialização constante. Ser e verdade do ser são abstrações possíveis nesse jogo e que serve a interesses contextuais pertinente a tal. Conforme coloca Heidegger: “nada “acontece” com o ser enquanto tal: o ser – um *nihil*”.¹⁰³ Agora, em que medida compreendemos e colocamos em questão esse nada que se dá com o ser na metafísica de Nietzsche?

Aquilo que permanece impensado no interior da metafísica é a verdade do ente enquanto tal.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰¹ HEIDEGGER, **Metafísica e niilismo**, p. 13.

¹⁰² *Ibid.*, p. 15.

¹⁰³ HEIDEGGER, **Nietzsche II**, p. 258.

Capítulo 3

HORIZONTES DA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA.....

A interpretação heideggeriana de οὐσία

A interpretação heideggeriana do conceito de οὐσία a que iremos nos referir está localizada na investigação que tece a respeito da φύσις compreendida no contexto da *Física* de Aristóteles. Heidegger aponta que a tradução romana do termo φύσις por *natura* conduziu posteriormente a uma alteração fundamental na maneira como os gregos a concebiam; situação essa relacionada com uma outra metafísica. Não deixando de visar aqui, no contexto heideggeriano, por metafísica o modo como nos relacionamos com ente em sua totalidade. Conduzir um termo de um contexto e tempo para outro nunca é uma tarefa isenta de desafios, o que transcorre em toda preocupação heideggeriana de dar voz ao que o conceito traz de sua máxima significância no lugar e como foi utilizado. Proceder esse que leva a adentrarmos no domínio do outro, daquilo que não é familiar e na condição de estranhamento perceber com maior acuidade o que nos pertence e como nos pertence. A insistência etimológica é como um escavar e descobrir um mundo que está sob a poeira dos tempos, mas que dizem sobre a formação de nosso próprio modo de pensar.

Destarte a pertinência está em por a descoberto a φύσις tal como os gregos, a partir da cunhagem aristotélica empenhada na *Física*, e embrenharmos no horizonte próprio de intelecções. Tenhamos em visa que:

Para Heidegger, Platão e Aristóteles determinam efetivamente o conteúdo significativo originário do termo filosofia. Foram eles que estabeleceram pela primeira vez a diferença entre a filosofia enquanto ciência do ser enquanto ser e as outras ciências ônticas em geral enquanto saberes voltados para o domínio específico das leis e dos princípios reguladores de um campo de objetos positivamente instituído.¹⁰⁴

E ainda,

¹⁰⁴ CASANOVA, MARCO ANTONIO, *Compreender Heidegger*, p. 63.

A metafísica é a verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade. Por isso, as posições fundamentais da metafísica possuem o seu fundamento na respectiva essência da verdade e na respectiva interpretação da essência do ser do ente.¹⁰⁵

Traçado esse horizonte, a φύσις tem uma fundamental e, fundamental porque é fundamentante, relação com o conceito de οὐσία.

Para Heidegger o conceito de φύσις não é significativamente arbitrária. Está relacionado com o modo como nós nos voltamos para os entes em geral. A cada vez que esse "voltar-se" se faz de uma determinada maneira funda uma μετὰ τὰ φυσικά. O que vai para o ente em seu além desse voltando para o mesmo uma vez que está sempre em um direcionar para o ente para ir além. O que trata da maneira como inquirimos sobre a verdade do ente e o modo como respondemos, a cada vez que somos, a esse inquirir. Mesmo que nada saibamos sobre esse inquirir, já nos situamos num campo pertinente a esse inquirir no comportamento que emitimos no mundo ao sermos. Uma investigação sobre a φύσις é nesse encaminhamento um perscrutar sobre a metafísica grega e em estranhamento, um compreender a nossa. Tal que perguntar pelo ente em sua totalidade é perguntar pela φύσις.

A disposição estrutural da respectiva verdade "sobre" o ente no seu todo chama-se "metafísica". Não importa se essa vem expressa em sentenças ou não, se o que é expresso se transforma em um sistema ou não. Metafísica é aquele saber no qual a humanidade da história do Ocidente guarda a verdade das relações com o ente na totalidade e a verdade sobre esse. Meta-física é "física" em um sentido plenamente essencial - isto é, um saber a respeito da φύσις (ἐπιστήμη φυσική).¹⁰⁶

No entanto, qual é o caminho aristotélico que nos reporta a um saber a respeito da φύσις? Heidegger destaca o termo αἴνησις, cujo o conceito é no projeto sobre a determinação sobre a essência da φύσις fundamental. Compreenderemos αἴνησις como mobilidade e que na interpretação que estamos seguindo reporta ao cerne da delimitação da essência do movimento - κίνησις; tal qual como traço fundamental da φύσις. A questão do movimento passa a ser então uma pergunta fundamental. Aristóteles distingue diversos tipos de movimento, mas isso não corrobora que prefere um tipo em relação a outro. As diversas concepções de κίνησις parecem conduzir para um questionamento sobre a fundamentação da essência da φύσις como κίνησις; a despeito de seus diferentes modos de acontecer. O "ser movido" aparece como uma característica essencial da φύσις e, portanto, diz algo a respeito

¹⁰⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 144.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Marcas do caminho*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 256.

do ser da φύσις - μετὰ τὰ φυσικά. A φύσις é e enquanto "é" o é tal qual κίνησις. O que aí está, o está tal qual como está - repouso ao olhar, mas está mesmo ao olhar como o que o descobre como movimento. Co-pertinência de: descobrir no e em repouso e movimento.

A leitura heideggeriana sobre esse ponto pode ser encontrada quando interpreta a seguinte passagem da *Física*: "ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἓνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς" (A. 2, 185 a 12ss). Sobre ela, escreve:

Ἐπαγωγή/ significa a condução para aquilo que se vê, quando olhamos de antemão *para além* do ente. Mas em que direção? Para o ser. É só quando já temos em vista o arbóreo que podemos con-statar árvores singulares. O ver e tornar visível o que assim já está na mirada como o arbóreo é ἐπαγωγή. A ἐπαγωγή é o "concluir" (*Ausmachen*) no duplo sentido de: primeiro elevar à visão e depois fixar ao mesmo tempo o que foi visto.¹⁰⁷

A circunscrição do problema da φύσις como um problema metafísico e assim um indagar pelo ser do ente que temos em vista como φύσις, trata de sua essência enquanto aquilo que o essencializa. Heidegger conceberá como a "causa originária".

A questão da causa originária não está na relação de causa e efeito, como algo que causa outro algo. Antes, é o abrir mesmo enquanto possibilidade para o algo - para que o ente seja o que é. A abertura como âmbito do acontecimento da φύσις. Causa original que nos coloca numa relação com o constante enquanto insconstante. Constante concebido não pela predominância de um algo no tempo. Mas o eclodir da presença, "ação, entendida a partir da correlação entre a potência e o acto como o pôr-se em obra da verdade".¹⁰⁸

Segundo Heidegger os gregos não pensavam o constante a partir da contraposição. Para ele o pensamento moderno pautado na subjetividade é que possibilita esse modo de compreender. Ou seja, quando temos um sujeito que observa um objeto que fora dele se mantém constante no tempo. O que tratando do nihilismo:

Todo o mundo do nihilismo trabalha aqui no ritmo da funcionalidade, de modo que não há mais nada que possa levar a uma quebra na dinâmica do progresso que se estende sempre para mais além.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ BLANC, Mafalda, A interpretação heideggeriana de Aristóteles, **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 47, p. 111–122, 2014, p. 111.

¹⁰⁹ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 229.

Destarte uma subjetividade em vista de uma objetividade. Diversamente, o constante grego da φύσις, no entender heideggeriano, é aquilo que perdura por si mesmo em si mesmo no eclodir da abertura da causa originária.

Pensaríamos de maneira completamente estranha aos gregos, se quiséssemos compreender o constante como objeto que se nos *contrapõe*. Contra-posto é a "tradução" de *objeto*. O ente só pode ser experimentado como objeto onde o homem se tornou o sujeito, que na objetivação daquilo com que encontra experimenta a relação fundamental para com o ente como a dominação e amestramento do mesmo. Para os gregos, o homem jamais é sujeito; e, por isso, o ente não-humano também jamais terá o caráter de objeto (contra-posto). Φύσις é aquilo a que se deve um modo específico de estar-em-si-mesmo do constante.¹¹⁰

Destacado a distinção entre o constante grego e moderno a investigação heideggeriana irá apontar a importância da ἀρχή para tal. Afirma Heidegger que "a φύσις é ἀρχή".¹¹¹ Mas o que é a ἀρχή? Segundo o encaminhamento que tomamos a ἀρχή é o ponto de partida e o dispor da mobilidade. Uma vez que não é pelo modo da contraposição moderna que estamos pensando o contante da φύσις é pela ἀρχή que encontraremos a chave interpretativa para compreendermos aquilo que perdura a cada vez na φύσις tal como οὐσία - entidade. O ente desvelado enquanto presença tem em-si um dispor para e como mobilidade que o mantém enquanto o é sendo. É nesse caráter da οὐσία que encontramos o constante e não na contraposição.

Buscando a essência da φύσις vimos que a mobilidade lhe pertence e ao modo que a mesma aparece num determinado ente enquanto constante e como movimento. Também delineamos que essas características diferem no entender de Heidegger do modo moderno de compreendermos o que se mantém no movimento, conclusão essa chegada pela sua interpretação do conceito de ἀρχή como partida e dispor da mobilidade que a engloba a cada vez e a mantém. Agora cabe sublinhar que toda mobilidade é uma *transformação*. Uma μεταβολή. Um algo que leva a outro algo. Contudo, a μεταβολή como transformação deve ser pensada nesse contexto como "e-rupção". O que brota, surge, com a abertura do ser – o desvelar. Trata-se do modo específico de como os entes vem a presença a cada vez. Escreve Blanc:

O movimento, na sua tripla expressão (deslocação de lugar, crescimento e diminuição e alteração), apresenta a estrutura formal de

¹¹⁰ HEIDEGGER, *Marcas do caminho*, p. 258.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 259.

uma "passagem de isto a isto" (metabolé ek tinos eis ti), através da qual algo, até aí velado e ausente, aparece, vem à presença. Assemelha-se assim à "fabricação", que é, também ela, um movimento de "trazer-para-diante" (hervor-bringen), uma produção, porém não tem, como esta, fora de si o seu princípio motor, mas nele. A natureza é, por isso, um "princípio originante" (*arché*) que se põe a si mesmo em presença, um eclodir que se desdobra num regressar a si, uma génese que se retira em si e se ausenta.¹¹²

Como partida e dispor para o movimento-transformação, "Φύσις é ἀρχή κινήσεως".¹¹³

A metafísica moderna desvela os entes como objetos. Que na época do niilismo temos a objetivação consumada. Esse caráter desemboca na disponibilidade dos objetos ao sujeito, pensados como contraposição. O aí e a mão para a utilização - um utilizável, portanto. Todavia, segundo a leitura heideggeriana, Aristóteles não descarta a utilizabilidade dos objetos, mas reserva para essa específica relação o termo τέχνη.

Os utensílios por não possuírem uma ἀρχή neles mesmos são, ao modo como são, diferentes da φύσις ao modo da οὐσία, que possui a ἀρχή nela mesma. Assim, a τέχνη desvela a φύσις diferentemente. Uma cama, por exemplo, objeto da τέχνη, ganha seu aspecto (εἶδος) diversamente de uma árvore. Nesse sentido, Heidegger pode afirmar que a árvore tem "mais" φύσις do que a cama - a árvore é por si mesma e a cama não. A ψύσις de cada qual são diferentes. Uma ao modo de ser construída, um objeto da τέχνη, e a outra como um ente (οὐσία) que é por si mesma.

Entretanto alerta Heidegger que não devemos tomar a φύσις como algo que se faz a si mesmo. Tal qual um artefato que faz a si mesmo. Lembremos que a φύσις não é um artefato, ela pode ser ao modo do artefato. A φύσις é por si mesma, mas não se faz a si mesma. Poderíamos facilmente cair, por familiaridade, no conceito de "orgânico" ou "organismo", como um artefato que faz a si mesmo, que se auto-produz. O que não é o caso. A discrepância, entre um ente ao modo da τέχνη e um ao modo da οὐσία (que é por si mesma), reside no fato que a τέχνη só pode vir ao encontro da φύσις, mas não ser ela mesma. A φύσις não faz a si mesma, mas é por si mesma a cada vez que é.

A pedra de toque está na compreensão do conceito de οὐσία. O que proporciona clareza sobre a distinção entre artefatos da τέχνη e φύσις ao modo da οὐσία. Vale ressaltar que, ora usamos o termo ente, ora οὐσία. Por ente podemos entender um determinado. Se temos um lápis em nossas mãos, podemos dizer que temos um determinado *ente* em nossas

¹¹² BLANC, A interpretação heideggeriana de Aristóteles, p. 119.

¹¹³ HEIDEGGER, **Marcas do caminho**, p. 260.

mãos. Contudo, o termo "ente" pode ser usado para todo e qualquer ente. Falamos "ente" e não o especificamos explicitamente. Todavia, delineando cautelosamente o que Heidegger quer referir por οὐσία, devemos ter em vista a entidade do ente; o que trata do abstrato de "ente". A entidade é aquilo que caracteriza o ente enquanto tal.

Para nossos fins, evitaremos utilizar a tradução e manteremos o termo como cunhado em grego - οὐσία. Mas cabe ressaltar, que para Heidegger, "entidade" é a tradução mais adequada para οὐσία.

A frase decisiva diz: καὶ ἔστι πάντα οὐσία - e tudo isto - a saber, o ente que provém da φύσις - possui o ser do modo da *entidade*. A expressão "entidade" (*Seiendheit*), bem bruta para a escuta habitual, é a única tradução adequada para οὐσία. Todavía, também essa expressão não diz muito, sim, ela quase não diz nada. E é precisamente neste ponto que reside a sua vantagem: evitamos as outras "traduções" correntes, isto é, interpretações de οὐσία como "substância" e "essencialidade". Φύσις é οὐσία, isto é, entidade - aquilo que caracteriza o ente como um tal, precisamente o ser". ¹¹⁴

O termo οὐσία não é expressamente, a princípio, um termo filosófico. É na cunhagem aristotélica que ganha uma significação fundamental e decisiva. A palavra οὐσία designa "aquilo que se encontra aí defronte". A φύσις é ao modo daquilo que se encontra defronte; o que conforme estamos acompanhando significa: presente enquanto apresentar por si. Constante e movimento. A si mesmo enquanto transformação no apresentar.

Cabe, contudo, explicitar em que medida a φύσις é οὐσία. Ou seja, como "ela possui o caráter da entidade (do ser)". ¹¹⁵ Para isso, Heidegger chama atenção, para o uso do "particípio ὑποκείμενον de modo correspondente com o τὸ ὄν". ¹¹⁶ Τὸ ὄν signfigca tanto um determinado ente, como "isto que é". Igualmente, no olhar heideggeriano, ὑποκείμενον pode significar tanto "o que se encontra defronte", como "o próprio encontrar-se defronte". ¹¹⁷

Na *Física* encontramos a seguinte passagem: "ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις ἀεὶ" (192b 36-37). Heidegger entenderá essa passagem da seguinte maneira: "pois a φύσις é sempre algo assim como um encontrar-se defronte e "em" algo que se encontra defronte" e logo acrescenta: "Gostar-se-ia logo de apontar que aqui traduzimos de modo "falso"; a frase de Aristóteles não diz: ὑποκεῖσθαι γάρ τι, ela não fala sobre um

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

encontrar-se defronte, mas sobre algo que se encontra defronte".¹¹⁸ A ligeira diferença desagua na compreensão já muitas vezes mencionada de οὐσία como "presença".

Segundo Blanc, "a originalidade da leitura heideggeriana de Aristóteles reside no seu carácter fenomenológico".¹¹⁹ A compressão de οὐσία como presença desdobra-se numa série de questionamentos. Podemos mesmo indagar a pertinência etimológica da leitura heideggeriana dos termos gregos, e de sobremaneira o lugar de suas contribuições para pensar o que é o fenômeno. Levando em consideração a importância que atribui a οὐσία como a maneira do ser essencializar a si mesmo tal qual como φύσις.

[...] o termo οὐσία revela ao mesmo tempo, porém, que o pensamento platônico-aristotélico não nasce de maneira pura e transcendental, mas que ele está enraizado em significações que diziam respeito à facticidade da língua e do mundo gregos [...] a necessidade de pensar o solo mesmo de gênese fática do mundo a partir do qual desponta a primeira determinação de ser do Ocidente.¹²⁰

Pois bem, fenômeno na linguagem heideggeriana é o que eclode no existir e que presenteia a si mesmo. Temos aqui uma compreensão do ente em sua totalidade, uma metafísica, que pauta outro desvelamento - acontecer. Esse, por sua vez, ocorre historicamente. Isso significa que o acontecimento pertence a um tempo historial, e o modo como ocorre marca o comportamento do homem como época. A antiguidade, o medievo, a modernidade. Uma época é o modo como o acontecimento acontece em uma e numa determinada compreensão do ente em sua totalidade, a cada vez que o homem é.

A interpretação heideggeriana nos conduz a pensarmos a nossa própria relação com o ente em sua totalidade - a época da consumação do niilismo -, na medida em que causa um estranhamento quando pensamos sobre a maneira grega de ser.

Quando os gregos concebem o ser ora como o postar-se-em-si ὑποστασις - *substantia*, ora como encontrar-se defronte ὑποκείμενον - *subjectum*, então ambas as coisas se equivalem, pois neste âmbito ele tem em vista uma única e mesma coisa: aquilo que se apresenta a partir de si, o apresentar-se. A frase decisiva de Aristóteles em relação à interpretação da φύσις diz: a φύσις deve ser concebida como οὐσία, como um modo e uma maneira do ganhar a presença.¹²¹

O questionamento sobre o conceito de οὐσία é de sobremaneira uma crítica à modernidade. A época caracterizada por Heidegger como a do "esquecimento do ser". Não se

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ BLANC, A interpretação heideggeriana de Aristóteles, p. 215.

¹²⁰ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 63.

¹²¹ HEIDEGGER, **Marcas do caminho**, p. 273.

trata de não perguntarmos mais pelo ser ele mesmo, mas, sobretudo, de que esquecemos da própria pergunta enquanto possibilidade. De outra maneira, não vivemos somente num tempo em que o homem está cego para o ser; antes, a cegueira é a cegueira da própria cegueira. Esse delineamento, quando na sua máxima compleição, é o extremo da presentificação da essência da metafísica do mundo moderno. Por outro lado, quanto aos gregos, “o homem não coloca a *physis* perante ele para lhe exigir que se submeta por completo à jurisdição da subjectividade. A totalidade do ente é *restrita* ao <<mundo>>, diz Heidegger.”.¹²²

A objetivação do ente frente ao proceder técnico deita suas raízes por todo o globo encobrendo a possibilidade de vir a tona ao olhar a presença da presença. Como o que surge no aberto - desvelamento - está relacionado, facticamente, com a maneira como compreendemos verdade. Os gregos pensavam verdade como ἀλήθεια, pensada como "desvelamento". Mas desvela o que? A οὐσία. A οὐσία é numa relação essencial com a própria essência da verdade; a verdade é o desvelar da οὐσία. Destarte, não é o caso de pensarmos a verdade como uma concordância de um ente para com outro, que na língua latina ganha o tônus de *veritas*, aquilo que está de acordo, concordo. A *veritas* trata de uma outra compreensão de mundo, que difere da ἀλήθεια grega. A adequação entre um enunciado e outro, em um encadeamento causal, não dá conta de "encontrar" a causalidade originária de que tratamos. O problema está com a possibilidade mesma da própria *veritas*; que desvela o ente, a cada vez, em um poder assegurar a adequação e a conformidade.

Segundo Heidegger a *Física* de Aristóteles tem um peso que ainda não soubemos dar na história da filosofia. O que de um lado está vinculado pela insuficiente interpretação da escolástica e por outro pela necessidade de uma abordagem fenomenológica hermenêutica do texto, o que permite Heidegger desdobrar os encaminhamentos que temos acompanhado ao longo desse.

Como vimos para a compreensão de φύσις está em jogo a de οὐσία. Tal qual "presentação constante" está aí ao modo do dispor como mobilidade e transformação. A transformação, no entanto, carrega em si um τέλος. Que no entender heideggeriano, diz respeito a uma determinação essencial da própria οὐσία, tratando de uma direção que pertence ao ser si mesmo da οὐσία. Uma macieira produz maçãs, a criança torna-se homem. Não damos ser, o ser se dá a si mesmo. Acontecimento no seio do desvelamento, ocorre em direção-a, escapando a subjectividade desejante. Em outras palavras: ao exercício da vontade. A própria vontade já está no horizonte do ser.

¹²² HAAR, **Heidegger e a essência do homem**, p. 203.

Enquanto acontecimento-presentar-se é ao modo da produção que o τέλος ocorre. Contudo cabe ressaltar: diferentemente da τέχνη. Devemos então perguntar pela essência da produção a fim de entendê-la. A produção por sua vez ocorre em uma "matéria", "substrato". Mas o que queremos dizer com "matéria"?

A palavra grega para matéria é ύλή. Para Heidegger a palavra quer dizer "floresta", "bosque", a "mata", aquilo no qual está aí, disponível para o produzir. Produzir é dar uma forma-a. Uma árvore num bosque está disponível-a. A madeira dela proveniente é um utilizável, como algo que está a mão e ao dispor da τέχνη como empreendimento humano. Ao modo da τέχνη a transformação-produção não será por si mesma. Todavia buscamos a transformação-produção num outro âmbito - a que é por si mesma. Heidegger destaca que para Aristóteles a ύλή é τὸ δυνάμει e acrescenta que "Δύναμις significa a capacidade, ou melhor, a aptidão para".¹²³ O que fornece uma outra chave interpretativa da produção.

[...] produzir, pensado de forma grega [...] significa: trazer de lá para a presença, como algo pronto, como algo que possui tal ou tal aspecto. A ύλή é o disponível apto, é aquilo que, como carne e ossos, pertence a um ente que possui nele mesmo o dispor desde o início de sua mobilidade. Todavia, um ente só é o que sempre é e como é ao compor-se no aspecto.¹²⁴

A "composição no aspecto" é pensada como μορφή, que no contexto aristotélico está vinculado fundamentalmente com o λόγος. Que tem na "determinação grega essencial do homem como ζῶον λόγον ἔχον".¹²⁵

[...] do modo como pensa a μορφή, Aristóteles felizmente diz na própria frase que introduz esse conceito decisivo para sua interpretação da φύσις: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: "a μορφή, e isto quer dizer τὸ εἶδος, aquilo que é de acordo com o λόγος".¹²⁶

Uma vez pensado como determinação fundamental da essência do homem, λόγος é o lugar da abertura do acontecimento. A οὐσία surge no e pelo λόγος e esse destinado ao homem reporta ao que ele mesmo é - lugar da clareira do ser.

Destarte o λόγος no homem trata de seu modo de ser enquanto lugar do acontecimento. Esse é o desvelar da verdade que resguarda ao desvelar o próprio desvelamento. O velar é co-pertinente ao desvelamento.

¹²³ HEIDEGGER, **Marcas do caminho**, p. 293.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 287.

Mas notemos que a φύσις enquanto acontecimento ocorre tal qual transformação como um constante vir-a-ser. Aquilo que não é pertence a essência do que é e o que é carrega consigo a essência do que não é. O presentar da entidade é κίνησις - μεταβολή.

O lugar do pensamento

A preocupação heideggeriana converge em compreender o pensamento grego a partir do modo como pertencia a compreensão do ente em sua totalidade no seio de seu acontecimento histórico. O que diverge e situa a modernidade. Procedimento que exige um exegese rigorosa dos termos gregos. Investigação pelos significados e sentidos das palavras gregas que considera o peso e lugar à elas pertinentes. O desafio de pensar o outro descortina um mundo completamente diverso. Que no pensamento heideggeriano, quanto ao que estamos tratando, torna-se numa crítica à modernidade. Essa carrega um grande desafio. A metafísica da modernidade, segundo aponta, desdobra-se na "desertificação" do globo, sob a insigne do fechamento completo da pergunta pelo ser. É importante notar que o esforço de pensarmos os gregos ao seu modo leva o olhar para fora da familiaridade, o que, por sua vez, conduz a entendermos melhor nosso próprio acontecimento histórico e a postura que devemos assumir. Heidegger, citando passagens de Aristóteles, no qual compara a cegueira da φύσις com a cegueira física, aponta que assim como um cego físico de nascença não sabe o que é uma cor, pois nunca a viu, igualmente estamos na situação moderna parindo cegos para o ser - φύσις. Trata-se, sobretudo, da ausência de uma disposição para a filosofia. Platão já nos alertava na *República* que quanto mais médicos e advogados temos em uma sociedade mais corrompida está - o que vemos hoje?

Em *O que é isto - a Filosofia?* Heidegger discorre sobre a relação entre a disposição fundamental do espanto com o início da Filosofia; atualmente quão espantados estamos? Num tempo de ausência de espanto, maravilhamento, que disposição está no e para o comportamento humano? Nossa cotidianidade é pautada pela técnica de sobremaneira que o pensamento técnico se apoderou como nosso próprio pensar. Quando ponderamos sobre os dois modos de conceber a produção da οὐσία, de que tratamos, vemos que o proceder técnico subjuga em nosso tempo a irrupção ela mesma. Somos utilizados pelos utensílios. Nos tornamos uma peça em uma engrenagem. E a pergunta é: qual é o τέλος do ser da história? Do acontecimento histórico? O que seguramente pensamos estar em nossas mãos? O desafio de

assumir nossa história talvez deite suas raízes em uma outra decisão sobre a vontade. Heidegger a irá chamar de *Gelassenheit* - serenidade.

Os encaminhamentos que o horizonte heideggeriano contribui a partir do modo como vai ao encontro com o pensamento de Nietzsche nos leva a tratarmos de um elemento importante, a saber: o caminho empreendido pelo pensamento que encontra o ser ele mesmo. Nesse movimento peculiar a todo regato encontramos a *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Contribuições à Filosofia (do Acontecimento)*) publicada em 1989 não apenas um repensar o que foi aberto a partir de *Sein und Zeit (Ser e Tempo)* em 1927, mas, sobretudo, uma radicalização de seus alicerces. Ponto que dialoga com o que trilhamos até aqui no seguinte sentido: o que isso tem a ver com o niilismo em Nietzsche? Assim, o sentido é um caminho aberto por um pergunta. Quando perguntamos sobre o que significa “ser” voltamos para a nossa própria possibilidade de compreender “ser”. Como vamos ao encontro da pergunta nos coloca em questão. Entendemos que a obra *Ser e Tempo* é um início que desemboca nos horizontes da *Contribuições* porque o modo como o ser se essencializa na contemporaneidade ganha voz nos olhares colhidos por Nietzsche.

Pensar radicalmente a ontologia fundamental (desenvolvida em *Ser e Tempo*) desdobra em sua própria superação (desenvolvida na *Contribuições*). Destarte, retilhar o pensamento de Heidegger, do projeto da ontologia fundamental à virada (*Kehre*), no qual os elementos colhidos ao longo desse trajeto conduzem paulatinamente para as indicações (*Weisungen*) presentes na *Contribuições* e tomando o cuidado para não cair em um desenvolvimento gradual ou dialético temos o questionamento pelo niilismo e a situação sobre o ser moderno presente.

Vejamos a citação abaixo:

A viagem cria um novo cenário para o pensamento de Heidegger. Com essa, falar de tempo e história não é mais feito segundo os moldes daquilo que outrora se designava sua analítica existencial; a partir dessa, o ser-aí (outrora tratado sob a chancela do ente que compreende *ser*) assume o posto coadjuvante na redefinição de papéis que visa o acontecimento temporal do mundo. A partir daqui, no âmbito da filosofia tardia de Heidegger, o ser-aí passará a não ser mais o ente por meio do qual o *ser* é pensado e o próprio mundo se constitui; será aquele que acompanhando a história do *ser* pode rastrear seus indícios e expressá-los. Desta feita, pensar a questão do *ser* neste novo momento do pensamento de Heidegger significa situar a questão ontológico-fundamental no âmbito do seu acontecimento, de sua verdade.¹²⁷

¹²⁷ KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva, **10 Lições sobre Heidegger**, Petrópolis: Vozes, 2015, p. 123.

Agora indagamos: qual é o acontecimento que nos acontece na possibilidade que somos para compreender ser? Dentro desse delineamento temos o questionamento pelo niilismo e a debate gerado por Heidegger da leitura de Nietzsche. E ainda citando Kahlmeyer-Mertens:

O fruto deste reposicionamento implicará uma nova visada e se expressará em uma nova conceitualidade. Essa etapa do pensamento de Heidegger, especialmente depois de preleções decisivas como *Hölderlin e a essência da poesia* (1936) e *Nietzsche* (1936-1939), abre espaço para que temas como o “niilismo”, a “técnica moderna”, a “superação da metafísica”, a “historicidade do ser” e o “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) se fixem definitivamente no horizonte do pensamento heideggeriano.¹²⁸

O reposicionamento – a virada – nos sugere que a compreensão de ser vista pela paragem do ser mesmo envolve a maneira para como o ser ocorre na modernidade e, portanto, para nossa possibilidade própria de perguntar pelo ser.

Nesse desaguar e tratando do niilismo temos o “salto” (*Sprung*), elemento presente na *Contribuições* e ainda título do capítulo 4, como chave que nos permite visar o que está em jogo.

A compreensão heideggeriana do conceito de niilismo em Nietzsche encontrada nas preleções *Nietzsche I e II* (2007) e em *Nietzsche: Metafísica e Niilismo* (2000) é de fundamental relevância nas *Contribuições*¹²⁹ Ela nos capacita a visualizar as questões que giram em torno do salto e elucidam concomitantemente todo o campo pelo qual viemos lavrando no tocante ao niilismo mesmo.

O salto dentro da *Contribuições* é pedra de toque para a concepção do “outro começo”¹³⁰ tema central da obra.¹³¹ E, para nós, a ponte em que os ganhos alcançados em *Ser e Tempo* podem ser pensados na *Contribuições* como consequência ou chegada das veredas abertas no primeiro a partir da ponte do niilismo.

Ser e Tempo marca indelevelmente o conjunto da obra de Heidegger, muitas vezes como ponto de partida e de encontro de seu itinerário filosófico. Publicada no *Anuário para*

¹²⁸ KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva, **10 Lições sobre Heidegger**, Petrópolis: Vozes, 2015, p. 32.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin, **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**, 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 20.

¹³⁰ HEBECHE, Luiz Alberto, **Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger**, Florianópolis: EAD/UFSC, 2014, p. 133.

¹³¹ HEIDEGGER, **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**, p. 4.

fenomenologia e pesquisa fenomenológica (Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung), em 1927, a obra aponta que a questão pelo o “sentido do ser” permaneceu ao longo da história da metafísica olvidada.¹³² Escreve Heidegger: “*Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*” (“A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser”).¹³³

O *Anuário* editado por Max Niemeyer sob tutela de Edmund Husserl “parecia compartilhar da tendência para o retorno à especulação metafísica que empolgou outros pensadores na década de 20, a exemplo de Max Scheler e Nicolai Hartman” (Nunes, 1986, p. 9). Contudo, buscando afastar qualquer traço de uma concepção antropológica (presente nesse período) na investigação pelo sentido do ser, compreenderá o ente humano como “ser-aí” (*Dasein*).¹³⁴ Reiterando igualmente pontos que já abordamos ao longo desse trabalho.

O referido tratado saiu incompleto, segundo o plano proposto foi previsto em duas partes.¹³⁵ Contudo, faltou a terceira seção da primeira parte e a segunda parte. Assim, permanece em caráter preparatório a fim de elucidar a “questão pelo ser como tal”.¹³⁶ Compreendemos esse caráter propedêutico tal qual o afofar a terra para o plantio e o semear constituindo na *Contribuições* o florescimento. Não como desenvolvimento e encadeamento, mas como experiência do pensamento que percorre um caminho. A eflorescência da *Contribuições* é um caminho aberto pelo e a partir do próprio pensar que pensa desde *Ser e Tempo*, quando, retrospectivamente e circularmente, pensamos desde da *Contribuições*. Todavia, o que isso nos ajuda a esclarecer a questão pelo niilismo na qual percorremos?

Sem dúvida, o abandono do comum e corrente e o retorno à interpretação, que se põe a si mesma em questão, é um salto (*Sprung*). Ora, saltar só pode, quem toma o impulso devido. E é nesse impulso que tudo se decide. Pois êle significa, que voltamos realmente a *investigar*, de mesmo, as questões. E é no mover-se das questões, que se criam as perspectivas. O que, todavia, não se processa numa arbitrariedade dissoluta e muito menos com apoio em algum sistema, canonizado em norma e sim numa e a partir de uma necessidade Histórica, a partir de uma carência (Not) da existência Histórica.¹³⁷

O niilismo como força motriz do espírito do pensamento contemporâneo é justamente essa necessidade Histórica. O que nos leva a ter em vista o projeto de *Ser e Tempo* para além

¹³² HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 3.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, parag. 4.

¹³⁵ *Ibid.*, parag. 8.

¹³⁶ NUNES, *Passagem para o poético*, p. 9.

¹³⁷ HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 254.

da analítica do ser-aí para uma compreensão mais ampla a partir da própria história do ser. Essa que situa a *Contribuições* como um trabalho que desponta como o horizonte pelo qual olha a interpretação de Heidegger de niilismo.

A ontologia fundamental como analítica da finitude parece aqui “ultrapassada” em proveito de uma história à qual o Dasein se remete, mas da qual ele não é o fundamento. Ou ainda, o advento [*Geschehen*] do Dasein para ele mesmo parece agora pensado a partir mesmo de uma história singular, aquela da diferença se esquecendo – e se lembrando desde o instante em que a questão do ser como diferente é posta a caminho.¹³⁸

Destarte, *Ser e Tempo* busca, sobretudo, despertar novamente para o significado da questão pelo sentido do ser e coloca a princípio “a interpretação do tempo como o possível horizonte de todo entendimento-do-ser (*Seinsverständnis*)”.¹³⁹

Heidegger abre *Ser e Tempo* citando o *Sofista* de Platão e, conforme afirma posteriormente em *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant e o Problema da Metafísica*)¹⁴⁰ não trata de um simples ornamento, mas o apontamento de que a questão pelo sentido do ser foi anteriormente levantada pela metafísica grega, empreendida em um “um combate de gigantes a propósito do ser” (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας) (*Sofista*, 246a).

Com Parmênides de Eléia encontramos a aproximação entre ser e ente, de modo que o ser é a condição pela qual o ente pode se mostrar. A “entidade” do ente¹⁴¹ E, ainda, para Parmênides existe uma oposição radical entre ser e não-ser, na qual Platão suprime ao atribuir ser ao não-ser.

O ponto decisivo é que “questão condutora” do pensamento grego, desde dos pré-socráticos, é que ao perguntar pelo ser o olhar é conduzido ao ente. O ente é, enquanto ente, porque o ser o sustenta. Assim, a indagação está voltada para o ente e não para o ser como tal. Escreve Heidegger:

Não obstante, se pensarmos a “questão do Ser” no sentido da questão sobre o Ser, como tal, será então claro para todo aquele que a pensar também, que à metafísica o Ser, *COMO TAL*, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido

¹³⁸ DUBOIS, **Heidegger: Introdução a uma Leitura.**, p. 92.

¹³⁹ HEIDEGGER, **Ser e tempo: edição em alemão e português**, p. 1.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, **Kant und das Problem der Metaphysik**, Frankfurt: Klostermann, 2018, p. 232.

¹⁴¹ Cf. HEBECHE, **Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger**, p. 138.; Cf. DASTUR, Françoise, **Heidegger e a questão do tempo**, Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 42.

mas constante da investigação metafísica.¹⁴²

Para Heidegger, a palavra grega “μετὰ” significa “por sobre alguma coisa”, “para além de” e, portanto, a “investigação filosófica do ente como tal é assim μετὰ τὰ φυσικά”.¹⁴³

O pensamento grego como solo inicial do filosófico, coloca o ser em questão, entretanto permanece atado ao ente. O que, no decurso da história, o ser é concebido como o “*summum ens*, na *causa primeira* do ente como *ens creatum*, torna-se em *essentia* e a ideia se torne o *a priori* da objetividade dos objetos”.¹⁴⁴

Contudo, o questionamento heideggeriano procura esclarecer o ser enquanto ser em seu ser. Entretanto, desde Platão, que segundo Heidegger a metafísica começa; as determinações do ser estão ainda alçadas no ente.¹⁴⁵

É a partir do método fenomenológico aprendido com Husserl que Heidegger encontrará um caminho de investigação e de acesso ao ser como tal.¹⁴⁶ Todavia, concebendo a fenomenologia de modo diverso.¹⁴⁷ Segundo Heidegger, pela intuição categorial husserliana o ser é *dado*, mas ainda não é tematizado propriamente.¹⁴⁸

No curso do semestre de Verão de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Os problemas fundamentais da fenomenologia)*, Heidegger expõe sua divergência com Husserl e o entendimento da fenomenologia como modo de apreensão e tematização do ser.¹⁴⁹ Nesse, bem como em *Vom Wesen des Grundes (Sobre a Essência do Fundamento)* de 1929, a “diferença ontológica” (a saber, entre ser e ente) está circunscritamente em questão. É nessa diferença fundamental que está em jogo toda a história da metafísica e o esquecimento do ser (*Seinvergessenheit*). Coloca Heidegger em *Der Spruch des Anaximander* de 1946 (*A palavra de Anaximandro*) “*Die Seinvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*” (“O esquecimento-do-ser é o esquecimento da diferença do ser ao ente”)¹⁵⁰

Em *Ser e Tempo* Heidegger aborda a ontologia amplamente¹⁵¹ como investigação

¹⁴² HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 58.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁴ HEBECHE, *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*, p. 138.

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 166.; Cf. HEIDEGGER, *Marcas do caminho*, p. 247.

¹⁴⁶ A despeito da controvérsia influência da fenomenologia husserliana no pensamento de Heidegger, sobretudo pela escassez de textos que a apontam (cf. Paisana, 1992, p. 11).

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, parag. 7.; Cf. DARTIGUES, André, *O que é fenomenologia?*, São Paulo: Centauro, 2002, p. 127.

¹⁴⁸ PAISANA, *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre Husserl e Heidegger*, p. 145.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Petrópolis: Ed. Vozes, 2012, parag. 5.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, p. 364.

¹⁵¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, parag. 3.

pelo sentido do ser. Assim, não segue uma ontologia específica e nem se preocupa em seguir a história do termo. Mas é, sobretudo, numa “destruição da história da ontologia” que abre o âmbito de encaminhamentos pelos quais mostram a maneira como a pergunta pelo sentido do ser “caiu” em esquecimento pela metafísica.¹⁵²

A investigação heideggeriana assinala o “ser-aí” (*Dasein*) como um ente privilegiado no questionamento pelo sentido do ser. Para Heidegger “*Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Er ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*” (“O ser-aí é um ente, no qual não encontra-se somente entre outros entes. Ele é antes por isso onticamente assinalado, que em este ente em seu ser ao redor deste ser ele mesmo vai”).¹⁵³

No “ao redor deste ser ele mesmo” (*um dieses Sein selbst*) está em questão o “entendimento-do-ser” (*Seinverständnis*), que pertence ao ser-aí determinadamente. Sua precedência ôntica¹⁵⁴ deita raízes em seu caráter ontológico (“*dass es ontologisch ist*”). Nessa primordial constituição existencial reside sua “abertura”.

O homem concebido como ser-aí tem sua essência enquanto “ex-sistência” e existência é a clareira, a abertura, do ser (Haar, 1990). Pode o homem pôr a descoberto essa essência? Em *Ser e Tempo* a analítica existencial do ser-aí será entabulada em vista da autenticidade e da inautenticidade do ser-aí. Colocará, em vista, a estrutura do “a-gente” no qual o ser-aí é em sua cotidianidade junto as coisas no mundo e sua suspensão diante dessas diante do “encontra-se-fundamental da angústia” (“*Grundbefindlichkeit der Angst*”) (cf. Heidegger, 1977, §40).

A analítica, à época de *Ser e Tempo* permeada pela *Lebensphilosophie*¹⁵⁵, Heidegger conceberá o ser-aí sempre inserido em uma “afinidade afetiva” (*Stimmung*) “*que o produz, o transporta para fora de si para uma situação, o penetra de transcendência*”.¹⁵⁶ Assim, o ser-aí é sempre um “esta-lançado” (*Geworfenheit*) no mundo, i.e. ele é fático. É a *Stimmung* que descobrimos (enquanto ex-istimos) primeiramente o mundo.

O ser-aí não está dentro do mundo, mas mantém uma relação essencial com ele. A

¹⁵² *Ibid.*, p. 29.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁴ Heidegger distingue em *Ser e Tempo* ôntico de ontológico. “A questão da existência é um ôntico “assunto” do ser-aí. Para isso, não é necessário que haja a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta apontada nessa discussão é sobre o que constitui a existência (*Existenz*). Nomeamos de *existenzialidade* (*Existenzialität*) à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter existenciário (*existenziellen*), mas sim um entendimento *existencial* (*existenzialen*) [ou seja, ontológico]”. *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁵ Cf. HAAR, **Heidegger e a essência do homem**. ; Cf. NUNES, **Passagem para o poético**.

¹⁵⁶ HAAR, **Heidegger e a essência do homem**, p. 17.

estrutura da angústia revela o ser como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) a partir de sua relação com o nada. Com o nada pode a angústia precisamente circunscrever o ser como já sendo e dentro de uma possibilidade lançada no mundo.¹⁵⁷

Conquanto, o ser-aí como ser-no-mundo pode ser em seu aí em imensuráveis engajamentos. Agora, há uma possibilidade que lhe é própria? Na qual não pode escapar? Para Heidegger essa possibilidade é o “ser para morte” (“*Sein zum Tode*”). Segundo Dastur, “o *Dasein* enquanto existente é finito, isto é, mortal: é um *ser para a morte*, o que implica que a finitude não é um acidente da sua essência “imortal” mas sim o próprio fundamento da sua existência”.¹⁵⁸ A finitude do ser-aí é vinculada com sua condição de ser temporal.

É já, antes de *Ser e Tempo*, na conferência pronunciada para a Sociedade de Teólogos de Marburgo em julho de 1924 intitulada *Der Begriff der Zeit* (*O conceito de tempo*), que Heidegger desconstrói a que equivalência metafísica entre ser e eternidade e situa a temporalidade como uma constituição própria do ser-aí. E, ainda, aponta que devemos transformar a questão “o que é o tempo?” para “quem é o tempo?”.¹⁵⁹

Assim, o ser-aí não existe no tempo, ele é temporal. A temporalidade do ser-aí ocorre historialmente, essa que pelo seu peculiar caráter.¹⁶⁰ diverge da pesquisa historiográfica (*Historie*).¹⁶¹ Heidegger tratará no quinto capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo* explicitamente da questão da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e da historicidade (*Geschichtlichkeit*) do ser-aí.

Destarte, a mencionada referência a “destruição da história da ontologia” (“*Destruktion der Geschichte der Ontologie*”) possibilita a Heidegger a compreensão da “a condição da possibilidade da historicidade como um modo-de-ser temporal do ser-aí mesmo” (“*die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinart des Dasein selbst*”).¹⁶² O que, dito de outro modo, o ser-aí é historial de modo que seu passado vige nele enquanto e como temporalização.

De acordo com Félix,

[...] a historicidade é primariamente a transmissão de uma herança, no sentido em que o ser-aí assume uma possibilidade de ser confiada ao mundo, cujo legado é a abertura mesma de mundo, e não a mera

¹⁵⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 247.

¹⁵⁸ DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo*, p. 11.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, par. 6.

¹⁶¹ Cf. LÖWITH, Karl, *Martin Heidegger and European Nihilism*, New York: Columbia University Press, 1995 nota a.

¹⁶² HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 27.

manutenção do presente através da reprodução do passado.¹⁶³

Contudo, o caráter historial do ser-aí é um acontecimento que acomete o próprio ser-aí enquanto um acontecer. Agora, compreendendo o homem como o âmbito no qual o ser-aí ocorre enquanto ser-aí, o homem como ex-istente que possibilita espaço aberto para que a história seja história - “a “natureza” não tem história” - a pergunta é: o que ocorre com o homem ao já se encontrar enquanto um ser histórico, ou seja, dotado de história e historial?

Para Heidegger, o niilismo é acontecimento apropriativo. Neste sentido, ele é um modo do dar-se da verdade. Como um modo do dar-se da verdade, ele nos remete para uma articulação possível entre desvelamento e retração. A pergunta é, então: que articulação ganha voz aqui? Enquanto abandono do ser, a época do niilismo suspende o problema do fundamento. Não há mais aqui qualquer medida ontológica, porque não há mais nada que se mostre efetivamente como sendo. Na medida em que reduz tudo ao plano ôntico, o niilismo suprime o âmbito mesmo de retração do ser que se torna, com isto, uma mera construção ôntica contingente de duração relativa no interior do devir. Essa, porém, é a verdade do niilismo, o modo como o desvelamento e a retração se estruturam: como transformação do desvelamento em uma dinâmica conjuntural e da retração em fumaça, em ingenuidade “metafísica”.¹⁶⁴

As análises heideggerianas antes de *Ser e Tempo*, sobretudo sobre a ambivalência das palavras gregas ἀλήθεια e λόγος¹⁶⁵, desdobram na compreensão do ser peculiarmente como desvelamento-velamento. Ainda, segundo Stein, “a fenomenologia recebe sua ambiguidade da ἀλήθεια”.¹⁶⁶ Empregada na cotidianidade do ser-aí, em sua facticidade e, pautando o horizonte de compreensibilidade do ser-aí e sua possibilidade de compreender mundo, a fenomenologia se torna hermenêutica e circular. O círculo hermenêutico ou a estrutura circular do ser-aí nos remete à própria abertura que “nos liga antecipadamente ao mundo”.¹⁶⁷

Nos anos 1930, começa a se desenhar aquilo que será conhecido como a “virada” (*die Kehre*). Com indícios na conferência pública intitulada *Sobre a Essência a Verdade*, que foi proferida repetidas vezes nesse período e abertamente declarada na carta *Sobre o humanismo*¹⁶⁸ que data já do ano de 1947, Heidegger expõe sua “mudança” de postura do “sentido do

¹⁶³ FÉLIX, WAGNER, **O começo da história: A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger**, Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2010, p. 121.

¹⁶⁴ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 238.

¹⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, **Metafísica e niilismo**.

¹⁶⁶ STEIN, Ernildo, **Introdução ao método fenomenológico heideggeriano**, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p. 24.

¹⁶⁷ NUNES, **Passagem para o poético**, p. 168.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, **Wegmarken**, p. 354.

ser” para a “verdade do ser”.

Compreendemos a virada como um “amadurecimento” do próprio questionar e pensar a questão pelo ser como tal. O que, num primeiro momento parte da analítica do ser-aí para o ser e, num segundo, do ser como tal para o ser-aí. Considerando um deitar raízes mais profundamente sobre a questão do acontecimento. Ainda, na conferência proferida a 31 de janeiro de 1962 na Universidade de Freiburg, intitulada *Tempo e Ser*, será entabulado a necessidade de pensarmos a co-pertença de ser e tempo como *Ereignis* (acontecimento-apropriador). E conforme a citação supracitada de Casanova, “nihilismo é acontecimento apropriativo”.

Doravante, com a virada a historicidade é pautada no próprio ser. A palavra alemã para ser, quando substantivado - *Sein*, será empregada nesse momento por Heidegger como *Seyn* (com “y”), conforme a grafia hölderliana.¹⁶⁹ O enfoque sobre o ser como tal (*Seyn*)¹⁷⁰ desdobra o pontapé inicial realizado em *Ser e Tempo*, no qual a questão do ser é empreendida a partir de um ente privilegiado (o ser-aí), para uma compreensão mais originária do ser, em vista de sua verdade e historicidade. O âmbito do pensamento mesmo é despertado como onto-historial (*seinsgeschichtliches Denken*), no qual o destino (*Geschick*) do ser é concebido como um acontecimento do ser acolhido pelo ser-aí humano.¹⁷¹ O que, em outras palavras, significa dizer que o pensamento tem história, na qual cada época do pensamento responde a um determinado “traço fundamental”¹⁷² enviado pelo próprio ser – seu destinar (*Schicken*).

¹⁶⁹ DRUCKER, Claudia, Tarde demais para os deuses: Três características de uma perspectiva ser-historial sobre a religião, *Natureza Humana*, v. 11, n. 2, p. 181–202, 2009, p. 195.

¹⁷⁰ Usaremos o termo “seer” para “Seyn”.

¹⁷¹ HEIDEGGER, *Metafísica e nihilismo*, p. 255.

¹⁷² HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 257.

Conclusão

A metafísica pensada onto-historialmente permite, segundo Heidegger, “atingir pela primeira vez a sua essência”.¹⁷³ Nesse horizonte a interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche tem especial relevância, uma vez que concebe a filosofia nietzschiana como a consumação da metafísica.¹⁷⁴

A metafísica para Heidegger como “a verdade do ente enquanto tal na totalidade”.¹⁷⁵ (2007, p. 195) no jogo entre velamento-desvelamento pertinente ao seer, a verdade do seer (*Wahrheit des Seyns*) em seu desvelar, conduz o ente para o modo como ele é. Sua entidade a cada vez. A verdade como historial, tal qual peculiar a seu próprio ser, “exige a cada vez uma humanidade, por meio da qual é conjugada, fundamentada, comunicada e, desse modo, preservada”.¹⁷⁶

Na abordagem heideggeriana da filosofia de Nietzsche as “cinco expressões fundamentais” - “vontade de potência”, “o niilismo”, “o eterno retorno do mesmo”, o “além-do-homem” e a “justiça”¹⁷⁷ – são co-pertinentes. Assim, ao levar em consideração uma as demais acompanham.

Neste trabalho pela interpretação heideggeriana do conceito de niilismo em Nietzsche encontramos o vínculo com o questionamento pelo nada. O que mostrou que a raiz etimológica da palavra é *myster* para compreendermos os elementos envolvidos.

Heidegger, ao retomar a pergunta leibniziana (cf. 2005, p. 87) “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” investigará porque para Nietzsche é necessário considerar o ser como “um vapor”.¹⁷⁸ E, a relação dessa asserção com a consumação da metafísica como constituinte do pensamento nietzschiano. A essencialização dessa é a característica da época moderna, ou seja, está endereçada como um problema voltado para nós, que nela vivemos. A tarefa de preparar o pensamento para o outro começo na *Contribuições*¹⁷⁹ é uma exigência do próprio acontecimento historial vigente nesse período.

Se para Nietzsche,

¹⁷³ HEIDEGGER, *Metafísica e niilismo*, p. 260.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 1.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 81.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, p. 86.

[...] o fenômeno do niilismo aponta para o fechamento da totalidade em si mesma e para a impossibilidade de simples retenção das categorias metafísicas em sua relação com as noções de transcendência, imanência, unidade subjacente absoluta e ser. Na verdade, não há mais agora nenhuma causa, nenhum *télos*, nenhum ser substancial e nenhuma unidade transcendente em relação ao mundo, ao único mundo que há, ao mundo no qual se dá tudo o que é e pode ser. Deus morreu e com ele desapareceram todas as instâncias que nos remetiam para alguma espécie de além-mundo. Neste contexto, niilismo é um termo que se articula com esta situação, uma vez que o desaparecimento de todas as instâncias trasmundanas, para usar uma expressão cunhada por Nietzsche em um famoso capítulo de seu *Zarathustra*, não representa apenas a refutação de uma certa teoria acerca do modo de ser da realidade, mas a dissolução do modo de interpretação milenar que orientou o homem na constituição de sua própria existência. Com isto, o esvaziamento das categorias metafísicas repercute sobre a própria totalidade que, sem poder mais se valer simplesmente dos modos habituais de estruturação, parecem totalmente desprovidos de sentido e, por conseguinte, de valor.¹⁸⁰

Que há uma passagem ou, ainda, um caminho que caminha desde *Ser e Tempo* para a *Contribuições* isso não é por si só novo e, mesmo reconhecido, na *Contribuições* (cf. Heidegger, 1989, p. 84). Contudo, o modo como o pensamento heideggeriano transcorre de um ponto para outro não está esgotado em suas explicitações e problematizações. Colocamos, a fim de esclarecer esse movimento de uma obra à outra, que a segunda é uma radicalização dos questionamentos iniciados na primeira. A partir da compreensão de que o ser-aí é temporalidade (“*Daseins aber ist die Zeitlichkeit*”) alçada em *Ser e Tempo*¹⁸¹ trará como consequência à uma “desposseção e desapropriação”¹⁸² radicais do homem, no que diz respeito ao modo como concebe a si mesmo essencialmente. E, que entabulará na virada (*Kehre*) uma “viravolta” (*Umkehrung*), na qual o homem é aquele que responde a cada época ao apelo do seer como um comum-pertencer (“*Zusammengehörigkeit*”). O ser-aí, o homem, como o lugar tenente no qual o seer ocorre é “em função da verdade do seer”, é sobretudo sua “propriedade”.¹⁸³

Heidegger pergunta por qual “constelação de seer e homem” estamos nós, homens modernos, inseridos.¹⁸⁴ Almeja colocar à vista o que constituí essencialmente essa relação em

¹⁸⁰ CASANOVA, MARCO ANTONIO, **Compreender Heidegger**, p. 210.

¹⁸¹ HEIDEGGER, **Ser e tempo: edição em alemão e português**, p. 311.

¹⁸² HAAR, **Heidegger e a essência do homem**, p. 26.

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, **Metafísica e niilismo**, p. 145.; Cf. HEIDEGGER, Martin, **Identität und Differenz**, Stuttgart: Klett-Cotta, 1971, p. 57.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, **Identität und Differenz**.

que já somos enquanto tal.¹⁸⁵ Todavia, como Heidegger exprime em *Die Frage nach der Technik* (*A questão da técnica*), a “essência de algo é o *que* algo é (“*was etwas ist*”)”.¹⁸⁶ Assim, o que *é* isso que pauta a nossa época? A que destinação do seer pertencemos?

Die Frage nach der Technik é pronunciada em 1953 na Academia de Belas-Artes da Baviera, onde Heidegger nos convida a meditar sobre a essência da técnica como constituinte dessa relação. Conforme Heidegger abre o pronunciamento, “A seguir, nós *questionaremos* a técnica. [...] A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica”.¹⁸⁷ A técnica será questionada pela sua essência como um fenômeno fundamentalmente moderno. E, na conferência *Der Satz der Identität* (*O Princípio da Identidade*) de 1957, Heidegger atribuirá a *com-posição* (*Ge-Stell*) como a essência da técnica que vigora na relação do homem com o seer a partir do horizonte do acontecimento-apropriador (*Ereignis*).

Segundo Araujo,

A obra tardia de Heidegger reverbera a noção de que o sujeito humano é ele próprio subordinado a uma completa e incondicional objetivação de tudo aquilo que é, de tal modo que a relação sujeito-objeto assume, enquanto pura relação, o primado frente ao sujeito e ao objeto e tende a assegurar para si a pura condição de disponibilidade determinada pela essência da técnica moderna, a *Gestell*.¹⁸⁸

A *Ereignis* é o próprio que vigora como o comum-*pertencer* presente na constelação de homem e ser.¹⁸⁹ Caracterizada em nossa época pela essência da técnica moderna (*Gestell*).

Agora, já nos anos 1930 e 1940, nas preleções sobre Nietzsche, Heidegger trata da “maquinação” (“*Machenschaft*”) sob o horizonte da “era da consumação da metafísica”.¹⁹⁰ Na qual, a “objetivação de tudo aquilo que é”, âmbito da maquinação e traço da essencialização da técnica moderna enquanto e como “vontade de poder”, opera como *composição*. A transformação da totalidade em fundo de reserva é incessante requisita em vista da produção da vontade *ela mesma* como uma característica do ente na totalidade.¹⁹¹

Ressaltamos a historicidade do seer enquanto acontecimento, tal qual destino do seer nos homens. “O “hoje””, escreve Heidegger, “[...] ele é a determinação metafísica da

¹⁸⁵ ARAÚJO, Thalles Azevedo de, **A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger**, São Paulo: LiberArs, 2016, p. 133.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin, **Vorträge und Aufsätze**, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 7.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ ARAÚJO, **A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger**, p. 133.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, **Vorträge und Aufsätze**, p. 62.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, **Nietzsche II**, p. 193.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 200.

humanidade histórica na época da metafísica de Nietzsche”.¹⁹² O projeto da ontologia fundamental em *Ser e Tempo* nos permite visualizar o esquecimento da diferença ontológica ao longo da história da metafísica e, portanto, do esquecimento do ser. Ao tratar da maquinação, escreve Heidegger:

A era da consumação da metafísica – considerada a partir do acompanhamento pensante dos traços fundamentais da metafísica de Nietzsche – nos dá a pensar até que ponto nos encontramos inicialmente na história do ser e até que ponto precisamos experimentar antes disso a história como o largar o ser em meio à maquinação, um lugar que é enviado pelo próprio ser, a fim de que a sua verdade possa se tornar essencial para o homem a partir da pertinência do homem a essa verdade.¹⁹³

Heidegger coloca em *Ser e Tempo* que o ser-aí é sempre “decidido” de alguma maneira.¹⁹⁴ Assim, já desenha os contornos que, após a virada, levam a conceber o ser-aí a luz da verdade do ser a partir de sua historicidade, “a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem”.¹⁹⁵

Observamos que o termo “homem”, como o lugar onde o ser acontece, no qual ao longo da obra heideggeriana é concebido pelo âmbito da “clareira” (*Lichtung*), é retomado após a virada. Depois de evitar seu uso em *Ser e Tempo* com fins de não cair em uma concepção ôntica na análise pelo ser enquanto tal.¹⁹⁶ (cf. Heidegger, 1977, p.60), a retomada, muito advém, da interpretação realizada dos pré-socráticos. Sobretudo da asserção de Parmênides, na qual “pensar e ser são o mesmo”, em que o homem tem o pensar por característica.¹⁹⁷

Destarte, Heidegger escreve na *Contribuições*: “A pergunta, quem o homem é, tem já agora o aspecto de um caminho liberto e quem, todavia, o percorre sem abrigo atrai sobre si a tempestade do ser”.¹⁹⁸

Compreendemos que os horizontes abertos por Heidegger ao longo de seu trabalho não ocorrem como um progresso. Os elementos anteriores não geram os demais consequentemente, dialeticamente. Entretanto, não descartamos que o que é iniciado em *Ser e Tempo*, enquanto um caminho do pensamento, chega à *Contribuições*.

¹⁹² *Ibid.*, p. 192.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 1993.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 57.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 62.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 60.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 53.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, p. 300.

Escreve Heidegger em *A Delimitação do Ser*:

Até agora, o curso de nossa investigação não só desbravou o terreno. De início, a questão em si, a questão fundamental da meta-física, compreendemo-la, como uma coisa que nos advém e provém de alguma parte. Entretanto, progressivamente ela se nos foi revelando no que possui de digno de ser investigado (*Fragwürdigkeit*). Agora se mostra mais e mais, como o fundamento oculto de nossa existência Histórica.¹⁹⁹

Colocamos ainda que a passagem é melhor delineada quando circunscrevemos o elemento do “salto” articulado com a compreensão da época da consumação do niilismo. Segundo Heidegger, “o termo “niilismo” denomina à sua maneira o *ser* do ente”²⁰⁰ e, “ainda não tocamos em sua *essência*, que só aparece lá onde o *nihil* diz respeito ao próprio ser”²⁰¹ Como um calçado apropriado para se realizar a jornada. O movimento é realizado a partir da “força” empreendida e desencadeada pelo “salto”.

O salto (*Sprung*) não é exclusividade da *Contribuições*. Está presente em outros trabalhos de Heidegger como, por exemplo, *Introdução à Metafísica* (1966, p. 42), *Identidade e Diferença* (1971, p. 59) e *Parmênides* (1992, p. 148).

A questão do *nihil*, do nada, está vinculada com a possibilidade de um fundamento para a totalidade do ente, ou seja, relacionada com a fundamentação da metafísica. Essa, ao perguntar pelo ser do ente enquadra o próprio ser como um ente. Desse modo, a possibilidade da fundamentação está direcionada à fundamentação do próprio ser. Sobre essa questão Heidegger coloca em *Der Satz vom Grund (O princípio do fundamento)*:

Ser e fundamento pertencem à unidade. Do fato de fazer parte do ser o fundamento recebe sua essência. A vice-versa, da essência do fundamento surge o domínio do ser enquanto ser. Fundamento e ser (“são”) o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes “ser” e “fundamento”. Ser “é” essencialmente: fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta maneira afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência do ser, o ser “é” sem-fundamento (*ab-grund*), abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento”.²⁰²

Em *Ser e Tempo* Heidegger aponta que a metafísica não pode colocar o ser enquanto

¹⁹⁹ HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 153.

²⁰⁰ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 257.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 258.

²⁰² HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 58 nota 3.

tal em relevo e, ainda, “que a tão crescida ontologia da tradição caiu no entender-se-por-si-mesmo (*Selbstverständlichkeit*) e deixou-se inclinar (tão para *Hegel*) para trabalhar somente com material reelaborado”.²⁰³ O que justifica a necessidade de uma destruição da história da ontologia (“*einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*”) a fim de alçar as experiências originárias (*ursprünglichen Erfahrungen*) do ser.²⁰⁴

Pergunta Heidegger (1966), na *Introdução à Metafísica*, “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. Agora, a questão do salto deve nos conduzir para a “experiência originária” do ser. A referida pergunta é tomada de igual caráter como *dis-posição* que lança o homem ao lugar no qual ganha sua propriedade, em sua “constelação de homem e ser”.²⁰⁵

O abismo (*Ab-grund*), a ausência de fundamento do ser, a partir da determinação do nada é a “história do próprio ser”.²⁰⁶ E,

Essa história, isto é, a essência do niilismo, é o envio destinamental do ser mesmo. O niilismo é, pensado em sua essência e com vistas ao seu próprio, a promessa do ser em seu desvelamento, de tal modo que ele se encobre precisamente como essa promessa e provoca, na permanência de fora, ao mesmo tempo a omissão.²⁰⁷

O que, de outra forma, o destino do ser enviado ao homem como apelo desvela-se velando. Heidegger escreve, em *Ser e Tempo*, que ““mundo” não é nenhuma determinação do ente, que essencialmente o ser-aí não é, mas sim um caráter do próprio ser-aí”.²⁰⁸ Assim, o ser-aí enquanto historial abre o mundo, a cada vez, em uma determinada constelação de ser e homem. O modo como essa é constituída é o velamento enquanto desvelar de sua própria essencialização.

Desvelar e velar são traços do “mistério” (*Geheimnis*) do seer. Para Heidegger,

Aquilo que segundo a sua essência encobre de maneira preservadora, que, com isso, permanece efetivamente velado aí e, contudo, de algum modo aparece é em si aquilo que denominamos o *mistério*. [...] A história desse mistério, esse mistério mesmo em sua história, é a essência da história da omissão da permanência de fora do ser. A omissão do ser mesmo no pensamento do ente enquanto tal é a história do desvelamento do ente enquanto tal. Essa história é a metafísica.²⁰⁹

²⁰³ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 29.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁵ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 59.

²⁰⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 281.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 282.

²⁰⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo: edição em alemão e português*, p. 87.

²⁰⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 283.

O salto salta adentro no mistério do seer. Segundo Heidegger, “o salto dá origem (*erspringt*) ao próprio fundamento da investigação”.²¹⁰ Trata do adentar no lugar no qual homem e ser *co-pertencem* essencialmente.²¹¹ Esse é o acontecimento-apropriação (*Ereignis*).

Salto e niilismo historial são elementos que ligam e desdobram o amplo espectro no qual este trabalho se situa. As questões apresentadas ensejam uma importante indagação heideggeriana que visa pensar a partir de uma outra passagem, a do “primeiro início” (*der erste Anfang*) ao “outro começo” (*der andere Anfang*).

Com a finalidade de preparar o pensamento para o outro início, na *Contribuições* o “ser-aí” (*Dasein*) é grafado como “Ser-aí” (*Da-sein*), a fim de acentuar sua concepção como *Ereignis*. Conquanto, seria a nulidade como essencialização historial do seer, quando e se o abordarmos na ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, concebido a partir e como salto, o que conduz o pensar que pensa o Ser-aí tal qual desdobramento da própria *Ereignis*?²¹²

Na clareira do “*Da*” ocorre todo o mundo e toda a história. O conceito ordinário do tempo, que não se opõe ao exposto por Heidegger, tem sua origem num *nivelamento* do tempo original. Agora, “sem dúvida, o abandono do comum e corrente e o retorno à interpretação, que se põe a si mesma em questão, é um salto”, coloca Heidegger (1966, p. 254). O salto é um largar todas “aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (Heidegger, 1971, p. 65).

Segundo Zimmerman,

Humanos podem aprender “deixar os seres serem” (*let beings be*) apenas ao ganharem introspecção (*insight*) no nada que permeia todas as coisas. Tal introspecção, nos é dito, leva espontaneamente à superação do antropocentrismo e do dualismo.²¹³

O que está em jogo nesse “let beings be”? Qual o caráter desse “insight”? Pode o homem pela vontade chegar a escuta do seer? Seria a consumação da metafísica, enquanto objetivação incondicional de tudo e de todos tal qual *Gestell*, o modo que a essencialização do seer na e enquanto vontade pode nos colocar em trânsito para o outro início requisitado ao pensar? O que Heidegger coloca em questão no §5 da *Contribuições* intitulado “*Für die Wenigen – Für die Seltenen*” (“*Para os poucos – Para os raros*”)?

No referido §5 encontramos o aceno da *Umkehrung*, no qual a ontologia fundamental

²¹⁰ HEIDEGGER, **Introdução à metafísica**, p. 42.

²¹¹ HEIDEGGER, **Identität und Differenz**, p. 59.

²¹² Cf. HEIDEGGER, **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**, par. 6.

²¹³ ZIMMERMANN, Michael, Heidegger, Buddhism, and deep ecology, in: GUIGNON, Charles B. (Org.), **Cambridge Companion to Heidegger**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 65.

de *Ser e Tempo* é insustentável em vista de uma originalidade ontológica que sulca raízes mais fundas na abertura. O salto encontra a simultaneidade de seer e ente. Escreve Heidegger:

Mas o seer não é um “anterior” – para si, junto a si subsistente – mas sim, o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) é o espaço de tempo (*zeiträumliche*) simultaneamente para o seer (*Seyn*) e o ente (*Seiende*). [...] Sobretudo no outro começo deve imediatamente ser levado a cabo – em consequência a pergunta pela verdade do seer – o salto no “Entre” (*Zwischen*). O Entre do Ser-aí (*Da-sein*) [...] enquanto o seer e o ente em sua simultaneidade (*Gleichzeitigkeit*) convertidos juntos”.
214

Nesses encaminhamentos o salto, a requisição de cultivar o pensar - enquanto *Ereignis* - ao outro início, não é uma arbitrariedade. Mas, uma necessidade (*Notwendigkeit*) historial da época “da penúria da ausência de penúria” (*Not der Notlosigkeit*),²¹⁵ característica essa da consumação da metafísica.

Para Heidegger, pensar filosoficamente não consiste em forjar uma concepção do mundo, um abrigo puramente teórico como baliza. A questão do ser, em vez de ser uma questão geral, conflui diretamente para o ser singular. A historicidade da verdade do seer não conduz de modo algum para um relativismo e a um historicismo, ao contrário, a destruição da tradição ontológica evidência a origem existencial dos conceitos ontológicos universais e retoma o questionamento pelo ser a partir de sua originariedade.

Na *Teoria das categorias e da significação em Duns Escoto*, envolta pela concepção husserliana de uma gramática *a priori* pura, que Heidegger atenta para a relevância da dimensão histórica. Após uma longa consideração em *Ser e Tempo* dessa questão, em *Der Ursprung des Kunstwerkes (Origem da Obra de Arte)* de 1935-36, Heidegger desenvolve a historicidade invertendo o papel originário da história. Em *Ser e Tempo* procedia da temporalidade *ek-stática* do ser-aí, após a virada é pensada em termos da história do ser.²¹⁶

Destarte, na ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, o fato de manter apenas em ligação com seu fundamento ôntico, evita uma duplicidade que sempre rondou a ontologia até então: a dissolução de todo o ôntico no ontológico, como no hegelianismo, ou a anulação do

²¹⁴ “Das Seyn aber ist nicht ein “Früheres” – für sich, an sich bestehend –, sondern das Ereignis ist die zeiträumliche Gleichzeitigkeit für das Seyn und das Seiende. [...] Zumal im anderen Anfang muss sogleich – zufolge dem Fragen nach der Wahrheit des Seyns – der Sprung in das “Zwischen” vollzogen werden. Das “Zwischen” des Da-seins [...] indem es das Seyn und das Seiende zugleich in ihre Gleichzeitigkeit verwandelt” HEIDEGGER, **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**, p. 13. (*Tradução nossa*)

²¹⁵ HEIDEGGER, **Nietzsche II**, p. 304–305.

²¹⁶ Cf. CAPUTO, John D., **The Mystical Element in Heidegger’s Thought**, New York: Forham University Press, 1986, p. 73 parag. 4.

ontológico nas explicações ônticas, como no positivismo.²¹⁷ A constituição ontológica do ser-aí como ser-no-mundo o coloca como sempre já sendo um âmbito aberto historial.

É em *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rektoratsrede* (A Autoafirmação da Universidade alemã, Discurso do reitorado) de 1933, a partir de uma citação de Ésquilo, na qual entrevemos uma mudança do horizonte transcendental do ser-aí que, como projeto lançado abre a temporalidade, para um destino que pertence ao próprio ser e não do ser-aí. O que envolve, nesse período, o desenvolvimento da acepção da *Ereignis*. A ontologia fundamental nos permite visualizar a diferença ontológica, bem como o âmbito aberto do ser-aí historial. Entretanto, após a virada, as abordagens de “ser”, “tempo”, “história”, “ser-aí” e “homem” adentram outros caminhos.

Heidegger coloca em *Brief über den Humanismus* (Carta sobre o humanismo), “se a verdade do ser se tornou digna de ser pensada pelo pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível”.²¹⁸ Contudo, como aparece na conferência proferida por Heidegger a 31 de janeiro de 1962, intitulada *Zeit und Sein* (Tempo e Ser), quando o ser já não é pensado como o fundamento do ente, mas como o próprio seer, é a dom do desdobramento da presença.

Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se. Ser, como dom deste dá-Se, faz parte do dar-se. Ser enquanto dom não é expulso do dar. Ser, pre-s-ença é transformado. Como presentificar faz parte do desocular, permanece incluído no dar como seu dom. Ser não é. Ser dá-Se como o desocular do pre-s-entar.²¹⁹

Como perscrutar o “dá-Se” do seer? No §34 de *Ser e Tempo* encontramos uma indicação para a dimensão essencial da linguagem: como a linguagem, enquanto linguagem, é a cada vez? Conforme Caputo,

[...] traduções aparentemente inocentes de *lógos* por *ratio*, e de *ratio* por *Vernunft* e *Grund*. Essas traduções (*Übersetzungen*) não são convenções humanas inofensivas para Heidegger, mas contêm em si uma tradição inteira (*Überlieferung*), ou seja, um processo pelo qual o próprio Ser “se entrega” de uma era para outra. Essas traduções não são decisões humanas, mas a maneira pela qual a própria linguagem está nos falando. Assim, cada tradução indica sua própria idade, sua própria época distinta do Ser. A tarefa que Heidegger define para si mesmo agora é “ouvir” (*erhört*) o que essas palavras dizem

²¹⁷ Cf. DASTUR, Heidegger e a questão do tempo.

²¹⁸ HEIDEGGER, *Wegmarken*, p. 318.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*, 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1976, p. 254.

genuinamente, ouvir as palavras *lógos* e *ratio* em seus sotaques gregos e romanos e escutar *Grund* e *Vernunft* como palavras que só podem ser pronunciadas na era moderna.²²⁰

Conquanto, a linguagem abre mundo e desdobra uma época do pensamento. De *Carta sobre o humanismo*, que coloca em debate os elementos de *Ser e Tempo*, ocorre uma transição que desagua em *Unterwegs zur Sprache (A Caminho da Linguagem)*, no qual a linguagem é auscultada a partir da “*Sage*” que, “remete à atividade de quem se coloca diante de si mesmo e abre um âmbito onde se faz possível escutar”.²²¹ Escutar a verdade historial do seer, a linguagem é o manifestar da *Ereignis*.

Contribuições à Filosofia (do Acontecimento), publicado em março de 1989, um manuscrito de mais de 500 páginas redigido por Heidegger de 1936 a 1938, pode ser considerada como a segunda maior obra de Heidegger depois de *Ser e Tempo*²²², assim como apresenta seu editor²²³ E, segundo von Herrmann²²⁴, o tratado estava sendo delineado já em 1932. Contudo, resguardado por Heidegger para o momento adequado para chegar a público.

A questão da necessidade de um outro início do pensamento Ocidental que, surge de seu encontro com os trabalhos de Hölderlin, busca expr essão pela via de um recolocar ou repensar a essência da linguagem e da arte.

Heidegger coloca em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Hölderlin e a Essência da Poesia)* que, “*nur wo Sprache, da ist Welt*” (“Somente onde há linguagem, há mundo”).²²⁵ A linguagem permite ao homem sua possibilidade mais originária de estar no aberto do seer.²²⁶ E, em “... *dichterisch wohnt der Mensch ...*” (“... poeticamente o homem habita ...”) de 1951, aponta que “a poesia é a capacidade fundamental do modo humano de habitar. O homem, porém, só consegue ditar poeticamente segundo a medida pela qual a sua essência é apropriada àquilo que o homem é capaz e assim faz uso de sua essência”.²²⁷

Ora, a hermenêutica heideggeriana visa a repensarmos a linguagem além de um sistema de símbolos dentro de um quadro de proposições que podem ser enunciadas e enquadradas em um esquema lógico, sua preocupação está, sobretudo, com a origem do pensamento. Recuperar a dimensão poética da palavra é recuperar o homem como relação,

²²⁰ CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, p. 73.

²²¹ ARAÚJO, *A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger*, p. 189.

²²² VALLEGA-NEU, Daniela, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003, p. 1.

²²³ DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo*, p. 145.

²²⁴ Cf. VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, p. 1.

²²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt: Klostermann, 2018, p. 38.

²²⁶ ARAÚJO, *A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger*, p. 194.

²²⁷ HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 179.

como o aberto *pela* linguagem. Na qual, essa, é a “a casa do ser” (“*Haus des Seins*”).

Estamos nós a altura dessa tarefa? Para Heidegger, um grande perigo (*das Gefahr*) ronda a época moderna, no qual o homem é solicitado a salvar sua essência – o pensar. A concepção de “serenidade para com as coisas” surge em *Gelassenheit* (*Serenidade*), na qual cresce “somente desde um pensar persistente e corajoso”.²²⁸

A tarefa de cultivar um pensar que busque abrir o espaço necessário à escuta do silêncio (o próprio da *Ereignis*). Conquanto escreve Heidegger na *Contribuições*: “*Die Entscheidung fällt im Stillen*” (“*A decisão deita em silêncio*”).²²⁹

²²⁸ HEIDEGGER, Martin, **Gelassenheit**, 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

²²⁹ HEIDEGGER, **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**, p. 97.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Heidegger

- HEIDEGGER, M. *A Origem Da Obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. **Cadernos de tradução**, Trad. Marco Aurélio Werle. n. 2, p. 40–93, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis**. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit**. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) Und Die Philosophische Problemlage Der Gegenwart*. Gesamtausgabe. II. Abteilung, Vorlesungen 1919-1944 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Geschichte Des Seyns*. Germany: V. Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit ; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30]*. 3ª. ed. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919 - 1944 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens ; Einübung in das philosophische Denken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008. (Gesamtausgabe. IV. Abteilung, Hinweise und Aufzeichnungen, 88).
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in Die Phänomenologische Forschung*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, and Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2nd ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**. Frankfurt: Klostermann, 2018. (Ausgewählte Schriften, Martin Heidegger ; [1]).
- HEIDEGGER, Martin. **Gelassenheit**. 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. 8., unveränd. Aufl., 37.-41. Tsd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. 1ª. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966. (Biblioteca Tempo Universitário, 1).
- HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt: Klostermann, 2018. (Gesamtausgabe, 35).

- HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Metafísica e niilismo**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I/II*. 7. ed. Stuttgart: Klett Cotta Verlag, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Questions I et II*. Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, *et al.* Paris: Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo: edição em alemão e português**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 31. Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. **Zur Sache des Denkens**. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1976.

Bibliografia secundária

- AKITOMI, Katsuya. *Über den Nihilismus und die Leere - Nishitani und Heidegger*. **Natureza humana**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 1-18, 2011.
- AMAYA, Ulises Salomón. La esencia de la Técnica (Das Ge-stell) como un habitar (Wohnen). **Teoría y Praxis**, n. 27, p. 49-68, 2016.

- ARALDI, Claudemir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 5, p. 75–94, 1998.
- ARAÚJO, Thalles Azevedo de. **A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2016.
- BLANC, Mafalda. A interpretação heideggeriana de Aristóteles. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 47, p. 111–122, 2014.
- BOUBLIL, Eelodie, and DAIGLE, Christine, eds. **Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013.
- BLATTNER, William. Is Heidegger a Kantian Idealist? In: DREYFUS, N; WRATHALL, M. **Heidegger Reexamined: Thruth, Realism, and the History of Being**. Vol. 2. New York and London: Routledge. 2002, pp.231-248.
- BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado, Rio de Janeiro: EDIÇÕES 70,1980.
- CAPUTO, John D. **The Mystical Element in Heidegger's Thought**. New York: Forham University Press, 1986.
- CANDILORO, Hernán J. **Pobreza de mundo: Una indagación sobre el humanismo y el mundo de la vida en el pensamiento de Martin Heidegger**. Revista de filosofía, v. 70, p. 27-44, 2014.
- CASANOVA, MARCO ANTONIO. **Comprender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CASARES, M. B. **Niilismo e pós-humanidade na cultura contemporânea (Nietzsche contra Sloterdijk)**. Cad. Nietzsche, São Paulo, v. 36, n. 2, p. 13-48, Dec. 2015 .
- CHAPELLE, Albert. **L'ontologie phénoménologique de Heidegger: un commentaire de "Sein und Zeit"**. Paris: Editions universitaires. 1962.
- DA FONSECA BUENO, Vinicius Prates. **Wi-fi na Floresta Negra**. Galáxia, n. 30, p. 179-184, 2015.
- DAIGLE, Christine. Ontology, Metaphysics, Ethics and Nihilism. Essay on Nietzsche and Heidegger. **Kriterion**, n. 16, p. 3–18, 2002. Disponível em: <<http://www.kriterion-journal-of-philosophy.org/kriterion/issues/Kriterion-2002-16/Kriterion-2002-16-03-18-daigle.pdf>>.
- DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** Trad. Maria J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2002.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João da Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. [Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften]. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- DRUCKER, Claudia. Tarde demais para os deuses: Três características de uma perspectiva ser-historial sobre a religião. **Natureza Humana**, v. 11, n. 2, p. 181–202, 2009.
- DUBOIS, C. **Heidegger: Introdução a uma Leitura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FÉLIX, WAGNER. **O começo da história: A consideração da historicidade no pensamento de Heidegger**. Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2010.

- FREZZATTI JR., WILSON ANTONIO. O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Aurora*, v. 20, n. 27, 2008.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. Tiempo, lenguaje y memoria: indagación filosófica y expresión poética en la experiencia del límite del pensar. *Ideas y Valores*, v. 64, n. 157, p. 91-115, 2015.
- FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA. 2005.
- FIGUEIREDO, Luís C. Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar). *Tempo social*. Revista de sociologia. USP, n. 7, p. 1.
- FLORENTINO NETO, Antonio. Recepção e Diálogo: Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. *Natureza humana*, v. 10, n. 1, p. 147-160, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. [Le problème de la conscience historique]. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Corpos em fabricação**. *Natureza humana*, v. 5, n. 1, p. 175-202, 2003.
- GUERRA, J. A.. **Heidegger: existir en la era técnica**. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2014.
- GUNKEL, D.; TAYLOR, P. **Heidegger and the Media**. Cambridge (RU): Polity Press, 2014.
- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Edições Piaget, 1997.
- HAAR, Michel. **La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger**. Grenoble: Millon, 1994. (Collection Krisis).
- HEBECHE, Luiz Alberto. **Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger**. Florianópolis: EAD/UFSC, 2014.
- JASPERS, Karl; CASANOVA, Marco Antonio. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.
- HOFFMAN, Piotr. A morte, o tempo e a história: II parte de o Ser e o Tempo. In: GUIGNON, Charles. **Poliedro Heidegger**. Tradução: João Carlos da Silva. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1993, pp.213-231.
- INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.
- JUNIOR, W. J. F. Heidegger Leitor de Nietzsche: a Metafísica da Vontade de Potência como Consumação da Metafísica Ocidental. **TRANS/FORM/AÇÃO**, v. 36, n. 1, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **10 Lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis**. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes,

2010.

- KISIEL, Theodore. **The genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.
- LÖWITH, Karl. **Martin Heidegger and European Nihilism**. Trad. Gary Steiner. New York: Columbia University Press, 1995.
- MANZI, Hernán. **Historicidad e historia en su modalidad propia**. Areté, v. 28, n. 1, p. 127-142, 2016.
- MARION, Jean-Luc. **Réduction et Donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie**. 2.ed. Paris: PUF, 2004.
- MARTÍNEZ VILAJUANA, Sergio; OYARZÚN, Pablo. **Entre Celan y Heidegger**. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2013.
- MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MONTEVERDE, Leticia Basso. **Una confrontación del fenómeno heideggeriano del Ereignis con su origen conflictivo**. Eidos, n. 22, p. 327-352, 2015.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. 3rd ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Civilização Brasileira, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução À Tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli Und Mazzino Montinari*. 15 vols. Berlin: Walter de Gruyter, n.d.
- NUNES, B. **O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 14, 2007.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Loyola, 2012.
- PAISANA, João. **Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre Husserl e Heidegger**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. 2001.
- RESTREPO BERMÚDEZ, C. E. **La " muerte de Dios " y la constitucion onto-teológica de**

- la metafísica.** Estudios de Filosofía, n. 36, p. 151-171, 2007.
- RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros.** Trad. Eugénia Antunes. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1991.
- SILENZI, Marina. **El arte como un nuevo pensar: la concepción nietzscheana y heideggeriana.** Andamios, México, v. 2, n. 4, p. 201-217, jun. 2006.
- SONEIRA, Ignacio. **La interpretación heideggeriana de Platón como génesis de la pregunta por el arte.** Aisthesis, n. 58, p. 11-27, 2015.
- STEIN, Ernildo. **Introdução ao método fenomenológico heideggeriano.** São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- VALDEZ ROJAS, Jorge. **Heidegger al derecho y al revés.** Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad, v. 5, n. 14, p. 167-174, 2010.
- VALLEGA-NEU, Daniela. **Heidegger's Contributions to Philosophy.** Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.
- ZIMMERMANN, Michael. Heidegger, Buddhism, and deep ecology. *In:* GUIGNON, Charles B. (Org.). **Cambridge Companion to Heidegger.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.