

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduardo Quelis de Souza

Ontologia e niilismo: das interpretações heideggerianas acerca do *Zarathustra* de Nietzsche

JUIZ DE FORA - MG

2021

Eduardo Quelis de Souza

Ontologia e niilismo: das interpretações heideggerianas acerca do *Zarathustra* de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo.

JUIZ DE FORA

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Souza, Eduardo Quelis de.

Ontologia e nilismo : das interpretações heideggerianas acerca do Zaratustra de Nietzsche / Eduardo Quelis de Souza. -- 2021. 202 p.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Heidegger. 2. Nietzsche. 3. Zaratustra. 4. Ontologia. 5. Nilismo. I. Araújo, Paulo Afonso de , orient. II. Título.

EDUARDO QUELIS DE SOUZA

Ontologia e niilismo: das interpretações heideggerianas acerca do Zaratustra de
Nietzsche

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 30/07/2021.

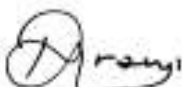
Banca Examinadora



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo - Orientador



Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva (UFJF)



Prof. Dr. Daniel da Silva Toledo

Para os meus pais, Laércio e Maria Helena

Para Livia

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Laércio de Souza Netto e Maria Helena Quelis Souza. Pela liberdade e confiança para que eu traçasse o meu próprio caminho. Obrigado pelos sacrifícios que consolidaram todo apoio até aqui.

À Lívia Peres de Souza, *animae dimidium meae*, pela compreensão nos momentos de espera, pelo amor nos momentos de entrega.

A Mauro Cezar Cardoso de Souza e Mercedes Maria Peres de Souza, que deixaram contribuições muito maiores do que imaginam.

Aos amigos, Adrian Herrera, Luan Ribeiro, Luiz Diego Grossi, Eduardo Maia (Dudu) e Christian Bernardo, que de algum modo colaboraram com a presente pesquisa, sejam pelos questionamentos pessoais, pelas próprias pesquisas ou pelo simples contentamento do dia a dia que só a boa amizade pode proporcionar.

Ao meu orientador, professor Dr. Paulo Afonso de Araújo, que acolheu com presteza e interesse a proposta deste trabalho. Mentor *senza pari* que iluminou com as mais ricas meditações os labirínticos caminhos de floresta do pensamento heideggeriano.

Ao professor Dr. Luciano Donizetti pelas proveitosas sugestões na banca de qualificação e pelo aprendizado que pude extrair das suas aulas sobre fenomenologia. As palavras precisas e a leitura escrupulosa foram imprescindíveis para a minha formação.

Ao professor Dr. Daniel Toledo pela revisão acurada deste trabalho e por aceitar participar da banca de defesa da dissertação. Agradeço pela leitura séria e dedicada do meu texto.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, que por meio do Programa de Bolsas de Pós-graduação financiou esta pesquisa. *Lumina spargere!*

*Relatamos um acontecimento cotidiano,
mas o cotidiano torna-se estranho quando
se desenvolve em terreno estranho.*

Thomas Mann, A Montanha Mágica

RESUMO

A pesquisa investiga as interpretações de Heidegger acerca da obra *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche. Para tanto, o texto aproxima-se da leitura heideggeriana que declara Nietzsche como o responsável pelo acabamento da metafísica, onde a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo enquanto elementos da posição metafísica fundamental de Nietzsche – expressa no mote *amor fati* – repousam sob a unidade velada da copertença entre *essentia* e *existentia*. O intento da pesquisa é apontar que o acabamento da metafísica não é o sinônimo para a superação da metafísica, apenas o enredamento definitivo em seu interior. Para Heidegger, o super-homem anunciado pelo Zaratustra não somente não supera a metafísica como do mesmo modo não supera o niilismo histórico, ao contrário disso, ele instala o projeto de uma dominação da Terra por meio da técnica e da maquinação, conduzindo perigosamente o homem ao desvio de sua própria essência em meio ao esquecimento do ser e à errância. Ainda, é interesse desta pesquisa traçar no pensamento de Heidegger o percurso que vai de *Ser e Tempo* ao período da virada, dando especial atenção ao tema da ontologia metafísica e do niilismo enquanto destino enviado pelo ser mesmo em sua retração e recusa.

Palavras-chave: Heidegger; Nietzsche; Zaratustra; Ontologia; Niilismo.

ABSTRACT

This research investigates Heidegger's interpretations of Nietzsche's work *Thus Spoke Zarathustra*. Therefore, the text approaches the Heideggerian reading that declares Nietzsche as responsible for the completion of metaphysics, where the Will to Power and the Eternal Recurrence of the Same as elements of Nietzsche's fundamental metaphysical position – expressed in the motto *amor fati* – rest under the veiled unity of the co-pertaining between *essentia* and *existentia*. The purpose of the research is to point out that the completion of metaphysics is not the synonym for overcoming metaphysics, only the definitive entanglement within it. For Heidegger, the overman announced by Zarathustra not only does not overcome metaphysics but likewise does not overcome historical nihilism, on the contrary, he installs the project of a domination of the Earth through technology and machination, dangerously leading to the man to the deviation of his own essence in the midst of oblivion of being and errancy. Still, it is the interest of this research to trace in Heidegger's thought the path that goes from *Being and Time* to the period of “the turn”, paying special attention to the theme of metaphysical ontology and nihilism as a fate sent by the being itself in its withdrawal and refusal.

Keywords: Heidegger; Nietzsche; Zarathustra; Ontology; Nihilism.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1: Heidegger e <i>Ser e Tempo</i>: o sentido do ser e a tarefa de uma destruição da história da ontologia	14
1.1. Ser, entendimento-de-ser e ser-aí.....	14
1.2. A mundidade do mundo.....	27
1.3. Finitude, temporalidade e sentido do ser.....	44
Capítulo 2: A virada heideggeriana e a recepção do pensamento nietzschiano: o fim da metafísica	62
2.1. De <i>Ser e Tempo</i> à virada: a verdade do ser e o acontecimento apropriador – o outro início do pensamento.....	63
2.2. A posição metafísica fundamental do primeiro início e o acabamento da metafísica.....	90
2.3. A posição metafísica fundamental de Nietzsche: a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo.....	102
Capítulo 3: Heidegger e o <i>Zaratustra</i> de Nietzsche: A essência do niilismo	123
3.1. <i>Zaratustra versus</i> o niilismo: a unidade essencial da posição metafísica fundamental de Nietzsche como <i>Amor fati</i>	124
3.2. Do homem ao super-homem: a dominação da terra e a superação do niilismo.....	143
3.3. Excurso: uma defesa à interpretação heideggeriana – Müller-Lauter e a vontade de poder.....	176
Conclusão	185
Referencial bibliográfico	193
Bibliografia primária.....	193
Obras de Heidegger.....	193
Obras de Nietzsche.....	195
Bibliografia secundária.....	197
Sobre Nietzsche e Heidegger.....	197
Demais obras.....	201

INTRODUÇÃO

Para Martin Heidegger (1889-1976), Friedrich Nietzsche (1844-1900) é um pensador fundamental. Entretanto, a alcunha “pensador fundamental”, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não denomina uma predileção. Antes, aponta o fato de que o vagante de Sils-Maria compõe o rol de pensadores do passado que expressam um determinado projeto de mundo ao passo que dão atenção às forças que configuram a própria história. Foi Nietzsche o primeiro pensador a visualizar e problematizar toda a história do Ocidente enquanto a história do niilismo, ou melhor, a história do encobrimento do niilismo. Para o filósofo, a metafísica como um todo, desde o seu começo com o platonismo, passando pelo cristianismo e culminando no cientificismo da razão moderna, se deu como uma tentativa de ocultar a falta de fundamento e a ausência de meta do mundo. Aos olhos de Nietzsche, a história do homem é a história da busca por um antídoto contra o nada que assola a sua existência. Pois, foi para triunfar sobre o vazio e sobre a falta de sentido do todo que a humanidade engendrou para sua própria conservação e elevação diferentes formas de mentira, isto é, diferentes pontos de vista que se sedimentaram como valores. A grande questão do pensamento nietzschiano é que tais valores, à medida que são encarados pela própria metafísica como valores eternos e imutáveis, paralisam o movimento da vida e a sua sucessão infundável de perspectivas que se sobrepõem umas sobre as outras. A vida é para Nietzsche esta incessante renovação, e, portanto, incessante criação e destruição. Aquele que almeja apenas a conservação, sem o elemento de elevação, é gerador, não de movimento, mas de impotência.

Esta é a grande acusação de Nietzsche que recai sobre a metafísica: a sua característica mais essencial, segundo o pensador alemão, é a degeneração da vida, a instauração de uma impotência do devir. Isso se dá mesmo com a modernidade, a era em que se consuma um acontecimento denominado “a morte de Deus”, isto é, o esvaziamento das categorias suprasensíveis que outrora asseguravam o mundo. Para Nietzsche, o homem moderno em meio a um niilismo apático, permanece preso àquilo que pretende ultrapassar, ele troca a soberania de Deus pelo domínio da Razão, a alma pelo *cogito*, o paraíso prometido pelo progresso histórico, a resignação frente à obra divina pela inanição diante da indiferença do todo. Conforme a filosofia do martelo, o homem precisa devolver à vida o seu movimento, evitando com isso, o maior dos perigos: o próprio aniquilamento. No interior desta problemática, a saída nietzschiana compreende a si mesma como uma superação da metafísica, um pensamento que acata conscientemente a morte de Deus, a desvalorização dos valores supremos e a ausência de meta e fundamento como a característica “verdadeira” do real. Para Nietzsche, o homem

somente vai além do seu niilismo apático assumindo o niilismo mesmo como a sua condição mais originária. Para tanto, a humanidade necessita colocar-se além do que até hoje ela já foi, assim, superando o homem vigente até aqui e todos os seus valores. Segundo pensa o filósofo de Sils-Maria, a superação da metafísica é a sua inversão por meio de uma transvaloração de todos os valores, uma inversão que coloca o próprio devir, e não mais a permanência (o ser, a verdade, a eternidade), como meta e fundamento. Somente dessa forma, com o niilismo apropriado positivamente, o homem pode reconhecer a vida como movimento, a mentira mais essencial que a verdade, e com isso o mundo como a sua obra, um espaço para a livre e incessante criação onde nada é indiferente.

Assumir o niilismo em si mesmo, e superá-lo como o nada indiferente, requer assumir as condições para tanto. Com relação à filosofia nietzschiana, este passo se dá com a apropriação do ente como *vontade de poder*, a incondicionada potenciação de todas as coisas no devir, e como o *eterno retorno do mesmo*, a experiência de pensamento que desacredita em qualquer teleologia suprassensível, visto que todos os acontecimentos, no círculo de repetição do tempo, têm como meta apenas a si mesmos, tal como são no instante presente. É por este motivo que Heidegger se interessa e visita o pensamento de Nietzsche: porque o pensador da filosofia do martelo, a partir das suas concepções do mundo como vontade de poder e eterno retorno do mesmo, se intitula um antimetafísico, aquele que encontra a fórmula da superação do niilismo. No entanto, o olhar heideggeriano não é uma mera afirmação ou negação da filosofia nietzschiana e nem é o caso de uma simples busca por erudição ao *modus* acadêmico, onde se acredita dominar de forma irrestrita um determinado assunto. Antes, o encontro de Heidegger e Nietzsche, se trata de uma legítima *confrontação* (*Auseinandersetzung*). O termo “confrontação”, que na língua alemã diz literalmente “posicionar-se na separação”, aponta um afastamento, aquele necessário para o processo de interpretação. Contudo, apesar do distanciamento crítico se mostrar imprescindível para o trato teórico, sobretudo em filosofia, este não é o único sentido do afastamento presente na confrontação heideggeriana. O afastamento, através desta tensão entre posicionamentos, é também aquele que revela as determinações fundamentais tanto do intérprete quanto do interpretado. Noutros termos, na confrontação, cada um dos lados deixa aparecer o horizonte a partir do qual cada um é si mesmo.

A confrontação revela os pressupostos de cada lado dos contendores. No entanto, ela não aponta somente um afastamento, mas também uma proximidade, visto que a contenda em questão tem lugar a partir de um campo hermenêutico comum. Este campo hermenêutico é aquele onde desde o início nos movimentamos: nele está contido todos os caminhos do pensamento e modos de pensar já abertos pela tradição. Esse campo hermenêutico é, segundo

Heidegger, o mundo enquanto o ente na totalidade, o que quer dizer, os homens, os animais, a natureza, o inanimado, as ideias, a história e suas configurações. Contudo, o ente na totalidade não é apenas o total de uma tal somatória, mas sim um *quê* o qual traz consigo uma compreensão pré-ontológica do modo de ser do mundo. Noutras palavras: essa totalidade, o ser em geral, é aquilo que une e dá sentido aos entes para que eles se apresentem como aquilo que eles são em um determinado projeto de mundo. Na concepção heideggeriana, o entendimento prévio de ser que dá forma aos projetos de mundo no pensamento metafísico ocidental é o mesmo: trata-se do ser como presença, onde o ente só é determinado como aquilo que ele é (em seu ser) a partir das suas próprias presentificações que vigem sob constância no tempo que transcorre e reclama para si mudanças. Todavia, para Heidegger, este nexos ontológico entre ser (presença) e tempo (o tempo presente) só pode ser experimentado à medida que a metafísica em toda a sua história é marcada por um esquecimento do ser, isto é, pelo fato de que o ser mesmo não é alcançado pelo pensamento filosófico e confundido com o ente que se presentifica no tempo. Na concepção do pensador da Floresta Negra, o ser não é como o ente que se determina pela presença, pelo contrário, o ser, antes de mais nada, é marcado por um tipo de ausência. Esta ausência do ser é o “nada” a partir do qual o ente pode ser o que ele é. Pois à medida que o ser em sua essência é o que concede claridade ao ente enquanto desvelamento, permitindo que esse venha à presença, o ser é também aquilo que se retrai com a sua luz.

Na visão de Heidegger, o esquecimento do ser tem origem no próprio modo metafísico de se interrogar pelo ser: em toda a tradição metafísica, tentou-se dizer o que é o ser, não a partir do ser em sua própria recusa, mas a partir do ente. A metafísica, incapaz de captar o ser em sua retração própria, aquela com a qual o ente é, se consolidou como a metafísica da presença, a história do primado do ente sobre o ser. Tendo isso em vista, é deste modo que Heidegger se volta em direção à filosofia nietzschiana: se Nietzsche é aquele que supera a metafísica e igualmente o niilismo como a grande indiferença aniquiladora, o que se passa a partir de sua filosofia com o campo hermenêutico de confrontação, aquele cujo desvelamento do ser do ente na totalidade é marcado pela presentidade? É a partir dessa questão que a presente dissertação tem o interesse de apurar as interpretações heideggerianas acerca da filosofia de Nietzsche, maximamente expressa na enigmática obra *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). Para tanto, no primeiro capítulo dessa dissertação, desenvolve-se a oportunidade de um olhar mais demorado sobre o pensamento de Heidegger, concebendo a relação entre a questão do ser e a tradição metafísica, passando pelas considerações do pensador de Meßkirch e sua principal obra: *Ser e Tempo* (1927). Tendo estabelecido as bases gerais do pensamento heideggeriano, o capítulo segundo tem como objetivo elucidar o período da virada (*Kehre*), cuja obra máxima é

Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriador (1989). Constitui ainda o empenho deste capítulo a mostra do pensamento nietzschiano como aquele que é o responsável não pela superação, mas pelo acabamento da metafísica, visto que a sua inversão somente caracteriza o esgotamento de suas possibilidades essenciais.

Para Heidegger, Nietzsche converte a metafísica da presença em metafísica da ausência. Porém, esta ausência não é aquela que se refere ao abandono do ser, mas antes uma ausência que pensa niilisticamente o próprio niilismo, partindo do ente em sua nulidade e do ser como questão que deve ser suprimida em favor do domínio do ente. Noutros termos, trata-se de uma ausência ainda devedora da metafísica da presença, que caminha no interior da experiência do esquecimento do ser. Aprofundando esse ponto, é de sumo interesse aprofundar a interpretação que Heidegger faz da filosofia nietzschiana enquanto metafísica. Primeiramente, elucidando as nuances das respostas que o autor de *Zarathustra* dá à questão diretriz (que é o ente?) e à questão fundamental (que é o ser do ente?) da metafísica a partir das noções centrais de vontade de poder e eterno retorno do mesmo. É somente com essa análise estabelecida, que adentraremos na posição metafísica fundamental de Nietzsche de modo que podemos saltar para o terceiro capítulo, o qual pensa a partir da relação ontologia e niilismo a unidade essencial da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo como *amor fati* cuja figura central é o deus trágico Dioniso e seu arauto Zarathustra. Em face desse diálogo avaliaremos com Heidegger a força histórica do pensamento de Nietzsche, quer dizer, a extensão da sua filosofia no projeto de mundo contemporâneo, aquele sedimentado no âmbito da maquinação técnica enquanto a dominação da terra pelo homem. É por meio dessa posição que cercearemos as concepções nietzschianas frente à essência do niilismo, questionando, por fim, se a filosofia do martelo cumpre ou não a sua meta autodeclarada: a superação do niilismo. Como questionamento excursivo, por fim, colocaremos à prova as interpretações heideggerianas de Nietzsche, que por vezes soam inconciliáveis com a imagem corrente da filosofia nietzschiana. Para tanto, tomaremos como medida as leituras de Müller-Lauter, que acredita suplantam a hermenêutica de Heidegger, o pensador da Floresta Negra. Ainda é importante declarar que em cada capítulo, referente às citações da obra de Heidegger em língua portuguesa, recorreremos ao apoio dos originais em sua *Gesamtausgabe* com a finalidade de apontar os termos e acepções fundamentais na língua alemã que vez ou outra são traduzidos de modo dessemelhante dentre seus comentadores. Com o mesmo propósito analisamos a versão digital da *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* de Nietzsche.

CAPÍTULO 1 – HEIDEGGER E *SER E TEMPO*: O SENTIDO DO SER E A TAREFA DE UMA DESTRUIÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA

“Dá-me depressa da água fresca que corre do Lago da memória”

Orphica Lamellae de Hipónion

No texto das preleções que constituem a obra intitulada *Nietzsche*, Heidegger, logo no início do primeiro capítulo, nos coloca diante uma afirmação que desperta certo questionamento:

A confrontação com Nietzsche ainda não se iniciou, nem estão criadas as pressuposições para tanto. Até hoje Nietzsche foi ou bem elogiado e imitado ou bem insultado e explorado. O pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiado atuais. Nós e ele ainda não fomos confrontados de maneira suficientemente ampla em termos históricos, a fim de que possa se formar o distanciamento a partir do qual é possível amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador. (HEIDEGGER, 2014a, p. 3)

O questionamento que se insinua é: valeria para o próprio Heidegger uma tal sentença? Teríamos nós, estudiosos e pesquisadores do século XXI, alcançado o pensar e o dizer heideggeriano de modo suficientemente amplo em termos históricos? Da morte de Heidegger ao período em que se dá a presente dissertação, não temos sequer a diferença de cinquenta anos. O filósofo da Floresta Negra e seu pensamento que entoa o esquecimento do ser no mundo da técnica nos é ainda muito próximo. O distanciamento, aquele “a partir do qual é possível amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador”, nós ainda não o temos, Heidegger nos é demasiado atual, e, no entanto, isso não significa que dele devemos nos esquivar, ao contrário, precisamente porque nos encontramos muito próximos de seu pensamento é que não podemos evitá-lo: uma confrontação com Heidegger é necessária. É no sentido, de vislumbrar os limites e a direção do pensar e do dizer heideggeriano, que neste primeiro capítulo oferecemos uma introdução à Heidegger, oferecendo à pesquisa um fio de Ariadne que percorre *Ser e Tempo* e suas principais questões.

1.1. SER, ENTENDIMENTO-DE-SER E SER-AÍ

Concebendo a questão ontológica como a mais primeva das questões filosóficas, uma vez que ela subjaz implícita ao fundo de qualquer outro questionamento possível – seja no âmbito da ética, da epistemologia, da estética ou mesmo da ciência – Heidegger estabelece a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) o *Leitmotiv* de seu pensamento. É com *Ser e Tempo*, obra publicada na primavera de 1927, que o pensador alemão propõe uma “ontologia fundamental” (*Fundamentalontologie*). Aqui, o termo “ontologia fundamental” não se trata de encontrar uma resposta definitiva que encerraria os caminhos da ontologia na metafísica ocidental. Antes, se refere ao pensar que visa a condição de possibilidade do surgimento das ontologias, concebendo o horizonte a partir do qual brotam as questões ontológicas¹. Assim, o que o pensador de Meßkirch nos diz é que ao invés de nos perguntamos o que é o ente, isto é, que é o ente em seu ser, deveríamos, previamente, nos avir com o ser mesmo e seu sentido, alcançando o que fundamentalmente foi compreendido por “ser” ao longo da história da metafísica. É desta maneira que as primeiras palavras de *Ser e Tempo* não pertencem a Heidegger e sim a Platão – o que em certa medida já indica o caráter histórico do problema acerca do ser – É uma citação de *O Sofista* (244a): “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” (PLATÃO apud HEIDEGGER, 2014b, p. 31). A passagem do diálogo platônico refere-se ao momento em que a personagem do estrangeiro de Eléia coloca em questão o conceito do termo “ente” (ὄν). Heidegger retoma esta mesma pergunta do século IV a.C. porque acredita que a tradição metafísica preteriu cedo demais a perplexidade platônica e o estranhamento com o cotidiano que habitualmente nos circunda: que algo *é*, que as coisas *são*, em suma, que um ente possui *ser*².

¹ “A primeira coisa que precisamos deixar claro nessa expressão é o fato de que Heidegger não buscar com ela a constituição de uma espécie de megaontologia, que resolveria de uma vez para sempre todas as inconsistências apresentadas pelas diversas ontologias tradicionais até aqui. Ontologia fundamental não significa aqui superontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade de se perguntar antes de mais nada pela possibilidade mesma da ontologia. O termo fundamental presente na expressão indica que a investigação não se mantém no âmbito de uma ontologia positiva, mas desce até o fundamento mesmo das ontologias em geral e sonda como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação.” (CASANOVA, 2015, p. 79)

² “O começo de *Ser e Tempo* é de proveniência platônica. Este começo se inscreve na primeira página da obra sob um excerto retirado de *O Sofista*. [...] Esta passagem indica o começo de *Ser e Tempo*, ou melhor, o caminho para este começo: ecoando a voz do estrangeiro de Eleia, Heidegger invoca a perplexidade (*Verlegenheit*) que a personagem manifesta com ironia no diálogo platônico, perplexidade esta que se refere ao sentido do ser. De certo modo, este momento de perplexidade pode ser visto como o momento de passagem sobre a metafísica. Pois, este é o momento que passa do “contar uma história” sobre os entes (que determina “o ente enquanto ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível”) à questão articulada sobre o sentido do ser, nos comprometendo assim com uma *γίγαντομαχία* *περὶ τῆς οὐσίας*. É o momento onde viramos do ente ao ser e, assim sendo, constitui o início da metafísica. É porque *Ser e Tempo* se propôs a retomar esse movimento de retorno ao início da metafísica, afim de se assumir uma repetição (*Wiederholung*) de seu início, que a obra pode justamente invocar como o seu começo a declaração platônica deste momento [...] *Ser e Tempo* não é uma pura e simples repetição deste começo. É um acréscimo.” (SALLIS em HAAR, 1983, p. 192-193, tradução nossa). “Acréscimo” em relação ao fato de que “esta repetição não recapitula simplesmente a questão

O ente é para nós o mais próximo, estamos cercados por entes, e nós mesmos enquanto homens o somos. E é justamente por isso que o ente é o mais habitual, algo a partir do qual retiramos a medida do nosso comportamento e entendimento para com as coisas que nos cercam. No entanto, imerso à habitualidade, o homem parece ter se esquecido do caráter aporético do que quer dizer a palavra “ente” e aquilo que ela insinua: que um ente possui um “ser” e sendo, assim se manifesta. O ente sempre se manifesta sob um ser, e neste âmbito, o que a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* tenta nos mostrar é que até mesmo o ser do ente foi compreendido e pensado à luz do próprio ente. Noutros termos, que o ser mesmo não foi percebido em sua diferença ontológica (*die ontologische Differenz*) com o ente. E, que por isso, por mais que a tradição metafísica tenha, desde o seu início com os gregos, usado a palavra ser, o ser mesmo permaneceu sob esquecimento. Eis que aqui alcançamos dois conceitos chaves de *Ser e Tempo*: diferença ontológica e esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*). A “Diferença ontológica” é o termo reservado por Heidegger para designar a distinção que há entre o ser (*das Sein*) e o ente (*das Seiende*). Para o pensador da Floresta Negra, embora todo ente possua um ser e todo ser somente é o ser de um ente, ser e ente não são uma e mesma coisa³. “Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (HEIDEGGER, 2014b, p. 45)⁴. O ser, por sua vez, embora pensado ao longo da tradição metafísica como o “[...] ser-que [Daß] e no ser-assim [sosein], na realidade [Realität], na subsistência [Vorhandenheit], no consistente [Bestand], na validade [Geltung], no Dasein [ainda o conceito habitual e nenhum outro mais], no ‘dá-se’ [es gibt].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 45) é o que reside em cada um desses elementos e mesmo assim não é nenhum deles.

platônico-aristotélica, mas retorna pela interrogação àquilo que se esconde no öv.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 392). A pergunta pelo ser deve repetir o início da metafísica, mas somente para ultrapassá-la. Isto, de forma que “destruí-la [a metafísica] constitui intrinsecamente parte do projeto de colocar a pergunta pelo sentido do ser.” (SALLIS em HAAR, 1983, p. 192-193, tradução nossa).

³ “Heidegger coloca ‘Ser e Tempo’ e, através dessa obra, toda a sua interrogação sob o signo da diferença ontológica” (STEIN, 2001, p. 275). Porém, embora a diferença ontológica permeie *Ser e Tempo* como ponto de partida, o termo “*ontologische Differenz*” aparece especificamente pela primeira vez em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Comenta Taylor Carman: “A diferença entre o ser e os entes é o que Heidegger, pouco depois de escrever *Ser e Tempo*, chama de ‘diferença ontológica’. Uma vez que essa questão diz respeito ao ser, e, uma vez que o ser não é um ente, Heidegger não está primariamente interessado nas questões centrais da ontologia tradicional: o que é? Existem formas e universais ou somente particulares? Deus existe? Há algo como uma substância ou há somente propriedades? É a mente uma coisa física? Temos livre arbítrio? Em última instância, somos nós e todo o mais vontade de poder? Essas são questões metafísicas; elas são questões sobre os entes, não sobre o ser. Elas são, no jargão heideggeriano, ‘ônticas’ em oposição ao ‘ontológico’.” (CARMAN em WRATHALL, 2013, p. 84, tradução nossa). “Compreensão do ser é compreensão ontológica. Conhecimento do ente, do öv nele mesmo é conhecimento ôntico.” (HEIDEGGER, 2009, p. 215)

⁴ Deste modo, são entes “o existente, os homens; o vivente: as plantas e os animais; o ente por si subsistente: as coisas materiais; as coisas que são à mão: as coisas de uso no sentido mais amplo possível; as coisas que são consistentes: o número e o espaço” (HEIDEGGER, 2009, p. 75).

Ora, então, o que é o ser? A primeira definição que encontramos do ser se dá por uma “via negativa”: o ser é um não-ente. Ademais, que o ser mesmo, à medida que é determinado pelo primado do ente na ausência da diferença ontológica, permanece sob esquecimento. O ser se dá como o não-ente esquecido. Porém, o que mais podemos dizer sobre o ser? Por agora, que a obra *Ser e Tempo* intenta por meio de seu método fenomenológico⁵ uma ontologia fundamental que é também uma rememoração do ser, isto é, a possibilidade de dizer algo a mais sobre o ser mesmo em seu próprio acontecimento. Para tanto, desde a primeira página de *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz de antemão que a pergunta pelo ser tem a pretensão de alcançar de modo provisório “a interpretação do tempo como o horizonte possível de todo entendimento-de-ser [*Seinsverständnis*] em geral” (2014b, p. 31). Como apresentaremos ao longo desse primeiro capítulo, para o pensador da Floresta Negra a tradição metafísica compreendeu o ser em vista do tempo, ou melhor, em vista de uma única dimensão do tempo. O que Heidegger pretende é alcançar este ponto, esta posição metafísica fundamental, e dela saltar para a questão do ser mesmo e seu sentido geral, respondendo à pergunta pelo ser mesmo no âmbito da diferença ontológica⁶.

Ao longo da tradição metafísica muitos foram os preconceitos que encobriram o ser fazendo com que o não-ente fosse confundido com o ente. De uma longa série de preconceitos, três são os mais usuais segundo Heidegger: primeiramente, o ser como o que é há de mais

⁵ Nomeia-se fenomenologia o método de investigação heideggeriano em *Ser e Tempo*. Fenomenologia se trata de um modo particular de colher aquilo que se manifesta, tematizando o ente enquanto ente, ou seja, o ente em seu ser. Para compreender o sentido do termo “fenomenologia” se faz necessário, segundo Heidegger, uma visada sobre os termos gregos que constituem a palavra fenômeno-logia (φαινόμενον-λόγος) Cf. HEIDEGGER, 2014b, p. 99-131: φαινόμενον não é aparência (*Schein*) ou mesmo o aparecer (*Erscheinung*), fenômeno é anterior à aparência e ao aparecer. φαινόμενον quer dizer o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. Assim, fenômeno é *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*. Isto quer dizer: ao passo que todo comportamento humano se encontra determinado por um entendimento-de-ser, todo e qualquer ente com o qual o homem se comporta já é entendido de alguma maneira, ainda que de modo prévio e não conceitual. Todo ente se-mostra-em-si-mesmo como fenômeno. O “em-si-mesmo” do se-mostrar se trata, não de uma “coisa em si” – uma vez que não há nada atrás do fenômeno – mas do ente que se manifesta em seu ser. O λόγος, por sua vez, significa *discurso*. O discurso é em vista de um *deixar ver* ou *fazer-ver algo* (φαίνεσθαι) sobre o qual se discorre. A função do λόγος é ἀποφαίνεσθαι. Mas este “fazer-ver a partir de” enquanto dizer/coligar (λέγειν), significa fazer perceber algo enquanto algo, isto é, o ente do qual se fala como ente descoberto (ἀληθές). Assim λόγος é o que acolhe o fenômeno no sentido de que é a simples percepção de algo como ele mesmo. Então, o conceito prévio de fenomenologia como a junção de φαινόμενον e λόγος é um “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”, isto é, um “retornar às coisas mesmas” (*auf die Sachen selbst zurückzugehen*) como já indicava o moto filosófico de Edmund Husserl, mestre de Heidegger nos caminhos da fenomenologia. Sobre a relação pessoal de Husserl e Heidegger conferir na obra de Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 52-53, 91, 97, 101, 115-117, 128, 131, 146, 165, 218, 303, 307-308 e 435. Sobre a Husserl e *Ser e Tempo* conferir p. 189, 194 e 196. Sobre a fenomenologia de Husserl conferir p. 55, 101, 103, 105-118.

⁶ A projeção final de Heidegger é um salto para o ser em sua temporalidade própria. Contudo, o que houve neste percurso é que *Ser e Tempo*, que tinha como plano duas grandes partes divididas cada uma em três seções, somente teve duas seções da primeira parte publicadas em 1927. Mas *Ser e Tempo*, apesar de uma obra inacabada, não é uma obra abandonada, é a partir de certos pressupostos alcançados em suas páginas que Heidegger, depois dos anos trinta, vira o seu pensamento – a virada (*Kehre*) heideggeriana – para uma direção diferente ao colocar uma vez mais a pergunta pelo ser.

universal; em segundo, o ser como algo indefinível; em terceiro, o ser como algo evidente por si mesmo⁷. Diante da diferença ontológica, se conceituamos o ser como o conceito mais universal, tal universalidade do ser não pode ser aquela mesma universalidade do ente, isto é, a universalidade medida pelo *genus proximum e differentiam specificam*⁸. “A ‘universalidade’ do ser ‘ultrapassa’ toda universalidade genérica.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 35). Mas se de fato a universalidade do ser transcende a ideia que temos do universal em consolidações ônticas, isso somente quer dizer que o ser não pode ser conceitualmente concebido segundo gênero e espécie, isto é, que o ser não pode ter a mesma medida do ente. Ora, mas com o olhar da diferença ontológica isso é o que já sabemos, por certo o ser não é um ente e justamente por isso não pode ser tomado como ente. E, é diante de tal perspectiva, que o ser pode também ser tomado em aporia como um conceito indefinível. A “definibilidade” enquanto um traço dos entes certamente não é uma característica do ser. No entanto, a questão em si é que uma ausência de definição não pode vir a ser um contratempo que resulte em um beco sem saída, para Heidegger “a indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige” (2014b, p. 39). O ser é aquilo que somente pode ser buscado através do seu sentido, uma vez que o “é” não se aplica ao ser, apenas aos entes. Ademais, a ideia de que o ser é um conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo, também não nos diz nada do ser, a vaga compreensão que temos do uso do termo “ser”, quando declaramos que um ente é de tal ou de tal modo, apenas nos localiza dentro de uma incompreensão: “Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada

⁷ Acerca dos preconceitos que encobrem o ser ele mesmo, adiciona Michael Inwood: “A diferença entre ser e entes parece óbvia. Ainda assim os filósofos tenderam a obliterá-la. Eles o fizeram de pelo menos quatro modos, cada um envolvendo a eliminação ou a desvalorização do ser em favor dos entes: 1. Representaram o próprio ser como um ente, geralmente como o ente supremo, Deus. Isto refere-se aos teólogos medievais, sobretudo a São Tomás de Aquino, que via Deus como idêntico ao seu próprio ser (*esse*), como algo tal qual o ser puro. 2. Vêem o ser como um universal vazio, derivado de nossa abstração dos próprios entes. 3. Veem o ser como uma propriedade definida, junto a outras propriedades de uma coisa – propriedades que são um ente (*Seiend*) tanto quanto as coisas às quais elas pertencem. O ser foi igualado, por exemplo, à materialidade e à perceptibilidade. Mas isto ignora, primeiramente, a diversidade do ser e de nossos usos do verbo ‘ser’ (tanto em um período específico quanto ao longo da história): isso é análogo à ‘falácia naturalista’, às tentativas de reduzir nosso conceito similantemente diverso e difuso de bondade a um único e simples aspecto, tal como (produção de) prazer. Ignora, ademais, o fato de os entes formarem um todo ou um mundo, que nunca pode ser construído a partir das propriedades de cada ente, tomadas separadamente. 4. Tomaram um ente ou um tipo de ente, em geral o próprio homem, como o paradigma ou modelo para o ente em geral. O ‘ser’, insiste Heidegger, ‘não é um ente, nenhuma coisa e nenhuma propriedade coisal, nenhum ser-simplesmente-dado. [*Vorhandenheit*]’ O ser é em geral contrastado, não com os entes, mas com o devir (Platão, Nietzsche), com a aparência, pensamento e valores ou o ‘dever-ser’. Os contrastes tendem a restringir a amplitude do ser àquilo que está constantemente PRESENTE, por oposição ao fugaz, ilusório ou irrealizado. Isto não é nenhum acaso: pertence essencialmente ao próprio ser prestar-se justo a tais contrastes. Mas eles não devem ser aceitos. Pois o ser estende-se a tudo que supostamente contrasta com ele. Devir, aparência, pensamento e valor – todos eles são.” (2002, p. 43)

⁸ A fórmula original é aristotélica: ὁ ὀρισμὸς ἐχ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν (I 8, 103 b 15-16). Somente mais tarde é traduzida por Boécio como *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.

comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside *a priori* um enigma.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 39).

Abordar este enigma *a priori*, isto é, compreender o que o ser significa a partir do seu sentido, requer um passo atrás. Segundo Heidegger, se faz necessário não somente um exame dos preconceitos historicamente sedimentados com a tradição metafísica, mas compreender como a própria pergunta pelo ser se apresenta obscura e sem direção. É neste seguimento que a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* se articula com uma hermenêutica fenomenológica⁹ que lança o seu olhar sobre as estruturas do próprio perguntar, pois é na própria pergunta pelo ser que jaz encoberto um determinado sentido de ser. Para o pensador de Meßkirch, o perguntar apresenta uma estrutura tríplice: em toda questão sempre há aquilo de que se pergunta – o questionado (*Gefragtes*); aquilo a que se pergunta – o interrogado (*Befragtes*) e aquilo que se pergunta – o perguntado (*Erfragte*) (2014b, p. 41). Aquilo de que se pergunta, o questionado, deve ser o ser (*Sein*) ele mesmo, voltamos nossa atenção para o ser e queremos saber do que “ser” se trata. Aquilo a que se pergunta, o perguntado, deve ser o ente (*Seiend*) e não qualquer ente, mas o ente humano, pois “o homem é aquele ente a cuja essência, isto é, a cuja constituição ontológica pertence originariamente o fato de compreender algo assim como o ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 218). Aquilo que se pergunta, o interrogado, deve ser o sentido (*Sinn*) do ser, em consequência de que só podemos nos aproximar do ser a partir de seu horizonte de sentido, já que o mesmo nunca pode tornar-se efetivamente um objeto de conhecimento ao molde do ente.

⁹ Sobre a hermenêutica heideggeriana e o caráter da ciência hermenêutica, comenta Richard Palmer: “É significativo, para uma definição de hermenêutica, que o tipo de fenomenologia que Heidegger desenvolveu em *Ser e Tempo* seja por vezes designado como hermenêutica fenomenológica. Esta designação é mais do que uma subdivisão da área que Husserl tinha em mente: pelo contrário, antes indica dois tipos de fenomenologia muito diferentes. [...] Esta diferença concentra-se na própria palavra hermenêutica. Husserl nunca a usou relativamente à sua obra, enquanto que Heidegger afirmou em *Ser e Tempo* que a autêntica dimensão de um método fenomenológico o torna hermenêutico; o seu projeto em *Ser e Tempo* era o de uma ‘hermenêutica do *Dasein* [ser-aí]’. A escolha feita por Heidegger do termo hermenêutica – uma palavra carregada de associações, desde as suas raízes gregas até o seu uso moderno em filologia e teologia – sugere um desvio anticientífico fortemente contrastante com Husserl” (PALMER, 1969, p. 130-131). Se na concepção husserliana a hermenêutica enquanto instrumento da filosofia deveria se dar como “ciência de rigor”, para Heidegger, a hermenêutica, a partir de uma ontologia fundamental, não poderia se submeter ao campo teórico-científico de uma ontologia regional (ciência da consciência pura), uma vez que esta já corresponderia por sua vez a uma determinada posição ontológica cega no interior de um projeto de mundo (o eixo da subjetividade moderna). O método fenomenológico heideggeriano, assinala Palmer, “[...] define a essência da hermenêutica como o poder ontológico de compreender e interpretar, o poder que torna possível a revelação do ser das coisas e em última instância das potencialidades do *Dasein* [ser-aí].” (PALMER, 1969, p. 135). Do mesmo modo afirma Lawrence Schmidt, “A hermenêutica é o entender interpretativo das estruturas, dos existenciários, dos modos-de-ser do ser-aí.” (SCHMIDT, 2010, p. 63, tradução nossa). Assim, a hermenêutica heideggeriana, assinala um sentido mais originário do próprio termo, aquele que aponta para Ἑρμηνεία/ἑρμηνεύω referindo-se a divindade Ἑρμῆς cuja ponte a ser pensada já não é mais a comunicação entre homens e deuses, mas entre o homem e o ser.

É deste modo que a pergunta do ser possui em seu empenho hermenêutico um movimento circular básico: Toda pergunta à procura de algo se refere de antemão e é também guiada por aquilo que é procurado, isto é, há algo que se antecipa na “visão” do que é perguntado devido ao modo pelo qual o interrogado coloca o questionado. De modo mais simples, a maneira como se faz uma pergunta revela as determinações mais fundamentais tanto da resposta quanto da posição inicial daquele que a coloca. Com isso, o ente que coloca a pergunta é ele mesmo parte da resposta, uma vez que o seu modo de perguntar traz à tona a estrutura do entender, da interpretação e do discurso. Para Heidegger, toda interpretação de alguma coisa nunca é neutra, ela é interpretação daquilo que já foi aberto no entender; entendemos previamente algo e só então o articulamos na interpretação e o transformamos em discurso, isto é, “interpretamos sempre através do que já entendemos” (RIBEIRO, 2020, p. 17). Mas aqui, “entender” não significa o mesmo que “entender conceitualmente”, aquilo que o ente humano previamente entende está ao nível pré-teórico, é um entender que sobrevém do modo como as coisas se apresentam para nós enquanto fenômeno, da relação prática e imediata que o ente humano tem com os demais entes e com o mundo factual que é o seu: é deste modo que também entendemos previamente o que significa “ser”. Se declaramos “O *Saint-Georges majeur au crépuscule* de Monet é belo”, “as luzes do arrebol são vívidas”, “a tela foi pintada em Veneza” e que “a obra original será exposta em Tóquio”, demonstramos logo de início um entendimento de algo do gênero do “é”, do “são”, do “foi”, do “será”, isto é, do ser em geral, embora o ser ele mesmo não o concebemos de maneira objetiva. Para Heidegger o ente humano é o ente determinado em seu *modo-de-ser* (*Seinsweise*) pelo que chamamos de prévio entendimento-de-ser [*Seinsverständnis*]. “Não sabemos o que ‘ser’ significa. Mas já quando perguntamos ‘que é ser?’ nos mantemos em um entendimento do ‘é’, embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa.” (2014b, p. 41). O entendimento-de-ser é pré-ontológico:

A compreensão do ser [*Seinsverständnis*] (λόγος em um sentido bem amplo), que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado (λόγος no sentido mais estrito – conceito ‘ontológico’). A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou mesmo ontológica em sentido amplo. (HEIDEGGER, 2008b, p. 144)

Uma compreensão de ser, ou melhor, o entendimento-de-ser (*Seinsverständnis*) que o ente humano possui não pode ser apartado da pergunta pelo sentido do ser, pelo contrário, é ele

o ponto de partida e o ponto de chegada na pergunta pelo ser de modo que a pergunta ela mesma apresenta em sua estrutura a característica de uma circularidade hermenêutica: queremos saber o que ser significa – pergunta-se ao ente humano o sentido do ser – no entanto, partir-se-á deste ente *em seu ser* e sobre tal fundamento alcançar-se-á o sentido do ser à luz de uma ontologia fundamental. Assim, para alcançar o que ser significa, é necessário dirigir nosso olhar para o local onde o ser se dá: no ente humano, de maneira que “fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (HEIDEGGER, 2014b, p. 47) Heidegger reserva para o ente humano o termo “ser-aí” (*Dasein*), “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar” (2014b, p. 47). É neste sentido que o pensamento heideggeriano assume o modo de uma analítica existenciária do ser-aí (*existenziale Analytik des Daseins*), isto é, uma visada fenomenológica das modalidades de ser do ser-aí, este ente que é o lugar (o “aí”) da emergência do sentido do ser, e, para o qual está em jogo o seu próprio ser.¹⁰ É somente a partir de uma tal analítica que, segundo Heidegger, se pode realizar o salto para o sentido do ser em geral.¹¹ Assim *Ser e Tempo* “na tematização heideggeriana não se trata, portanto, apenas do homem como ente específico, mas muito mais primordialmente do ser e, então, somente do homem à medida que ele traz o ser à fala.” (SCHNEIDER, 2005, p. 19)

A expressão “ser-aí” assinala o ente humano em sua manifestação fenomenológica¹². Mas ser-aí não é um mero sinônimo de homem, “o termo ser-aí não é equivalente ao termo ‘sujeito’.” (HEIDEGGER, 2009, p. 140). Jamais podemos afirmar, ainda que para o bem da didática, que ser-aí é exatamente um sinônimo de sujeito na filosofia heideggeriana. Sujeito, aquele que está naturalmente inserido na relação sujeito-objeto, vem de *sub-jectum* (*sub* + *iacere*), a transliteração latina do grego ὑποκείμενον (substrato). Tanto *subjectum* quanto

¹⁰ Em *Ser e Tempo*, em referência ao ser-aí, nos deparamos com duas dimensões que podem ser analisadas pelo olhar fenomenológico: Trata-se do campo *Existenzial* e do campo *Existenziell*. Respectivamente, o primeiro se refere se refere à dimensão das estruturas ontológicas: “[...] remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da presença [ser-aí].” (SCHUBACK, 2015 p. 562). O segundo, se refere à dimensão das consolidações ônticas: “[...] a delimitação fatural do exercício de existir que sempre se propaga numa pluralidade de singularidades, situações, épocas, condições, ordens, etc.” (Ibid., p. 563). Na presente dissertação adotamos a tradução de Fausto Castilho que orienta traduzir *Existenzial* por “Existenciário” e *Existenziell* por “Existencial”.

¹¹ O programa heideggeriano em *Ser e Tempo*, conforme retrata Alain Boutot, consiste em “discernir o ser ou o sentido do ser partindo da análise preliminar do fenômeno da compreensão do ser [*Seinsverständnis*].” (1991, p. 49) de modo que também comenta Mulhall, “a analítica existenciária revelará que as estruturas constitutivas do ser do ser-aí são modos da temporalidade; e uma vez que o ser-aí é a pré-condição ôntica-ontológica para qualquer entendimento do ser, o tempo deve ser o horizonte para entender o sentido do ser.” (1996, p. 27, tradução nossa)

¹² Em *Ser e Tempo*, Heidegger reserva o termo entes “do-interior-do-mundo” (*innerweltlich*) para os entes não-humanos, não conforme ao modo do ser-aí. Algumas traduções ainda sugerem termos como “intramundano” e “pertencente a um mundo” para *innerweltlich*.

ὕποκειμενον indicam um algo subjacente ou um sujeito de predicação, isto é, uma substância (quididade). Ser-aí evoca muito mais o processo de constituição ontológica do ente humano em seus modos-de-ser do que a visão substancialista que perscruta o homem como um ente dotado de propriedades fixas que determinam uma natureza humana. A noção de ser-aí colhe o homem em sua *indeterminação e incompletude* iniciais. Por outras palavras, não podemos dizer *o que* o homem essencialmente é, mas *como* ele essencialmente é. É neste sentido que em *Ser e Tempo*, lê-se:

A “essência” do Dasein [ser-aí] reside em sua existência [Existenz]. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “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” [ser-aí] com que designamos esse ente não exprime o seu que, como é o caso da mesa, casa, árvore, mas o ser. (HEIDEGGER, 2014b, p. 139-141)

Muito diferentemente da tradição metafísica ocidental, o ser-aí heideggeriano assinala o ente humano em suas modalidades e não em sua quididade, isto é, a noção de ser-aí capta o homem a partir da sua indeterminação e incompletude ontológica. Para Heidegger, o homem não é um ente ao qual se atribui propriedades, isto é, determinações essenciais que dizem deste ente aquilo que ele é. O ser-aí está entregue à dinâmica existencial e existenciária da qual podemos observar apenas a constituição dos seus modos-de-ser, seus existenciários. No termo ser-aí, o étimo “ser” (-*sein*) indica, segundo Heidegger, que “*a ‘essência’ do Dasein [ser-aí] reside em sua existência [Existenz]*” (2014b, p. 139-141).¹³ Aqui, o termo *Existenz* se refere à combinação latina da preposição *ek* (para fora) e do verbo *sistere* (condição de estar de pé) formando *ek-sistere*. Com isso Heidegger quer dizer que o ente humano tem como modalidade este ser-para-fora que indica que o homem já está sempre para além de si, não sendo um ente fechado em si mesmo. A existência é uma modalidade do ser-aí e de nenhum outro ente.¹⁴ No

¹³ Ao dizer que a essência é a existência, Heidegger visualiza um fim para a velha querela metafísica da precedência ontológica, se o primado do que chamamos de realidade é a essência (como em Platão) ou a existência (como em Sartre). Mais tarde, após o período da virada, Heidegger irá diferenciar com maior nitidez o par *essentia* e *existentia* do par “essência” (*Wesen*) e “existência” (*Existenz*) para se referir às determinações metafísicas do ser. A *essentia* define o ente enquanto ente e a *existentia* define o ser do ente. Sobre esse assunto conferir os itens 2.2 e 2.3 do capítulo 2 da presente dissertação.

¹⁴ *Existência* é exclusivamente uma modalidade do ente ser-aí. Os entes do-interior-do-mundo têm o modo-de-ser da subsistência. Assim todo ente é, mas só o ser-aí existe. Nos diz Heidegger na tardia *Introdução* (1949), realizada para a prelação *Que é metafísica?* (1929): “O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: ‘somente o homem existe’ não significa de modo algum que apenas o homem seria um ente realmente efetivo e que todos os entes restantes seriam irreais e somente uma aparência ou uma representação do homem. A frase ‘o homem existe’ significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sis-tência que se encontra aberta no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial

entanto, este movimento que remete à um “lá fora” é o movimento que sai de si mesmo para um “aí” (*Da-*), e, por isso “ser-aí”. O “aí”, por sua vez, indica a própria abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí para o mundo que o circunda.¹⁵ O “aí” “[...] o *Da* do *Dasein* é simplesmente a localidade pela qual o ser irrompe.” (TOLEDO, 2012, p. 10), não somente o próprio ser do ser-aí, mas o ser dos demais entes e o ser em geral. “Em *Ser e Tempo*, o ‘aí’ significa uma dimensão de exterioridade [...]” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 63). Tal posição alcança os moldes de uma intencionalidade husserliana, porém “concreta”, onde o mundo só vem a ser mundo para o homem na mesma medida em que o homem somente é homem em um mundo.¹⁶ É por isso que Heidegger também nos diz que ““ser-aí significa ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]” (2009, p. 325).

Nestas configurações, o homem enquanto ser-aí não mais é representado como *animal rationale*¹⁷ ou criatura à imagem e semelhança de um ser divino, eterno e infinito. As determinações antropológicas da tradição metafísica, sejam aquelas originadas da vertente

[*Existenziell*] do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado.” (2008b, p. 387)

¹⁵ Segundo Heidegger “abrir” (*Erschließen*) e “abertura”, ou ainda “ser aberto” (*Erschlossenheit*) terminologicamente significa “deixar aberto” (*Aufgeschlossenheit*) e “ser do que é aberto” (*Erschlossen*). (2014b, p. 229). A abertura é uma estrutura ontológica-existencial que, através de certas modalidades, possibilita a copertença entre ser-aí e mundo de modo que a abertura “[...] é o modo-de-ser-fundamental [*Grundart*] do *Dasein* [ser-aí], de conformidade com o qual, o *Dasein* [ser-aí] é o seu ‘aí’. A abertura é constituída pelo encontrar-se [*Befindlichkeit*], pelo entender [*Verstehen*] e pelo discurso [*Rede*].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 611). A abertura “é o nível prático que precede e acompanha toda a reflexão filosófica. A *Erschlossenheit* passa a ter um sentido, em Heidegger, de ser, ao mesmo tempo, uma correção do lugar em que se fazia a discussão da verdade, que era o lugar da consciência, e uma introdução da discussão da verdade ao nível do próprio modo de ser do *Dasein*, portanto, do modo de ser prático do *Dasein*. Com esse modo de ser prático do *Dasein*, que se dá nessa revelação, o conceito de verdade passa a ter uma característica que, de um lado, se afasta da ideia de verdade como propriedade das proposições verdadeiras ou falsas e, de outro lado, da ideia de verdade como qualidade de um sujeito, como elemento transcendental sustentado pela subjetividade para fundamentar a verdade. Heidegger, portanto, se afasta dessas duas dimensões, não simplesmente para criticá-las pejorativamente, mas fundamentalmente para encontrá-lhes um fundamento mais radical. Portanto, o conceito de *Erschlossenheit*, que substitui o conceito de intencionalidade e de consciência, é decisivo.” (STEIN, 1993, p. 20). Sobre a verdade em Heidegger, tanto em *Ser e Tempo* (§44) quanto a partir da virada (*Kehre*), conferir o item 2.1 do capítulo 2 dessa mesma dissertação.

¹⁶ O movimento de existência e abertura em certa medida é um tema que nos remete à “intencionalidade da consciência” de Husserl (HUSSERL, 2006, p. 189-190). No entanto, o que Heidegger aponta parece se tratar, não da relação consciência-mundo (virando-se para um *idealismo transcendental*), mas sim da relação ser (*-sein*) e “aí” (*Da*) do ser-aí (*Dasein*) como uma “intencionalidade factual”, do tipo que não suspende o “mundo natural” pela *ἐποχή*, mas sim, mergulha em sua manifestação fenomenológica, de modo que “ir às coisas mesmas” (*Zu den Sachen Selbst*) indica pensar o modo como um ente se deixa mostrar e vir à luz na vivência do ente humano. “Trata-se de passar por uma experiência fundamental da coisa mesma. Se tomarmos como ponto de partida a consciência, é impossível passar por essa experiência. Para tal experiência, precisamos de uma outra região que a da consciência. Essa outra região é denominada ser-aí” (HEIDEGGER, 2012b, p. 71-72, tradução nossa). Em suma, o que Heidegger entende por “existência-abertura” aponta para a copertença homem e mundo que faz do ente humano essencialmente ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Aponta Heidegger: “na medida em que o ser-aí existe, ele está junto ao ente desvelado que ele mesmo não é, como quer que possa fazer uso desse desvelamento. Ou seja: o ser-aí nunca passa primeiramente, no decurso de sua existência, de uma imanência para um outro ente. O ser-aí nunca é de um modo tal que, em certa medida, viva no interior de uma cápsula; ele nunca é apenas sujeito no mal sentido.” (2009, p. 128).

¹⁷ Ο ζῷον λόγον ἔχον de Aristóteles (I 2, 1253 a 9-10)

grega ou da vertente cristã, “são rechaças, porque invariavelmente esqueceram a pergunta pelo ser do homem para além das suas determinações como ente.” (SCHNEIDER, 2005, p. 17). O olhar de Heidegger insistentemente nunca perde de vista o ser como questão, e, inicialmente, no caso do ser-aí, o ser deste ente específico, o único que é via de acesso ao ser. Assim, o interesse primário acerca do ser do ser-aí reside na primazia que tal ente possui frente à pergunta do ser. Heidegger descreve três precedências fundamentais do ser-aí que fazem da ontologia fundamental uma necessária, porém provisória, passagem sobre a analítica existenciária do ser-aí: “A primeira precedência é ôntica: esse ente é determinado em seu ser pela existência [*Existenz*]. A segunda é ontológica: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein* [ser-aí]” (HEIDEGGER, 2014b, p. 63). Por outras palavras, é por que, finita e temporalmente, o ser-aí se distingue de todos os outros entes e, desde já, caminha no interior de um entendimento-de-ser em geral, que ele pode dar luz à pergunta e resposta pelo ser. “Por isso, tem ele [o ser-aí] uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* [ser-aí] se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 63).

Em meio à analítica existenciária do ser-aí, outro traço essencial deste ente é que a sua inicial indeterminação e incompletude ontológica não são meros espectros metafísicos do reino do *a priori*, mas antes, são uma indeterminação e uma incompletude factuais, isto é, que atuam à medida que o ser-aí existe realizando a si mesmo enquanto projeto finito e temporal. Mas como isto acontece? O ser-aí sempre realiza a si mesmo a partir de um de seus modos possíveis de ser. Porém, o ser-aí não é somente o ente que encontra as suas determinações de ser por meio de certa relação com os seus modos-de-ser¹⁸, existindo, o ser-aí desde o princípio se relaciona com o seu próprio ser e com a ocorrência de que está sendo, e que pode ser ou não ser de um certo modo, mesmo que para ele isto não sobrevenha abertamente como uma questão teórica e reflexiva. O ser-aí sempre é um “*ter-de-ser* [*Zu-sein*].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 139): O ser-aí não pode abrir mão de realizar a sua existência com base em uma das possibilidades de relação com o seu próprio ser, já sendo, ele tem de ser.¹⁹ “Eu não decido se faço ou não faço escolhas. Eu sou ‘condenado’ a fazê-las.” (LOPARIC, 2004a, p. 66). Assim, o ser-aí é, não

¹⁸ “Como acontece no conceito husserliano de eu como síntese incessante de vivências intencionais, uma tal relação ainda poderia ser pensada a partir de uma subjetividade, que tem como função unificar tais modos de ser e reuni-los em uma espécie de fluxo de consciência.” (CASANOVA, 2015, p. 90)

¹⁹ O *ter-de-ser* “trata-se de uma urgência (*not*) que incide sobre nós como o peso de um enigma, sem razão suficiente. O nosso *ter-que-ser* não obedece ao princípio de fundamento. [...] somos lançados no mundo com essa carga, sem explicação possível.” (LOPARIC, 2004a, p. 61)

unicamente modos-de-ser atuais, mas modos-de-ser possíveis, de maneira que ser-aí também insinua a modalidade do poder-ser (*Seinkönnen*). O ser-aí “o ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação à sua possibilidade mais-própria” pois “o *Dasein* [ser-aí] é, cada vez, sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2014b, p. 141). O ser-aí, aquele ente que inicialmente em seu ser é indeterminado, somente realiza a si mesmo a partir de possibilidades múltiplas de ser. No entanto, é preciso articular uma questão: Como se dá concretamente tal multiplicidade de possibilidades? Existe um puro poder-ser do ser-aí? Como o ser-aí se extravia de sua indeterminação e incompletude inicial?

O ser-aí não acontece no âmbito de possibilidades puras, ou seja, o ente existente não se realiza a partir de uma ação de autoconhecimento com o qual pode escolher em campo teórico uma possibilidade de existência específica. A própria condição de “escolha” já nos indica previamente que é inviável lidar com um puro poder-ser, uma vez que a escolha, antes mesmo da decisão, já está também inserida na mesma esfera de possibilidades do ser-aí. Uma vez que o ser-aí também é essencialmente seu poder-ser, e que este poder-ser não é puro em sentido lógico, precisamos pensar em qual campo se situa as suas possibilidades existenciárias: Para Heidegger o ser-aí, inicialmente e na maioria das vezes, realiza a sua existência como poder-ser a partir de possibilidades que lhe são abertas pelo mundo, “o mundo no qual a existência é efetiva, é, porém, um determinado mundo.” (PÖGGELER, 2001, p. 56). Trata-se do mundo, não como “ente ou receptáculo de objetos” (NUNES, 2002, p. 15), mas do mundo factual como horizonte significante. É neste sentido que, segundo Heidegger, “ser-aí significa ser-no-mundo” (2009, p. 325).²⁰ Elucida Marco Antonio Casanova sobre a relação ser-aí, poder-ser e mundo:

²⁰ *In-der-Welt-sein*, traduzido ao pé da letra é “ser-em-o-mundo”, de modo que se faz necessário entender em dois momentos o que quer dizer “ser-em” e “mundo”: 1. Heidegger estabelece uma diferenciação entre o ser-em (*In-sein*) – que está presente no termo ser-em-o-mundo – e o ser-dentro (*Sein-in*); “Com esse termo [ser-dentro] é designado o modo-de-ser de um ente que está ‘em’ um outro ente, como a água ‘no’ copo, a roupa ‘no’ armário. [...] O ser-em significa, ao contrário, uma constituição-do-ser do *Dasein* [ser-aí] e é um *existenciário* [*Existenzial*]” (HEIDEGGER, 2014b, p. 171-173). Por outras palavras: enquanto o ser-dentro indica uma consolidação ôntica de entes do-interior-do-mundo, o ser-em aponta para uma estrutura ontológica do ser-aí, ou seja, o fato de que o ser-aí é constitutivamente aberto ao ser, onde só assim pode entender algo como “mundo”, afirma Pöggeler: “Ser-no-mundo não significa: ocorrer no denominado ‘mundo’, no todo do ente, como igualmente outras coisas. O ser-em no ser-no-mundo significa, pelo contrário, ‘habitar em’, ‘ser familiar com’.” (2001, p. 51-52). 2. Ao perguntarmos, por sua vez, o que “mundo” significa, isto é, a estrutura ontológica do fenômeno mundo, queremos saber do mundo em sua mundidade (*Weltlichkeit*), de modo que o mundo nos vem como “[...] o todo da constituição ontológica. Ele não é apenas o todo da natureza, da convivência histórica, do próprio ser-si-mesmo e das coisas de uso. Ao contrário, ele é a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira uma no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 328). Mundo é o todo da significatividade. “O termo ‘mundo’ em Heidegger não significa o meio ambiente, objetivamente considerado, o universo tal como aparece aos olhos de um cientista. Está mais próximo daquilo a que poderíamos chamar o nosso mundo pessoal [mundo-ambiente]. O mundo não é a totalidade de todos os seres mas a totalidade em que o ser humano está mergulhado; o ser humano encontra-se rodeado pela manifestação dessa totalidade. Ela revela-se-lhe através de uma compreensão sempre englobante, anterior a qualquer captação. Conceber o mundo separado da pessoa é totalmente contrário à concepção de Heidegger, pois pressupõem a separação sujeito-objeto que aparece

O ser-aí é essencialmente um existente. Enquanto um existente, ele se constitui originariamente a partir de um movimento *ek-stático*. Esse movimento *ek-stático* confunde-se com um comportamento que Heidegger denomina em *Ser e Tempo* como descerrador. Na medida mesmo em que *ek-siste*, o ser-aí des-cerra (*er-schliesst*) o horizonte total, a partir do qual os entes se manifestam: na medida em que *ek-siste*, o ser-aí libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade. Assim, o que temos aqui pode ser descrito da seguinte forma: 1) o ser-aí existe; 2) a existência traz consigo um movimento de descerramento e liberação do mundo como campo de manifestação dos entes; 3) o surgimento mesmo desse horizonte torna possível a manifestação dos entes que, em seguida, vêm ao encontro do ser-aí e requisitam dele um modo de comportar-se em relação a eles; 4) o ser-aí assume, então, um determinado modo de comportamento e, assumindo um tal comportamento, se determina como o que é. (2019, p. 91-92)

O poder-ser do ser-aí se dá não a partir de possibilidades puras, mas sim se articula através de possibilidades existenciárias específicas se entrelaçando com o seu mundo factual. Noutras palavras, as possibilidades do ser-aí são possibilidades que, de início e também na maioria dos casos, são determinadas pelas configurações de mundo nas quais o ser-aí está lançado, isto é, dejectado.²¹ Isto assim ocorre, porque mesmo antes de ser capaz de lidar teoricamente com o mundo, isto é, de concebê-lo como questão, o ser-aí se encontra sempre no campo prático do mundo, isto quer dizer, há uma imediatidade entre o ser-aí e mundo. Qualquer posição teórica sobre o mundo é sempre posterior a experiência de mundo, pois o campo teórico pressupõe em sua análise um necessário afastamento do seu objeto. O que acontece inicialmente com o ser-aí como ser-no-mundo é que o ente humano desde o seu nascimento lida primariamente de modo prático, e não teórico, com mundo como horizonte significativa. O que Heidegger busca alcançar em sua analítica do ser-aí é esta esfera não teórica, colhendo a vida pela experiência factual da vida ela mesma.²² Na concepção heideggeriana, é no cotidiano, e

no interior do contexto relacional a que chamamos mundo. O mundo é anterior a qualquer separação da pessoa e do mundo num sentido objetivo. É anterior a qualquer 'objetividade', a qualquer conceitualização: é também anterior à subjetividade, dado que tanto a objetividade como a subjetividade são concebidas dentro do esquema sujeito-objeto." (PALMER, 1969, p. 136-137).

²¹ A condição do ser-aí como ser-no-mundo remete diretamente ao tema do estar-lançado: a dejectão (*Geworfenheit*). Dejectão significa que o ser-aí é necessariamente lançado no seu "aí", ou, de modo explícito, que o ser-aí, sendo, se insere em uma variedade de conjuntos: a história, o ôntico que o cerca, o relacional e o fatural. O conceito de dejectão está ligado ao conceito de factualidade (*Faktizität*): uma determinação-de-ser que aponta para o modo como o ser-aí é lançado em um mundo cuja as decisões do passado o precedem de modo sólido.

²² "Prático" aqui, porém, não deve ser confundido como um agir sem compreensão. Sobre o comportamento "Prático" diante do comportamento "teórico" declara Heidegger em *Ser e Tempo*: "O comportamento 'prático' não é 'ateórico', no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá *se age*, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem *sua* visão. O comportamento teórico é um puro olhar-para que não vê-ao-redor. E, apesar de olhar não vendo-ao-redor, ele não é, contudo, desprovido de regras, pois seu cânon se forma no *método*." (2014b, p. 214-215). O comportamento prático do ser-

sobretudo nele, que o ser-aí humano realiza o seu poder-ser em vista de um horizonte com o qual ele se relaciona de modo frequentemente prático sem que necessite de assumir incessantemente uma postura teórica. Mas como isso se dá? Este mundo que clama pela postura prática do ser-aí diante dos demais entes possui uma estrutura de significação, isto é, há uma trama semântica que está à altura da multiplicidade de coisas e estados de coisas da existência humana e que, na maioria das vezes, orienta o comportamento do ser-aí. O poder-ser do ser-aí está intimamente vinculado ao que Heidegger nomeia como facticidade (*Faktizität*), uma determinidade-de-ser do próprio ser-aí que significa a maneira como o ser-aí é de um determinando modo e não de outro, e isto, devido aos horizontes de sentido e significado já abertos por um longo processo histórico. Poder-ser e facticidade são elementos que se entrelaçam, nos diz Heidegger, “o *Dasein* [ser-aí], conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do ‘mundo’.” (2014b, p. 69-71). É a mútua relação entre o ser-aí e mundo que determina concomitantemente o ser-aí como o ente que ele é de modo que as decisões do passado que construíram uma configuração específica de mundo emergem em todo o seu peso.

1.2. A MUNDIDADE DO MUNDO

Tendo como modo-de-ser a dejectão (*Geworfenheit*), o estar-lançado em um mundo factual específico, o ser-aí se insere em determinadas possibilidades de comportamento que são orientadas segundo uma trama semântica que recebe do mundo com o qual está familiarizado desde o seu nascimento, o mundo-ambiente (*Umwelt*). Essa trama semântica que orienta o ser-aí se dá a partir da lida prática que este ente humano tem em seu cotidiano e com os demais entes que o circundam, isto é, as relações do ser-aí com o seu mundo são determinadas por campos significativos dos quais tanto o ser-aí participa de sua consolidação quanto por ela é abrangido. Contudo, o ser-aí não escolhe arbitrariamente como constrói tais campos ou como neles se insere aprioristicamente, campos significativos são campos longamente sedimentados no decorrer de um processo histórico, eles abrem certos horizontes ao mesmo passo que ocultam outros. E, portanto, são dos campos significativos que emergem orientações para o estabelecimento de comportamentos do ser-aí no mundo-ambiente de modo que o mundo mesmo lhe sobrevenha positivamente como algo prático e habitual em sua lida cotidiana.

aí aponta o ente humano essencialmente como ser-no-mundo de modo que inverte o *cogito* cartesiano: “Ao ‘penso, logo sou’, substitui-se o ‘sou no mundo, logo penso’.” (NUNES, 2002, p. 37)

Segundo Heidegger, “Porque pertence essencialmente ao *Dasein* [ser-aí] o ser-no-mundo, seu ser em relação ao mundo é essencialmente *ocupação* [*Besorgen*]” (2014b, p. 181). Há uma *série de entes*²³ dentro do mundo que se apresentam para o ser-aí humano dentro da ótica da ocupação, estes entes aparecem como instrumento (*Zeug*) cuja estrutura essencial é o campo remissivo do “para algo” (*Um-zu*).²⁴ Heidegger afirma que um ente com o qual frequentemente lidamos nunca aparece como coisa (*res*) teórica diante de um sujeito cognoscente que representa as propriedades deste determinado ente separando-o do mundo para somente assim conhecê-lo e então agir sobre ele. O instrumento vem de encontro ao ser-aí como parte do mundo-ambiente no interior de uma rede de remissões de uma trama semântica. Por outras palavras, o ente que sobrevém como instrumento, nunca emerge solitário em seu campo de utilizabilidade (*Zuhandenheit*), este seu ser-em-si, ele acontece junto de uma remissão (*Verweisung*) a uma série de outros entes que compartilham com ele um certo campo de uso. Por exemplo, um livro é um ente que nos remete de imediato à uma miríade de outras coisas: ao papel, ao texto, à escrivantina, à luminária, à estante, ao cômodo do escritório no qual se encontra a estante, etc.²⁵ Uma tal de rede de remissões é tão consistente e complexa que Heidegger menciona a existência de uma totalidade-instrumental (*Zeugganzeheit*) com a qual o ser-aí pode estar familiarizado:

O giz serve para escrever sobre o quadro-negro, o apagador, para apagar o que foi escrito. Essas coisas não subsistem por si lado a lado junto com várias

²³ Heidegger nos descreve ao longo de *Ser e Tempo* uma série específica de entes: 1. O ente humano que é no modo-de-ser do ser-aí (*Dasein*), do qual já falamos; 2. O ente que possui o modo-de-ser do subsistente (*Vorhanden*), também traduzido como “ser-simplesmente-dado” (*Vorhandensein / Vorhandenheit*); 3. O ente que tem o modo-de-ser do utilizável (*Zuhanden*), também traduzido como ser-à-mão, ou manual, que expressa sua determinação na utilizabilidade/Manualidade (*Zuhandenheit*). Acerca dos entes subsistentes e entes utilizáveis, que tanto nos interessa nessa passagem para compreender o jogo heideggeriano entre ser-aí e mundo, comenta Michael Inwood: “Heidegger frequentemente usa *Vorhandensein, -heit*, especialmente quando discute as visões de outros, no sentido da ‘existência’ de algo. Ele a utiliza, no entanto, com mais frequência para um modo de ser particular, para coisas que encontramos, repousando de maneira neutra em si mesmas. Tipicamente, o que é *vorhanden* é um ente natural e não um artefato. Mas artefatos podem ser considerados simplesmente com *vorhanden*, sobretudo quando se quebram e ficam fora de uso, e entes naturais não podem ser *vorhanden*, quando deles fazemos uso.” (INWOOD, 2002, p. 113)

²⁴ Esclarece Michael Inwood: “*Zuhandenheit* é anterior a *Vorhandensein*: aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras. Quando vemos um *Zeug*, não o vemos primeiramente apenas como *vorhanden* e depois os interpretamos como, por exemplo, um livro para ler. Até mesmo numa língua desconhecida, nós o vemos como um livro em uma língua desconhecida, não apenas como um papel marcado com tinta preta.” (INWOOD, 2002. P. 113-114)

²⁵ “No instante mesmo em que um ente se mostra em seu ser e em sua significação própria, ele aparece diretamente articulado com uma miríade de outros entes aí correlacionados. Isso implica dizer, ao mesmo tempo, que a estrutura referencial responsável pela determinação do ser dos entes em geral na cotidianidade mediana jamais se reduz à fixação de uma única referência, mas antes traz consigo incessantemente um conjunto complexo de referências. [...] Nunca acompanho, em outras palavras, apenas uma única referencialidade em meio ao desempenho de uma tal atividade, mas sempre me deixo guiar circunvisivamente por entre uma totalidade referencial complexa.” (CASANOVA, 2006, p. 105-106)

outras apenas sob o ponto de vista espacial, mas estão em um contexto de serventia para... No meio desse contexto, elas travam entre si relações específicas. Para as coisas, por sua vez, esse contexto é algo anterior que já subjaz fundamentalmente a elas. (HEIDEGGER, 2009, p. 79)

A remissão indica que um ente enquanto utilizável sempre remete a algo na totalidade-instrumental. Ele se dá em uma relação de “com... junto...” (*mit.. bei...*), isto é, segundo Heidegger, o caráter ontológico do instrumento é a conjunção (*Bewandtnis*). De modo explícito, aquilo que um ente com o caráter de instrumento é, se determina por aquilo que ele significa dentro de uma rede de referências, por exemplo, um livro somente é o que é, não porque possui como *essentia* a livreidade, o livro carrega o sentido que ele possui porque ocupa um lugar muito específico dentro de uma tal rede de referências com a qual ele se conjunta. Conjunção sempre indica um “com... junto...” que possui o caráter do para-quê (*Wo-zu*), como aponta o clássico exemplo heideggeriano do martelo (2014b, p. 251): o para-quê de um martelo se encontra no martelar, assim como o martelar em si mesmo encontra seu para-quê no pregar e o pregar o seu para-quê em fixar uma tábua em outra e assim por diante em uma rede de remissões que constituem uma conjunção. “A conjuntura é o ser dos entes intramundanos” (CASANOVA, 2006, p. 38). Segundo Heidegger, podemos, além disso, falar em uma totalidade-da-conjunção (*Bewandtnisganzheit*), algo que delimita previamente na qual determinada conjunção um ente utilizável se insere:

Uma totalidade de relações conjunturais perpassa e domina a multiplicidade das coisas que aqui subsistem por si, bem como o modo aparentemente óbvio com que todas essas coisas subsistem aqui por si – um modo a que inicialmente não damos absolutamente atenção expressa. [...] Um contexto conjuntural não consiste no fato de uma coisa determinar-se incessantemente por meio de outro, mas no fato de tudo sempre estar respectivamente relacionado ao todo, mostrando uma referência a ele e devendo o seu si “mesmo” a essa referencialidade. [...] Assim falamos de uma manifestação do ente em seus contextos. Portanto, o nosso ser junto a... é em primeira linha um ser junto a uma multiplicidade de entes perpassada e dominada por uma determinada totalidade conjuntural. (HEIDEGGER, 2009, p. 80-81)

A totalidade-da-conjunção não é a mera soma das conjunções e sua extensa rede de remissões, ela nos indica a estrutura da própria trama semântica do mundo ao revelar como remissão um último para-quê, o qual não se trata mais de um ente do-interior-do-mundo: “[...] com o utilizável [*Zuhandenen*] que, por isso, denominamos martelo, tem a conjunção, no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este ‘a fim de’ abrigar o *Dasein* [ser-af], isto é, em possibilidade de seu ser.” (HEIDEGGER, 2014b,

p. 251). A totalidade-da-conjunção assinala o ser do ser-aí como o destino final das conjunções, aquele campo onde já não há nenhuma conjunção, mas sim, o local onde repousam todas as remissões. Com isso, a função de algo somente se apresenta como função para um ser-aí, de modo que afirma Heidegger: “o ‘para-quê’ primário é em-vista-de [*Worum-willen*]. Mas o ‘em-vista-de’ concerne sempre ao ser do *Dasein* [ser-aí], para o qual, em seu ser, está essencialmente *em jogo* esse ser ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 253). Assim, os “em-vista-de”, ou ainda “mobilizadores estruturais” (CASANOVA, 2015, p. 139), remetem sempre ao modo-de-ser do ser-aí. Por exemplo, a caneta é um instrumento feito em-vista-da escrita, mas é primariamente em-vista-de um ser-aí humano que detém uma mão com dedos, preensibilidade e coordenação motora refinada; uma poltrona de descanso, é um instrumento em-vista-de da comodidade e do conforto, no entanto, é primariamente em-vista-de do ser-aí humano que possui, em média, um formato de corpo específico.

O mundo em sua mundidade (*Weltlichkeit*), quer dizer, em sua estrutura ontológica, tem sua remissão derradeira no ser-aí à medida que o ser-aí somente realiza o seu poder-ser através de possibilidades factuais que lhe são abertas pelo mundo. Assim como a totalidade-da-conjunção revela em cada instrumento um em-vista-do ser-aí, ela igualmente aponta para um campo de significações do qual o ser-aí não pode se evadir: *Verbi gratia*, no exercício de minhas habilidades, poderia construir por mim mesmo um livro ou uma cadeira, entretanto, seria incapaz de fazer um destes entes sem recorrer ao modo como em geral são feitos livros e cadeiras e ao significado que nos é familiar do que é considerado livro e do que é considerado cadeira. O que se encontra em jogo no discurso heideggeriano é o fato de que o mundo factual se dá como uma multiplicidade de remissões com o caráter do signi-ficar (*be-deuten*) que em sua totalidade aponta na estrutura formal da mundidade, algo anterior mesmo à linguagem: a significatividade (*Bedeutsamkeit*).²⁶ E, é com a significatividade que o ser-aí deve estar afinado para que um determinado ente apareça como aquilo que ele é. Se em um exemplo anterior deste mesmo capítulo afirmamos que um livro é o que é porque ocupa um lugar muito específico dentro de uma rede de referências com a qual ele se conjuga, isso só se dá porque o ser-aí está familiarizado com o ser do ente livro, isto é, com seu significado, e não somente o seu

²⁶ Em *Ser e Tempo*, o caráter da relação que uma remissão sempre possui no ato de remeter é o do “signi-ficar” (*be-deuten*) de modo que o todo-relacional é a significatividade. Nos diz Heidegger no § 18: “O em-vista-de-quê [*Worum-willen*] significa um para-algo [*Um-zu*], este significa um para-isto [*Dazu*], este significa um junto-a [*Wobei*] do deixar-que-se-conjunte [*Bewendenlassens*], este significa um com-quê [*Womit*] do conjugar-se [*Bewandtnis*]. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* [ser-aí] se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade* [*Bedeutsamkeit*]. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein* [ser-aí] é cada vez como tal.” (2014b, p. 259-260)

significado singular, e sim, o seu significado no interior de uma trama semântica no interior de determinada configuração de mundo. O significado de um ente pertencente a esta trama semântica cuja estrutura formal é a significatividade – “um entrelaçamento de significações” (NUNES, 2002, p. 16)

O ser-aí é familiarizado com a significatividade de seu mundo-ambiente por meio daquilo que Heidegger nomeia como um ver-ao-redor (*Umsicht*), a visão que é da lógica da ocupação. No entanto, ocupar-se com um ente enquanto instrumento, isto é, iniciar com ele um projeto existenciário, requer algo mais do que simplesmente estar familiarizado com aquilo que esse ente é dentro da totalidade-da-conjunção. A possibilidade de iniciar um projeto existenciário com um determinado ente requer que este se dê naquela dimensão do “em-vista-de” para um ser-aí singular e que se articule com o seu poder-ser. Exemplificando, podemos saber perfeitamente o que é um violão e concebê-lo em sua modalidade de ser dentro da totalidade-da-conjunção com a qual este ente se conjuga, isto é, podemos estar habituados com o significado de violão, no entanto, só iniciaremos com tal instrumento um projeto existenciário, isto é, só aprenderemos a tocar violão, em vista de uma necessidade de se expressar através da música. Podemos estar também familiarizados com o significado do que é um livro, no entanto, se é um livro muito específico do qual prescindimos seu uso em nossa área de conhecimento e pesquisa, por exemplo, um manual acadêmico de direito penal, isso quer dizer que tal livro não articula o seu “em-vista-de” com o nosso poder-ser, embora o “em-vista-de” de cada ente sempre tenha como remissão final o poder-ser de um ser-aí singular.

Heidegger coincide a factualidade do mundo com o poder-ser do ser-aí. O que está sempre em jogo é uma correlação entre ser-aí e mundo alicerçada na constituição de âmbitos existenciários a partir da habitualidade. São os conceitos já mencionados de significatividade (*Bedeutsamkeit*) e em-vista-de (*Worumwillen*) que mais esclarecem este ponto. O ser-aí é um poder-ser que se dá, não sob possibilidades ilimitadas, mas sob possibilidades existenciárias específicas que se formam através de campos de significados e mobilizadores estruturais sedimentados no seu mundo. Para o pensador da Floresta Negra, toda e qualquer atividade cotidiana é essencialmente constituída por uma confluência de significatividade, em-vista-de, factualidade e poder-ser. No entanto, na maioria das vezes a factualidade tem um efeito predominante na esfera de possibilidades do ser-aí. Para Heidegger, o ser-aí humano tem a propensão de entender o seu próprio ser a partir daquilo com o que ele, de modo prático e imediato, lida, isto é, a partir do mundo. É do mundo factual sedimentado que inicialmente, e na maioria das vezes, o ser-aí retira as orientações para o projeto existenciário que ele mesmo é, o que sempre lhe confere uma possibilidade específica, isto é, igualmente sedimentada, de

ser de um modo ou de outro. É uma possibilidade específica que se desdobra continuamente em outras possibilidades abertas por aquelas que a precedem. E, é no interior de tais possibilidades, que o ser-aí pode perder-se de si mesmo, isto é, realizar a sua existência de modo cada vez mais impessoal mediante as orientações que recebe de seu mundo. O que se encontra em jogo, é o fato de que tal desviar-se do âmbito próprio de seu poder-ser, e ser em-vista-de um mundo factual sedimentado, não dita apenas a lida que o ser-aí tem com os entes que lhe vêm ao encontro, mas também, dita as possibilidades existenciárias do ser-aí e seu poder-ser.²⁷ É neste sentido que Heidegger fala em uma cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), o âmbito no qual, inicialmente e quase sempre, o ser-aí realiza a si mesmo em meio ao que lhe é habitual.

A cotidianidade mediana concede ao ser-aí orientações, tanto imprescindíveis quanto suficientes, para que este ente, compreendendo o seu ser em vista do mundo, possa realizar o projeto existenciário que ele mesmo é enquanto um ser-aí. Por exemplo, um operário que todos os dias tem de deixar logo cedo o conforto de sua casa para ir ao trabalho. Um tal ser-aí singular leva consigo uma série de entendimentos medianos dos quais a origem ele naturalmente desconhece ou sequer às concebe como problema. Da mesma maneira, em seu campo de ofício, este ser-aí singular faz o uso de diversos instrumentos com os quais está habituado em sua utilizabilidade. O mesmo se dá, quando depois do expediente, o mesmo retorna para a casa e tem simplesmente de se ocupar do carro, da casa, do chuveiro, do fogão e da TV e até mesmo do conteúdo televisivo, seja ele um jornal de notícias ou uma série de entretenimento. O que se encontra em questão, é o fato de que o mundo-ambiente solicita do ser-aí um determinado comportamento, um determinado modo-de-ser no mundo, e que isto é guiado por um entendimento que é retirado, não de um manual teórico de vivências, mas de uma cotidianidade mediana regida pelo habitual. Desse modo, a ação do ser-aí tende sempre a ser computada por

²⁷ O ser-aí é sempre a sua possibilidade de modo que “pode se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder” (HEIDEGGER, 2014b, p. 141), tendo como modo-de-ser a propriedade (*Eigentlichkeit*) ou a impropriedade (*Uneigentlichkeit*). No entanto, como nos adverte o comentário de Casanova, os termos “propriedade” e “impropriedade” não significam um modo de ser-no-mundo de maneira superior ou inferior, melhor ou pior: “É preciso tomar um certo cuidado para não concluirmos aqui apressadamente algo de que Heidegger procura incessantemente escapar. Ao ouvirmos expressões como ‘ditadura do impessoal’ [*Das Man*], ‘impropriedade’, ‘decadência’ [*Verfallen*], ‘falatório’ [*Das Gerede*], ‘ambiguidade’ [*Die Zweideutigkeit*], e ‘curiosidade’ [*Die Neugier*], expressões correntes na concepção heideggeriana do modo de o ser-aí se encontrar de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático que é o dele, tendemos a pensar essas expressões em uma chave antropológico-moralizante e a ler Ser e Tempo, por conseguinte, como se o que estivesse em questão na obra fosse determinar o modo como precisamos conquistar o nosso si mesmo, como se o texto levantasse de maneira sistemática a questão de saber como o ser-aí singular se transforma no que ele verdadeiramente é. Uma tal tendência choca-se diretamente com uma afirmação incessantemente reiterada em diversas partes da obra e em outros textos da mesma época. [...] todas as expressões acima precisam ser pensadas como dimensões constitutivas da fenomenalidade intrínseca ao ente dotado do caráter de ser-aí.” (CASANOVA, 2015, p. 103-104)

meio do que uma coisa ou situação específica sempre exigem dele. Na medianidade cotidiana, todas as decisões e ações do ser-aí se dão em-vista-de, não o seu poder-ser próprio, mas de uma significatividade e mobilizadores estruturais dados pelo mundo.²⁸ Assim, inicialmente, e na maioria das vezes, um ser-aí singular se encontra decaído (*Verfallen*) em um entendimento de mundo que é doado pelo próprio mundo, isto é, pelo todo de significatividade longamente sedimentado por um processo histórico cujas determinações fundamentais estão ocultas para o ser-aí singular.

No entanto, uma tal decadência é também o sinônimo de estabilidade. Cego de sua indeterminação e incompletude ontológica, o ser-aí habitualmente existe como “o ser-no-mundo que decai” e que é para si mesmo “tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante*.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 499). Deste modo, o ser-aí é em-vista-de um caráter impessoal que Heidegger nomeia como o “a-gente” (*das Man*), onde se dá a renúncia ao peso da responsabilidade de ser si mesmo. No a-gente, a ditadura do impessoal, o ser-aí apenas repete, e assim consolida, o discurso de seu mundo, ele fala o que, em média, todos falam, pensa o que, em média, todos pensam e age como, em média, todos agem. Todavia, a análise heideggeriana da confluência do decair (*Verfallen*) e do a-gente (*Das Man*), não sugere um alerta para o ser-aí, quer dizer, algo como uma conscientização que mobiliza o *ethos* coletivo.²⁹ O que se passa para Heidegger é que as noções de “decair” e “a-gente”, positivamente, podem revelar ao fundo um entendimento-de-ser habitual que o ser-aí herda desde o início de um determinado, mas também determinante, horizonte histórico: aquele passado do ser-do-sido como o passado que foi e continua sendo. Quer dizer, o modo no qual o ser-aí é absorvido na factualidade através

²⁸ “O que caracteriza a cotidianidade mediana do ser-aí é, assim, uma estranha indistinção ontológica que convive sem qualquer tensão com uma diversidade ôntica inesgotável. Dessa unidade entre indistinção ontológica e diversidade ôntica retira-se, de início e na maioria das vezes, a consistência da existência cotidiana. [...] Em sua cotidianidade mediana, o ser-aí se vê imerso em um modo de abertura do ente na totalidade marcado por uma homogeneidade radical. Todos os entes se mostram de início e na maioria das vezes como entes simplesmente dados. Ou seja: não são apenas os utensílios e as coisas propriamente ditas, mas também os seres-aí em sua convivência específica e o ser-aí em sua relação consigo mesmo. O caráter intrínseco a esse modo de abertura aponta para a lógica da ocupação.” (CASANOVA, 2006, p. 46-47)

²⁹ “O ideal existencial de *Ser e Tempo* foi talhado segundo a relação do indivíduo consigo mesmo, mas Heidegger não quer que se compreenda isso como individualismo. Por isso ele acentua as forças *fáticas* de *dasein* da comunidade e do povo, que terão de ser assumidas como aspectos do *ser-lançado* no próprio projeto de *dasein*. Quem conseguiu chegar a assumir *sem ilusões* o *ser-lançado* do próprio *dasein*, também deve notar que não pode eleger o povo ao qual pertence, que também está lançado no povo, que nasceu na sua história, sua tradição e cultura. Heidegger chama *destino* (*Geschick*) esse enredamento do *dasein* individual no *acontecer da comunidade, do povo*. Mas essa pertença – como outros traços da vida – pode ser vivida de maneira distinta: *própria* ou *impropriamente*. O *dasein* pode *assumir* o *destino-do-povo* assim compreendido; está disposto a partilhar esse destino e responsabilizar-se por ele; torna a causa do povo sua própria causa, se preciso até com *sacrifício* da própria vida; ele *escolhe seus heróis*. Na tradição desse povo. Mas com isso o indivíduo não sacrifica sua responsabilidade por si mesmo. A relação própria com o povo permanece uma relação com o próprio mesmo. Mas impropriedade exercita quem procura a comunidade do povo para fugir ao seu eu-mesmo, para este o povo não é senão o mundo do *a gente*.” (SAFRANSKI, 2019, p. 253-254)

do decair e do impessoal se faz um ponto de partida na investigação do sentido do ser em geral como ontologia fundamental. Noutras palavras: a medianidade cotidiana revela a medida da constituição ontológica do aí do ser-aí, o espaço onde dá-se o ser. É com a análise do habitual aí instaurado que a tradição metafísica como esquecimento do ser pode revelar as suas estruturas fundamentais e sua gênese ontológica. Assim, desta forma que, para o filósofo alemão, ratifica-se o fato de que a questão do sentido do ser e o despontar das ontologias ocidentais somente podem ser alcançadas em seu desdobramento a partir do ser-aí. Mas se “o *Dasein* [ser-aí] é sua abertura” (HEIDEGGER, 2014b, p. 381), esta relação incontornável com o mundo, é preciso pensar, não somente o mundo factual específico no qual o ser-aí está imerso, mas pensar como esta relação se dá para além do plano das consolidações ônticas, isto é, como pode um ser-aí singular habitar o mundo de modo que se arraiga na trama sedimentada do cotidiano.

Nos diz Heidegger, “o termo ‘aí’ [*Da*] significa essa essencial abertura [*Erschlossenheit*]. Por meio dela esse ente (o *Dasein*) é para ele mesmo ‘aí’, unido com o ser-‘aí’ de mundo.” (2014b, p. 380-381). Isto quer dizer, O ser-aí ek-siste e em seu ser-para-fora, ele é abertura, ele é o lugar (o “aí”) onde o ser se dá. E, como já mencionamos anteriormente, o ser-aí sempre se encontra dejectado em um mundo factual. O seu modo-de-ser no mundo é a dejectão. No entanto, é preciso mencionar uma vez mais a frase “o ser-aí se encontra dejectado” e perceber algo mais elementar nesta linha, “ser-aí se encontra...”. Isto é, a abertura do ser-aí possui constitutivamente a modalidade do “encontrar-se” (*Befindlichkeit*) em um mundo.³⁰ Ou porque se encontra em consonância com a factualidade de seu mundo e por ela é absorvido no pessoal e vive na impropriedade, ou porque se encontra em-vista-de seu próprio poder-ser como ser-si-mesmo (*Selbstsein*) no mundo, e vive na propriedade.³¹ O fato exato, é que, para Heidegger, o ser-aí, sendo, não pode não realizar a sua existência a partir de um modo específico de encontrar-se no mundo, seja na propriedade ou na impropriedade. E, deste modo,

³⁰ O encontrar-se (*Befindlichkeit*), nas palavras de Heidegger, “é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo [*die Stimmung*], o ser em um estado-de-ânimo [*das Gestimmtsein*].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 383). Complementa Araújo: “Mas não é apenas este elemento de encontrar-se lançado em uma particular situação que caracteriza o *Dasein* [ser-aí] enquanto aberto à facticidade [*Faktizität*] do próprio existir. O *Dasein* [ser-aí], de fato, não apenas percebe uma tal situação, mas também percebe seu perceber. Isso se deve ao fato de que, para Heidegger, há uma certa reflexividade no próprio sentir: ao mesmo tempo que se sente algo dá-se um ‘sentir que se sente’, que não tem nada a ver com uma autoconsciência teórica. Sendo assim, o âmbito dos ‘estados de ânimo’, das ‘emoções’, das ‘paixões’, das ‘tonalidades afetivas’ pode ser uma das modalidades em que o mundo se abre ao *Dasein* [ser-aí]. Assim, ‘estados de ânimo’, ‘emoções’, ‘paixões’, ‘tonalidades afetivas’, enquanto modalidades da *Befindlichkeit*, readquirem uma dignidade filosófica perdida, depois de Aristóteles.” (ARAÚJO, 2016a, aula 07, p. 3)

³¹ O “si-mesmo” do ser-si-mesmo (*Selbstsein*) “distingue-se precisamente de toda ideia de ‘em-si’ do ser simplesmente dado. Si-mesmo significa uma movimentação para o seu próprio, em alemão *eigen*, entendendo-se que o próprio do si-mesmo é assumir-se como movimentação, como espacialidade e temporalidade, em sentido ontológico existencial [*Existenzial*].” (SCHUBACK, 2015, p. 571)

é o “encontrar-se” em si mesmo que revela compreensivamente para o ser-aí a sua dejectão, seu ser-no-mundo, a sua existência como um “de onde” (*Woher*) e um “para onde” (*Wohin*) no tempo e no espaço. O “encontrar-se” emerge, enquanto abertura para o mundo, em conjunto a outra característica existenciária do “aí”: o entender (*Verstehen*).³² Um tal entender, enquanto existenciário, vai além do campo da epistemologia, além de processos de conhecimento ao molde do explicar (*Erklären*) e do entender conceitualmente (*Begreifen*). Entender tem um carácter ontológico, ele é outra modalidade da abertura do ser-aí, trata-se da articulação entre o ente humano e seu mundo factual, isto é, o modo como o ser-aí projeta a si mesmo em uma possibilidade existenciária. Esta projecção é o que Heidegger quer dizer com o ‘entender’:

Existindo, o *Dasein* [ser-aí] é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; o seu *ser-“aí”* [*Da-sein*] é o ser-em [*Insein*]. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-vista-de-que [*Worumwillen*] o *Dasein* [ser-aí] é. No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender [*Verstehen*]. No entender do em-vista-de-quê é coaberta a significatividade [*Bedeutsamkeit*] que nele se funda. A abertura do entender, como a abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo. A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê e a significatividade são abertos no *Dasein* [ser-aí] significa: o *Dasein* [ser-aí] é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser. (2014b, p. 407)

De modo mais simples: o ser-aí, o ente que tem a existência marcada pela sua abertura ao ser, é em última instância, esta própria abertura, visto que tal abertura é a determinação de ser mais essencial de sua existenciabilidade.³³ É porque o ser-aí é o seu “aí”, ou seja, é porque ele é em si uma tal abertura, que se encontra na possibilidade de se relacionar com o mundo e os entes enquanto tais, embora tal relação somente se dê a partir do modo como este já se encontra no mundo, isto é, a partir de sua condição de ser-no-mundo. Logo, é o entender

³² O conceito heideggeriano de entender (*Verstehen*) tem de início uma forte relação com o conceito de entender (*Verstehen*) estabelecido pela hermenêutica de Dilthey. Comenta Casanova: “Para Dilthey, a compreensão [*Verstehen*] desempenha a princípio uma função bastante precisa. Ela é pensada como uma instância capaz de propiciar uma superação do carácter limitado das vivências particulares, reconectando essas vivências com a base comum sobre a qual elas se assentam. [...] Nós não estamos ligados a princípio à visão de mundo de nosso tempo por meio de alguma capacidade teórica de reconstruir passo a passo essa visão de mundo, o que seria em última instância impossível, mas antes intuitivamente por meio de nossas vivências. Nossas vivências são já imediatamente o resultado de nossa ligação com a visão de mundo que caracteriza a nossa época. A questão é que a imediatidade das vivências tende a obscurecer a sua base comum e a reduzir a visão de mundo a um olhar particular e unilateral. Contra isso, trabalha a compreensão. Para Dilthey, compreender [*Verstehen*] é uma forma de corrigir a particularidade das vivências e de encontrar explicitamente as concreções do espírito objetivo em um tempo. [...] Dito de maneira ainda mais sintética, a compreensão [*Verstehen*] é para Dilthey uma capacidade de se colocar no lugar dos outros a partir da percepção de que suas vivências compartilham de um elemento que é comum às nossas.” (CASANOVA, 2015, p. 112-113)

³³ “Determinação é delimitação, ação de dar uma forma, um contorno.” (COSTA, 2015, p. 113)

(*Verstehen*), assim como o encontrar-se (*Befindlichkeit*), que caracterizam o ser do “aí”, a abertura que o ser-aí, existindo, é. Assim, o entender, em sentido ontológico, é aquilo que situa o ser-aí no em-vista-de e na significatividade do seu mundo factual, fazendo com que o ser-aí entenda de modo prático o seu próprio ser como projeto (*Entwurf*) em função de suas possibilidades existenciais.³⁴ Não é por mera coincidência que o vocábulo alemão para “entender”, *Verstehen*, joga conceitualmente com o sentido prático do verbo *können* (poder), que, acima de tudo, insinua também o aspecto do poder-ser [*Sein-können*] do ser-aí. Exemplifica Heidegger: “No discurso ôntico, empregamos às vezes a expressão ‘entender disso’ [*etwas verstehen*] no sentido de ‘poder enfrentar uma dificuldade’ [*einer Sache vorstehen können*], ‘estar à sua altura’ [*ihr gewachsen sein*], ‘poder algo’ [*etwas können*]”. De modo que em sentido ontológico “no entender reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein* [ser-aí] como poder-ser.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 407-409).

O “poder algo” do ser-aí, que desponta junto do entender, assim como o entender em si mesmo, não é uma propriedade quiditativa, mas o seu aspecto de ser-possível (*Möglichsein*), isto é, um modo-de-ser. Desta maneira entende-se por “possibilidade” (*Möglichkeit*) do poder-ser, não a possibilidade lógica tradicional (o que não é, mas poderia ser), mas antes um existenciário que exprime o poder-ser do ser-aí mediante o entender:

“O ser-possível que o *Dasein* [ser-aí] é cada vez existencialmente distingue-se tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente

³⁴ *Verstehen* revela o ser-aí como ser possível lançado em possibilidades a partir das quais ele se projeta. É neste sentido que *Verstehen* possui a estrutura de projeto: “O traço distintivo do projeto reside no fato de nele o ser-aí se dar a entender como ser, movimento, lugar, tempo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 217). Projeto (*Entwurf*) é uma estrutura existenciária do ser-aí: “o ser aberto para o seu poder-ser” (HEIDEGGER, 2014b, p. 613). O projeto remete ao fato de que só entendemos X a partir de Y, isto é, entendemos X projetando-o em Y. Nos diz Inwood: “Um *Entwurf* no sentido de Heidegger, não é um plano ou projeto particular: é o que torna possível qualquer plano ou projeto [...] Há três tipos principais de projeto: 1. Todo *Dasein* [ser-aí] deve projetar um mundo e possuir uma compreensão pré-ontológica do ser, i.e., projetar o ser, incluindo o seu próprio ser. [...] 2. Uma ciência envolve uma projeção da constituição dos entes com os quais ela lida, p. ex., a projeção do ser como matemática de Galileu e Newton. Um tal projeto não se funda na experiência dos entes: o projeto decide antes o que conta como um ente e como experiência. [...] 3. Um filósofo adquire uma compreensão conceitual, ontológica, de ser, que envolve uma compreensão dos projetos 1 e 2. O filósofo não pode simplesmente descrever com esmero estes projetos sem nenhuma projeção especificamente filosófica. [...] Um projeto é mais como uma decisão do que como uma descoberta; ele não pode ser correto ou incorreto: o correto e o critério de correção só podem ser aplicados sob a luz espalhada pelo projeto. O que a luz de um projeto revela são possibilidades – para o conhecimento ôntico, mas também para outras lidas ônticas com os entes, os entes compreendidos e delimitados pelo projeto.” (2002, p.151-152). Aponta Mark Wrathall: “O projeto não é necessariamente um ato cognitivo mas uma instância ou orientação para as coisas ao nosso redor (o que pode, é claro, envolver a cognição).” (WRATHALL, 2013, p. 182, tradução nossa). Assim, “projeto”, em termos heideggerianos, é a modalidade a partir da qual o ser-aí se lança para além de si mesmo realizando seu poder-ser segundo o seu entendimento-de-ser. Heidegger, em *Ser e Tempo*, conceitua *Entwurf*: “O projeto é a existenciária constituição-de-ser do espaço-de-jogo do poder-ser factual. E como dejectado, o *Dasein* [ser-aí] o é no modo-de-ser do projetar. O projetar nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o *Dasein* organizaria o seu ser, mas como o *Dasein* ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é. O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades.” (2014b, p. 413)

[*Vorhandenen*], na medida em que com este pode se “passar” isto ou aquilo. Como categoria modal da subsistência [*Vorhandenheit*] a possibilidade significa o que *ainda não* é efetivamente real e o que *nunca* é necessário. Ela caracteriza o *somente* possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade. A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade [*Bestimmtheit*] ontológica positiva do *Dasein* [ser-aí]; de imediato, como existenciariedade em geral, ela pode ser unicamente preparada como problema. O solo fenomênico, para ela em geral ser vista, é oferecido pelo entender como poder-ser que-abre. (HEIDEGGER, 2014b, p. 409)

Como já comentamos anteriormente neste mesmo capítulo, o ser-aí nunca é um puro poder-ser, ele sempre se encontra imerso em um campo de determinadas possibilidades com as quais, sendo o seu poder-ser, abre novas possibilidades ao mesmo passo em que se fecha para outras. E é o entender, enquanto existenciário, que acompanha uma tal constituição do ser-aí como este poder-ser que ele é, o entender desdobra as possibilidades do campo existenciário do ser-aí como projeto. Nos diz Heidegger:

O *Dasein* [ser-aí] é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade dejectada* [*geworfe Möglichkeit*]. O *Dasein* [ser-aí] é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis. O entender [compreender] é o ser de tal poder-ser, o qual nunca falta como algo-ainda-não-subsistente, mas, como essencialmente nunca subsistente, “é” com o ser do *Dasein* [ser-aí] no sentido de existência [*Existenz*]. (2014b, p. 409-411)

Como possibilidade dejectada, o ser-aí se encontra no mundo factual em contanto com uma determinada significatividade. Uma tal significatividade desempenha as significações dos instrumentos que, simultaneamente à sua totalidade-da-conjunção, vêm de encontro ao ser-aí. Sob esta estratificação de mundo, o ser-aí também se encontra diante do “em-vista-de” com o qual articula o seu projeto existenciário. Isto é, o que Heidegger compreende por “mundo”, o todo da trama significativa, não somente nos diz o que cada ente é, mas igualmente nos proporciona os mobilizadores estruturais em-vista-dos quais podemos iniciar com tais entes um projeto. Esta é a fórmula de como o ser-aí realiza a si mesmo na cotidianidade mediana. No entanto, precisamos ressaltar, o modo-de-ser decaído no interior da cotidianidade mediana, o agente, não se apresenta como algo que determina o ser-aí no sentido de um determinismo causal, seu papel é apenas o de circunscrever uma estabilidade para o que cada coisa, cada estado de coisas e cada contexto de ação é e em-vista-de-que tais elementos podem se inserir no projeto de um ser-aí singular. Com isso, a atribuição inicial do entender não é outra senão o de fazer com que o ser-aí permaneça nas orientações dadas pelo seu mundo factual, e que a partir dessas

orientações se situe em um determinado sentido (*Sinn*), alcançando a partir de tais orientações o que é interpretável.

Neste ponto retornamos à pergunta pelo sentido do ser em geral cujo interrogado é o ser-aí. Nos encontramos uma vez mais no espaço de jogo onde se entrelaçam as noções de entender, interpretar e sentido, elementos que integram aquela circularidade hermenêutica da *Seinsfrage*. Para Heidegger, “O *Dasein* [ser-aí] como entender projeta seu ser em possibilidades.” (2014b, p. 421), ou seja, o existenciário entender, enquanto constitutivo da abertura do ser-aí, conjuntamente com o encontrar-se, é a condição propriamente dita para o projetar-se do ser-aí enquanto possibilidade. Todavia, um tal projeto só é realizado concretamente a partir do interpretar (*Auslegen*), aquilo que articula o entender:

O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento [*auszubilden*]. Chamamos *interpretação* [*Auslegung*] o desenvolvimento [*Ausbildung*] do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo. A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender. (HEIDEGGER, 2014b, p. 421)

Na concepção heideggeriana, o interpretar nunca é uma apreensão livre de pressupostos e nem um olhar que projeta sobre um determinado ente o seu significado puro. Interpretação é sempre a interpretação de algo previamente entendido, ou seja, a interpretação somente se realiza a partir de algo dado de antemão no entender do ser-aí. Assim, o entender, que antecede o interpretar, tem em sua estrutura de antecipação, a própria condição de possibilidade enquanto entendimento prévio: o entender somente se desenvolve a partir do interpretar, embora seja nas bases da interpretação onde se situa o entender enquanto “entender prévio”. O que Heidegger quer dizer, é que sempre há algo que se abre no entender, mas que só se articula no interpretar. E, uma vez que interpretação articula aquilo que se abre para o entender como “prévio”, se faz necessária uma olhadela sobre três momentos da estrutura do interpretar que brotam nesta antecedência do entender segundo o pensador da Floresta Negra: o ter-prévio [*Vorhabe*], o ver-prévio [*Vorsicht*] e o conceito-prévio [*Vorgriff*]. (2014b, p. 425-427). Nas notas explicativas de *Ser e Tempo*, Márcia Schuback esclarece (2015, p. 575): “O primeiro momento indica que a interpretação já tem uma posição, que possibilita o horizonte das articulações. *Ser e Tempo* exprime esse momento com o termo *Vorhabe* [...] O segundo momento designa a perspectiva em que se encara e vê o conjunto das articulações. *Ser e Tempo* diz *Vorsicht* [...] O terceiro momento consiste numa apreensão desse conjunto de posições e visões prévias, expresso por

Vorgriff.”³⁵ Em toda articulação do interpretar, há aquilo que está posto previamente, isto é, aquilo que está aberto no entender. E uma vez que o entender é uma modalidade da abertura do ser-aí para o mundo, o que chamamos de “prévio” do entender está ele mesmo no interior de uma orientação que provém do modo-de-ser do próprio ser-aí como projeto. Isto é, tudo o que está situado neste “prévio” se encontra a partir de um determinado sentido (*Sinn*):

Sentido é aquilo em que a entendibilidade [*Verständlichkeit*] de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende. O *conceito de sentido* compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora. *Sentido é aquilo-em-relação-a-quê* [*Woraufhin*] *do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo.* (HEIDEGGER, 2014b, p. 429)

É o projetar do ser-aí, este entender-se a si mesmo como possibilidade, abrindo assim, os demais entes também como possibilidade do seu projeto existenciário, que confere um determinado sentido às coisas, isto é, aos entes do-interior-do-mundo. Algo faz ou não faz sentido, isto é, algo é ou não é acessível em seu ser, mediante o projeto de mundo do ser-aí. Assim, sentido é o que há de mais elementar no entender e no interpretar, ele é o arranjo onde um ente deve aparecer tal como ele é conforme a sua finalidade em um projeto do ser-aí no horizonte de um determinado mundo (o todo de significatividade). Quando falamos em sentido, falamos também daquilo “em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo [o sentido] fique expresso e tematicamente à vista” (HEIDEGGER, 2014b, p. 881-883). Quer dizer, o sentido provém de uma projeção de mundo do ser-aí, assim, o sentido possibilita um entendimento de entes particulares, de maneira que estes entes particulares sejam o fenômeno que aparece em primeiro plano e não o sentido ele mesmo.³⁶ Deste modo, afirma Heidegger,

³⁵ “A interpretação, como modo de se atualizar do entender na modalidade de seus projetos, articula-se segundo a estrutura do “enquanto”. [...] Mais precisamente, três são as modalidades concretas nas quais se explicita a referência ínsita em uma tal estrutura. É necessário, antes de tudo, um posse preliminar [*Vorhabe*], uma pré-disponibilidade de algo que pode guiar a nossa consideração do interpretado; depois é necessário colocar-se em uma perspectiva preliminar [*Vorsicht*], isto é, assumir aquela visão preliminar que nos consente colher o interpretado em um determinado modo; enfim deve existir uma concepção antecipada [*Vorgriff*], um determinado conjunto de conceitos que é assumido e que consente uma elaboração mais ou menos adequada daquilo que é colhido.” (ARAÚJO, 2016a, aula 07, p. 8)

³⁶ “Sentido significa aqui o horizonte transcendental a partir do qual compreendemos em cada caso o ser de um ente. O sentido é como o fundo de um quadro ou a melodia que acompanha uma canção: o fundo e o acompanhamento raramente chamam a nossa atenção, porém são os que proporcionam o marco geral que permite ver um quadro ou escutar uma canção” (ARAÚJO, 2016a, aula 01, p. 7). “Entender um ente é abri-lo em seu ser, ou, na terminologia heideggeriana, projetá-lo em seu ser. Por exemplo, eu entendo o que é um pedaço de giz em termos da minha habilidade de segurá-lo e escrever com ele no decorrer da aula. O giz aparece enquanto giz no contexto de um fundo [*background*] de possibilidades no qual eu navego habilmente. Usando o giz, eu o ‘projeto’ em seu fundo, isto é, o giz *faz sentido* em termos de seu fundo. Estritamente falando, Heidegger diz, o que eu entendo é o giz e não o seu sentido, mas “sentido é aquilo em que a entendibilidade (*Verständlichkeit*) de algo se

o sentido é em última instância “um existenciário do *Dasein* [ser-aí], não uma propriedade presa ao ente, que reside ‘atrás’ dele ou flutua em algum lugar como em um ‘reino intermediário.’” (2014b, p. 429). Sentido não é nenhum ente ou entidade, ele é um modo-de-ser do ser-aí já que se constitui como “o desfecho da projeção” (INWOOD, 2002, p. 173). Desta maneira, em último caso, quem possui ou não sentido é o ser-aí, ou seja, se algo, um ente aberto no entender, faz ou não sentido para um ser-aí, isso está de acordo com o modo pelo o qual este ente é projetado pelo ser-aí. Somente o ser-aí “pode ou ser provido de sentido ou ser desprovido de sentido” (HEIDEGGER, 2014b, p. 429).³⁷

Desta maneira, o sentido e especificamente o sentido do ser, não é fixo à realidade, algo inerente aos entes e, portanto, um fundamento último a ser desenterrado pela filosofia. Porém, isso não é o mesmo que dizer que nenhum fundamento possa ser alcançado em absoluto, mas antes, que qualquer fundamento só é acessível como sentido à medida que o ser-aí assume a si mesmo como ser-fundamento.³⁸ Com isto posto, podemos dizer que sob a ótica de uma

mantém”. O sentido, neste exemplo, consiste nas práticas de salas de aula e quadros negros que eu domino e em termos dos quais eu entendo os entes que aparecem no interior de tais práticas. Conseqüentemente, Heidegger define ‘sentido’ mais geralmente como “aquilo-em-relação-a-quê do projeto, a partir de que algo pode ser entendido como algo” e o “arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente ao entender.” Não entendemos sentido, mas entendemos os entes em termos do seu sentido, por projetá-los em seus sentidos.” (KÄUFER em WRATHALL, 2013, p. 339-340)

³⁷ Mesmo o “sem-sentido” (*Unsinnig*) somente pode dar-se também na referência do ser-aí: “Se essa interpretação ontológico-existenciária do conceito de ‘sentido’ for mantida firmemente em seu princípio, então todo ente não-conforme-ao-modo-de-ser do *Dasein* [ser-aí] deve ser concebido como sem-sentido. Isto é, como em geral e essencialmente estranho ao sentido. “Sem sentido” não significa aqui uma avaliação, mas expressa uma determinação ontológica. E, somente o sem-sentido pode ser um contrassenso. O subsistente [*Vorhadenes*] como algo que vem-de-encontro no *Dasein* [ser-aí] pode como que se contrapor ao ser do *Dasein* [ser-aí], por exemplo, os fenômenos naturais irruptivos e destrutivos.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 431)

³⁸ “Nesse sentido, ele [ser-aí] é o *fundamento soberano* de toda possibilidade, de todo sentido e de todos os fins (do ‘a-fim-de-que’). Como lançado, entretanto, o ser-o-aí nunca pode superar o fato de o seu projetar (*ec-sistere*) carecer de fundamento. Desse ponto de vista, ele é um fundamento nulo, que pode apenas assumir a sua nulidade ou nadidade como projeto que, desde já, tomou pé no mundo e se envolveu com as possibilidades ‘mundanas’ (realizáveis, concretizáveis no mundo), nas quais se enredou ou cresceu, e que constituem a sua facticidade. É como esse projeto lançado, como liberdade encarnada, que o ser-o-aí põe fundações para o ente, legitimando-o. Isso possibilita que o ente seja questionado, de diferentes maneiras, quanto ao seu porquê: por que assim e não de outro modo?; por que algo e não, antes, o nada? Essa legitimação do ente é igualmente nula, uma vez que é sempre revogável, porque, escolhendo e deixando ser (realizando, concretizando) umas possibilidades projetadas, o ser-o-aí terá deixado de escolher outras.” (LOPARIC, 2004a, p. 21). “O si-mesmo, que como tal tem de pôr o fundamento de si mesmo, *nunca* pode se assenhorar desse fundamento e tem de, existindo, assumir, no entanto, o ser-fundamento.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 779). Na linguagem metafísica, segundo Heidegger, “fundamento” (*Grund*) é sempre o fundamento aos moldes de uma ἀρχή. A perspectiva metafísica que une “sentido” e ἀρχή faz do sentido ele mesmo um traço do fundamento que se confunde com o fundamento ele mesmo, de modo que, se fosse o caso, poderíamos falar de um “sentido” da realidade independentemente da existência do ser-aí e o seu mundo como o todo de significatividade. No entanto, como sabemos, sentido é um existenciário do ser-aí resultante do seu caráter de projeto, não uma propriedade do ente. É neste seguimento que em *Ser e Tempo* vemos: “O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como ‘fundo’ [*Grund*] do ente, porque o ‘fundamento’ só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo [*abgrund*] da falta-de-sentido.” (2014b, p. 431). No entanto, a pertença do sentido ao ser-aí não quer dizer que o ser-aí seja o senhor do fundamento que é acessível como sentido. Vemos um eco desta questão no tardio seminário de *Le Thor*: “Aqui, ‘sentido’ deve ser entendido a partir de ‘projeto’, o qual é explicado pelo ‘entender’. O que é inapropriado nessa formulação da questão é que ela torna possível compreender ‘projeto’ como uma performance humana. Assim, projeto é então tomado apenas

terminologia heideggeriana, a pergunta pelo sentido do ser trata-se daquilo-em-relação-a-quê (*Woraufhin*) do projeto a partir do qual o ser se mostra em si mesmo. De modo mais claro, a pergunta pelo sentido do ser é então a pergunta pelo modo como o ser se torna inteligível para um ser-aí no “prévio” de seu entendimento. A pergunta trata-se do ser enquanto ser, mas não de modo metafísico, como se a pergunta pelo ser buscasse algo “atrás” do ser, a pergunta pelo sentido do ser concerne ao ser ele mesmo, não há nada atrás do ser. Todavia, precisamos retomar o fato de que o ser se dá para o ser-aí sob algum entendimento, e aqui é preciso observar com atenção que o ser não é, mas dá-se (*es gibt*). Comenta Heidegger em um trecho de *Carta sobre o humanismo* (1947):

O “dá-se” é usado para evitar por enquanto a expressão “o ser é”; pois usualmente se diz o “é” daquilo que é. E isto é o que nós chamamos de entes. Mas o ser não “é” “o ente”. Se atribuirmos o “é” ao ser, sem qualquer outra reflexão mais precisa, então o ser é facilmente representado como um “ente”, sob o modo do ente conhecido, que atua enquanto causa e é produzido enquanto efeito. (2008b, p. 347)

Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger assinala o ser em sua diferença ontológica como aquilo que se dá (*es gibt*) de modo não substancial:

O que pode haver além de natureza, história, Deus, espaço, número? Ainda que em um sentido diverso, dizemos de cada uma das coisas citadas que ela é. Nós as denominamos entes. Em referência a esse ponto, seja teórica ou praticamente, nós nos comportamos e relação ao ente. Além desse ente, *nada é*. Talvez não haja nenhum outro ente que *seja* além dos enumerados. Todavia, talvez ainda *se dê* algo que em verdade não é, mas que, contudo, *se dá*. Mais ainda. Por fim, há algo que *precisa se dar*, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser*. Por mais que de início a compreensão se dê de maneira tosca e não conceitual, se não compreendêssemos o que realidade efetiva significa, então o ente efetivamente real permaneceria velado. Se não compreendêssemos o que significa realidade, então o ente real permaneceria inacessível. [...] *Nós precisamos compreender o ser para que possamos nos ver entregues a um mundo que é, a fim de existir nele e de poder ser o nosso próprio ser-aí essente*. Nós precisamos compreender realidade efetiva antes de toda experiência daquilo que é efetivamente real. Em relação a essa experiência do ente, essa compreensão de realidade efetiva ou ser no sentido mais amplo possível é *anterior*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 20-21)

como uma estrutura da subjetividade – que é como Sartre o considera, baseando-se em Descartes (para quem a ἀλήθεια não se apresenta enquanto ἀλήθεια). A fim de combater esta concepção errônea, e, conservar o significado de ‘projeto’ como o que ele é (aquela abertura do aberto), o pensamento depois de *Ser e Tempo* recoloca a expressão ‘sentido do ser’ como ‘verdade do ser’.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 40-41, tradução nossa).

Afirma Heidegger: “ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*” (2014b, p. 129). O ser tem o caráter do transcendente, mas tal transcendência não nos diz apenas que “ser” é algo que, genericamente, se aplica a todas as coisas ou que “ser” seja uma entidade à parte escondida atrás do ôntico, mas sim, que o ser se dá sob certa anterioridade, pois, em seu desvelamento, embora não objetável, ele é a própria realidade ocorrente no seu todo. O ser pensado como *transcendens* é o responsável pela correlação homem e mundo, de modo que é o ser o elemento que possibilita um ser-aí humano entender o ente enquanto ente sob algum sentido a partir do qual se pode interpretar algo. O ser dá-se como *condição de possibilidade* do ente.³⁹ Isto quer dizer, de modo primário entendemos algo como o ser, embora não o apreendemos conceitualmente por conta da sua essencial insubstancialidade e de modo secundário, entendemos o ente enquanto ente (o ente em seu ser) porque já entendemos antes disso o ser ele mesmo. Mas ainda sim, é o ente que aparece em primeiro plano e não o ser ele mesmo que fica expresso à vista. Assim, o ser é aquilo que “está desencoberto, e, porém, velado” (HEIDEGGER, 2009, p. 220). O ser como condição de possibilidade “outorga claridade ao ente enquanto desvelamento, no qual este aparece, enquanto que o ser mesmo recua com a sua luz.” (SCHNEIDER, 2005, p. 33). Nos diz Heidegger:

Compreensão de ser é um dar-a-entender-o-ser e esse dar-a-entender-o-ser acontece como projeto. [...] E isso quer dizer: o ser-aí é como tal projetante. Esse projeto – conforme se evidenciou – é prévio. O ser-aí já precisa ter dado a compreender a si mesmo algo assim como o ser para que possa se comportar em relação ao ente. O projeto é, de certa maneira, anterior: ele antecede; e o ente se nos torna manifesto de uma tal forma que nós – de modo ainda encobridor – só nos deparamos com o que deixamos vir ao nosso encontro como ente a partir do ser já compreendido. [...] na medida em que já sempre nos comportamos constantemente em relação ao ente, já sempre retornamos ao ente em meio a e a partir de um projeto ontológico prévio. No projeto prévio de ser sempre ultrapassamos de antemão o ente. Somente com base nessa elevação, somente com base em tal ultrapassagem, o ente se torna manifesto como ente. No entanto, na medida em que o projeto do ser pertence à essência do ser-aí, essa ultrapassagem do ente já precisa sempre ter acontecido e

³⁹ O ser como *condição de possibilidade* tem, à primeira vista, o caráter de “fundamento de possibilitação” dos entes, embora ele mesmo seja abismo sem-fundamento. Esta abissalidade do ser é uma posição que é maximamente pensada com a virada (*Kehre*) da filosofia heideggeriana. Lê-se em *O princípio da razão*: “Ser e fundamento se pertencem conjuntamente. O fundamento recebe a sua essência da comum-pertença ao ser *qua* ser. E por outro lado, o ser *qua* ser impera da essência do fundamento. Fundamento e ser (‘são’) o mesmo – não o equivalente – o que já transmite a diferença entre os nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser ‘é’ em essência: fundamento. Portanto, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que supostamente o funde. Deste modo, o fundamento está ausente do ser. O fundamento permanece afastado do ser. O ser ‘é’ o abismo [*ab-grund*] no sentido de uma tal ausência [*Abbleibens*] de fundamento do ser. À medida que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, ele permanece sem-fundamento [*grundlos*].” (HEIDEGGER, 1991, p. 51, tradução nossa).

continuar acontecendo no fundo do ser-aí. Designamos esse ato prévio de ultrapassagem do ente com a palavra de origem latina *transcendere* e denominamos a ultrapassagem como *transcendência*. O ser-aí como tal é transcendendo – transcendente. [...] Transcendência é a possibilitação daquele conhecimento que [...] é possibilitador da experiência mesma. (HEIDEGGER, 2009, p. 220-223)

A transcendência do ser-aí não significa algo do tipo “sair do sujeito e passar para o objeto” (HEIDEGGER, 2009, p. 223), mas a própria relação que o ente humano possui com o mundo e consigo mesmo a partir de um entendimento-de-ser estabelecido como projeto ontológico.⁴⁰ Mas aqui, podemos nos questionar: como o ser se torna inteligível para o homem no projeto ontológico da metafísica ocidental? Isto é, em que ponto aquele entendimento-de-ser pré-ontológico se consolida como entendimento-de-ser ontológico? A resposta já é evidente: “Compreensão de ser é um dar-a-entender-o-ser e esse dar-a-entender-o-ser acontece como projeto” (HEIDEGGER, 2009, p. 220). Por outras palavras, o sentido do ser já se encontra compreendido a partir de alguma projeção. Nos resta saber agora, sobre qual projeto se encontra o sentido do ser na história das ontologias ocidentais. Para esta questão, a resposta se antecipa desde a primeira página de *Ser e Tempo*, o ser-aí interpreta (projeta) algo como ser no sentido do tempo (2014b, p.31). O ser é projetado sobre o tempo de modo que aquilo que se entende por “ser” herda uma modalidade do próprio tempo: o tempo presente. Todavia, para explicitarmos o alcance de um tal posicionamento, se faz necessário dar continuidade à analítica do ser-aí de modo que o seu ser se revele ele mesmo como temporalidade (*Zeitlichkeit*), para somente então, visualizarmos o modo através do qual o ser-aí projeta o ser sobre a medida do tempo presente. Alcançar um entendimento claro acerca deste ponto requer lançarmos nosso

⁴⁰ “O elemento transcendental de que Heidegger fala, entretanto, não é mais o elemento do ‘eu penso’ kantiano, que acompanha todas as nossas afirmações. É um elemento que substituí, justamente, a consciência que está presente na apercepção kantiana, pondo, em lugar dessa consciência, o próprio *Dasein* enquanto *ser-aí*, como o aí onde se dá o velamento e o desvelamento, a partir de onde se coloca a questão da verdade.” (STEIN, 1993, p. 21). Segundo Inwood, Heidegger aponta quatro sentidos para a transcendência (*Transzendenz*), são eles: “1. A transcendência ÔNTICA: um outro ente transcendeu os entes; no cristianismo, Deus, o criador, transcendeu os entes criados. Esta é uma noção confusa, especialmente quando se diz que Deus é a ‘transcendência’ ou até mesmo um ‘ente’. 2. A transcendência ONTOLÓGICA que se encontra no *koinon* (‘comum’ em grego) enquanto tal, o ser como conceito geral (genera – categorias – ‘acima’ e ‘antes’ dos entes, a priori). Esta é a abordagem de Aristóteles e seus seguidores medievais, que examinaram o ser como um *transcendens*, deixando obscura a DIFERENÇA entre ser e entes. 3. A transcendência ‘fundamental-ontológica’ [...] Esta retoma para o sentido original de ‘transcendencia’, superação (*Übersteigung*), sendo concebida como um aspecto distintivo do *Dasein* (ou melhor, *Da-sein*) e indicando que ele ‘sempre já se encontra no aberto dos entes’. A transcendência de *Dasein* envolve a COMPREENSÃO de ser. [...] 4. A transcendência ‘epistemológica’ ou cartesiana: um sujeito supera a barreira ou fronteira entre si mesmo e o seu objeto, entre o seu espaço interno e o mundo externo. Uma tal transcendência não ocorre, insiste Heidegger. Em virtude, da transcendência no sentido 3, *Dasein* está aberto para objetos intramundanos, não está separado deles por barreiras ou fronteira alguma; ele transcende para o mundo, não para objetos.” (2002, p. 190-191)

olhar para mais um existenciário do ser-aí que unifica as suas demais determinações-de-ser: a preocupação (*Sorge*).

1.3. FINITUDE, TEMPORALIDADE E SENTIDO DO SER

O modo-de-ser basilar do ser-aí é que em seu ser está em jogo o seu próprio ser como Preocupação.⁴¹ Em que sentido Heidegger fala de Preocupação? Para tanto, responder tal questão, se faz necessário seguir o percurso de como se dá a *Sorge*: no encontrar-se (*Befindlichkeit*) em meio a um determinado mundo factual, o ser-aí não se encontra somente na abertura através do entender (*Verstehen*), mas no campo de um específico entender que é sobretudo afetivo. O modo como ser-aí já sempre se encontra “aí” emerge em meio a um estado-de-ânimo (*Stimmungen*) e em meio a um ser no estado-de-ânimo (*Gestimmtsein*). Na formulação heideggeriana de *Ser e Tempo*, “o que designamos *ontologicamente* com a expressão ‘encontrar-se’ é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo” (2014b, p. 383). O ser-aí, sendo no mundo, sempre é sob certo estado-de-ânimo e desde sempre experimenta, por uma reflexividade do sentir, o ser em um estado-de-ânimo. *Verbi gratia*, quando estamos no estado-de-ânimo da felicidade, nós nos encontramos felizes, isto é, nós nos sentimos sendo em um estado-de-ânimo feliz, assim, o nosso modo de ocupar-se dos entes e preocupar-se-com-o-outro muda, ele é aberto, enquanto que, quando no estado-de-ânimo da tristeza, quando nós nos sentimos sendo em um estado-de-ânimo triste, a nossa ocupação e preocupação-com-o-outro é diferente, nós nos fechamos em nós mesmos. Todavia, é preciso declarar, o ânimo não possui em si mesmo nenhum poder de produzir uma mudança ontológica na realidade: na alegria ou na tristeza, um certo livro

⁴¹ Sabemos, em relação ao ente que tem o modo-de-ser do utilizável, que o ser-aí possui para com este ente o modo-de-ser da ocupação (*Bersorgen*). A ocupação se refere às suas atividades ao mundo. Porém, sobre o mundo compartilhado, onde o ser-aí se encontra cotidianamente permeado por outros seres-aí “o mundo do *Dasein* [ser-aí] é mundo-com [*Mitwelt*]. O ser-em [*In-sein*] é ser-com [*Mitsein*] com os outros. O ser-em-si do-interior-do-mundo desses últimos é ser-‘aí’-com [*MitDasein*]” de modo que “O ente em relação ao qual o *Dasein* [ser-aí] se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein* [ser-aí]. Desse ente o *Dasein* [ser-aí] não se ocupa, pois com ele se preocupa [*Fürsorge*]” (HEIDEGGER, 2014b, p. 345-351). Heidegger reserva o termo “preocupação-com-o-outro” (*Fürsorge*) para indicar o modo-de-ser do ser-aí para com os seus iguais, estando tal modo orientado pelo respeito (ver-retrospectivo = *Rücksicht*) e pela indulgência (ver-prospectivo = *Nachsicht*), assim como o utilizável é orientado pelo ver-ao-redor (*Umsicht*). (2014b, p. 355). Ser e Tempo carrega, neste sentido, “[...] uma crítica ao uso – por Dilthey, mas também por expoentes da escola fenomenológica – da noção de *Einführung* (normalmente traduzido por empatia). Para Heidegger a possibilidade que eu possuo de compreender os outros não deriva da capacidade, que um sujeito teria, de inserir-se na vida psíquica de um outro sujeito. Ao contrário, exatamente porque o mundo abre não apenas o âmbito das conexões entre dois objetos de uso, mas também a dimensão do *MitDasein* dos outros, Heidegger pode afirmar que o *Dasein* é constitutivamente relação com os outros, e por isso é capaz de compreendê-los.” (ARAÚJO, 2016a, aula 06, p. 3).

continua constitutivamente sendo aquele mesmo livro assim como uma pessoa que está em nossa presença continua sendo constitutivamente aquela mesma pessoa no instante em que mudamos de humor.

É importante ainda mencionar que, o estado-de-ânimo está no ser-aí, mas o “estar no ser-aí” do estado-de-ânimo não se parece em nada com certo psiquismo, como se tal estado-de-ânimo fosse exclusivamente o elemento de uma subjetividade ao molde do sujeito representado pela metafísica. Formula Heidegger: “No ser do estado-de-ânimo [*Gestimmtheit*], o *Dasein* [ser-aí], conforme-ao-ser-do-estado-de-ânimo [*stimmungsmäßig*], já está sempre aberto como o ente ao qual o *Dasein* [ser-aí] foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo.” (2014b, p. 385). Isso quer dizer que o estado-de-ânimo, e conseqüentemente o ser em um estado-de-ânimo, é o que abre o ser-aí para o seu “aí”, isto é, o conduz à sua existência como o ente que ele é, e, sendo, tem de ser. Determinados estados-de-ânimo, como a tristeza e a alegria, tanto podem situar o ser-aí em seu fardo quanto podem livrá-lo do mesmo. O fato é que o caráter-de-fardo (*Lastcharakter*), o ter-de-ser, está sempre aberto para o ser-aí pelo estado-de-ânimo, ou porque o fardo recai como o maior dos pesos sobre os ombros do ser-aí, ou porque ao se ver liberado do fardo, o ser-aí imediatamente se encontra na referência reativa do fardo. O “aí” do ser-aí está sempre assinalado pelo estado-de-ânimo, ainda que, em sentido ôntico-existencial, o ser-aí se esquive de ser aberto no estado-de-ânimo, já que, em sentido ontológico-existenciário, isto significa, não uma anulação do encontrar-se na responsabilidade do “aí”, mas que “o ‘aí’ é aberto na esquivança também.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 387)

Como projeto dejectado, o ser-aí se encontra de início, e na maioria das vezes, no interior de caminhos marcados pela impessoalidade do a-gente e pela impropriedade de realizar a si mesmo e isto de maneira que não faz outra coisa do poder-ser que ele é, senão apenas evidenciar através do encontrar-se e do entender um determinado discurso sedimentado, sendo o discurso ele mesmo uma modalidade da abertura do ser-aí.⁴² Para que o ser-aí permaneça no interior de um tal caminho, os estados-de-ânimos cotidianos são peças centrais. Uma vez que é por meio de um estado-de-ânimo específico que o ser-aí encontra-se dejectado em seu “aí”, compete aos estados-de-ânimo o modo como um tal abrir do “aí” se dá. Alguns estados-de-ânimo no ser-aí

⁴² “O discurso (*Rede*) é a articulação da entendibilidade.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 455). Junto do entender e da interpretação é uma outra modalidade da abertura do ser-aí. “Discurso, para Heidegger, não é a linguagem falada, mas a condição de possibilidade da linguagem falada, a coalescência do mundo em padrões estruturados passíveis de expressão linguística.” (RATCLIFFE em WRATHALL 2013, p. 162, tradução nossa). “A distinção entre linguagem (*Sprache*) e discurso (*Rede*) pode ser traçada pela diferença de uma concepção instrumental e outra constitutiva da linguagem à medida que *Sprache* se refere (*de facto*) à articulações linguísticas e *Rede* à atividade de articular um fundamento ontológico de possibilidade de linguagem.” (FLUTNER em WRATHALL, 2013, p. 202, tradução nossa)

fecham este ente para o seu poder-ser que a cada vez ele tem de ser entregue à responsabilidade própria. Assim, o ser-aí é a cada vez mais decaído em-vista-do discurso sedimentado de seu mundo. Nos diz Heidegger, “a absorção em a-gente e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma fuga [*Flucht*] do *Dasein* [ser-aí] diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio.” (2014b, p. 517). No entanto, há um determinado estado-de-ânimo que, no encontrar-se do ser-aí como ser-no-mundo, não se dá como fuga de si mesmo, pelo contrário, conduz o ser-aí ao seu poder-ser próprio. Trata-se do estado-de-ânimo da angústia (*Angst*). Ora, mas em que sentido a noção heideggeriana do estado-de-ânimo da angústia pode trazer o ser-aí para o seu poder-ser-si-mesmo próprio e como isso se conecta à concepção da preocupação?

Sabemos, Heidegger entende o ser-aí humano a partir do seu poder-ser, o que, por outras palavras, quer dizer: o ser-aí não possui propriedades quiditativas como a determinação do seu ser, ele é originariamente indeterminado e incompleto de modo que só pode ser cerceado através de seus existenciários, isto é, a partir de seus próprios modos de ser, os quais apontam comportamentos do ser-aí em relação aos entes do-interior-do-mundo, aos demais seres-aí e em relação a si mesmo. Contudo, cada modo-de-ser do ser-aí está fundamentalmente ligado à sua relação com o mundo. Dejectado em um mundo factual, o ser-aí não é um poder-ser absolutamente indeterminado, mas um poder-ser inserido em possibilidades específicas, a partir das quais ele vai de pouco em pouco se inserindo no campo de significações do seu mundo-ambiente. O ser-aí é o seu “aí” como projeto dejectado, ele é o ente que infere da esfera de jogo existenciário, na qual sempre se encontra absorvido, o parâmetro para os seus próprios modos-de-ser bem como para o que ele descobre e determina com base nesses modos-de-ser. Desta maneira, o ser-aí, podemos afirmar, é o ente que determina a si próprio a partir de um entender em-vista-de campos de sentidos consolidados por um processo de sedimentação, campos estes que podem orientar o ser-aí para aquilo que pode ser de fato interpretado. Em suma: o ser-aí colhe da significatividade de seu mundo e dos mobilizadores estruturais deste mundo (os em-vista-de) o sentido para realizar a sua existência. Entretanto, ao imergir nas águas profundas que é o seu mundo factual, o ser-aí se inclina a realizar a si mesmo em descompasso com o seu poder-ser-si-mesmo próprio, perdendo assim a articulação ser-aí e poder-ser, realizando, desta maneira, a si mesmo de modo impróprio em-vista-de seu mundo.

Em Heidegger, o tema propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*), sempre deve ser compreendido a partir da linha mestra da fenomenologia, nunca em um sentido normativo. Propriedade e impropriedade são possibilidades constitutivas do ser-aí referentes ao seu ganhar-se, sendo em-vista-de poder-ser próprio, ou do seu perder-se, em-vista-de seu mundo factual. Propriedade e impropriedade são modos-de-ser nos quais o ser-

aí desde o princípio se encontra dejectado, dois polos que formam uma tensão da qual podemos retirar a maneira como o ser-aí factualmente existe. Todavia, o fato de o ser-aí ser um projeto dejectado enquanto ser-no-mundo exige uma imersão consecutiva no mundo sedimentado, de maneira que o ser-aí, no seu encontrar-se também se perde de si mesmo. Isto quer dizer: que o ser-aí realiza o seu poder-ser a partir de possibilidades factuais abertas pelo mundo que o circunda, de modo que a existência (*ek-sistere*), no projetar-se para além de si, tem o mesmo caráter que um perder-se de si. O ser-aí, imerso no seu mundo factual, decai no a-gente e na fuga de si mesmo, alcançando, enquanto ser-no-mundo, uma aconchegante permanência em meio às significações e sentidos estratificados do seu mundo. No entanto, segundo formula Heidegger em *Ser e Tempo*, é o estado-de-ânimo da angústia que pode suspender o ser-aí deste seu decair:

O diante-de-quê [Wovor] da angústia é o ser-no-mundo como tal. Como distinguir fenomenicamente aquilo diante de que a angústia se angustia daquilo diante de que o medo se amedronta? O diante de quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. Daí que não possa essencialmente conjuntar-se de modo algum. A ameaça não tem aqui o caráter de uma nocividade determinada, que atingiria o ameaçado, ameaça do ponto-de-vista determinado de um poder-ser factual particular. O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é “relevante”. Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. A totalidade-da-conjunção do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significativade. (2014b, p. 521)

Ao decair no mundo factual que é o seu, o ser-aí se encontra perdido do seu caráter de poder-ser. No entanto, uma tal decadência que encobre a indeterminação originária do ser-aí enquanto poder-ser ocasiona uma base efetiva para que este ente realize a si mesmo segundo orientações retiradas da semântica sedimentada de seu mundo. Assim, o ser-aí existe mediante uma fuga de seu poder-ser-si-mesmo próprio. Apesar do esquecimento que se abate sobre o ser-aí acerca do seu poder-ser, isto não quer dizer que o seu caráter de poder-ser é anulado, o que acontece é que o ser-aí é sempre poder-ser, no entanto, na fuga de si, realiza a si mesmo em vista-de seu mundo e do a-gente, instâncias estas que lhe proporcionam determinações suficientes para em seu modo-de-ser ser o que se é. A fuga do ser-aí de si mesmo é a fuga de sua indeterminação originária, a fuga da sua condição de ser-no-mundo como poder-ser e isto de modo que Heidegger, como mencionado na passagem anteriormente citada, afirma que “O

diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal.” (2014b, p. 521). O estado-de-ânimo da angústia evidencia para o ser-aí a sua indeterminação e incompletude: a sua condição de ser-no-mundo como poder-ser. Mas isso se dá, de modo que a angústia articula o ser-aí com o seu poder-ser através do mundo que aparece no caráter da total não-significatividade. De modo mais claro: a dinâmica existenciária do entender e do encontrar-se muda sob a atmosfera da angústia. Uma “não-significatividade” não quer dizer que o ser-aí se “desconecte” das orientações do seu mundo factual, mesmo angustiado, um ser-aí humano certamente ainda saberia o que é, por exemplo, um livro, uma cadeira e uma mesa. Mas “o mundo previamente estabelecido desaba”. E “desse afastamento, em que se perde o mundo, tomado como algo dado, pronto e acabado [...]” (COSTA, 2015, p. 117) emerge o poder-ser do ser-aí.

Com a angústia, o discurso cotidiano, o utilizável do mundo-ambiente e mesmo o ente do-interior-do-mundo assim como o ser-aí-com se afundam em uma indiferença de modo que “a angústia torna manifesto o nada [...] somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que se apoiar” (HEIDEGGER, 2008b, p. 122). Nas palavras de Heidegger, “a angústia retira, assim, do *Dasein* [ser-aí] a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado.” (2014b, p. 525). Na angústia, o que vem à tona é o nada revelador da indeterminação do ser-aí⁴³, uma vez que o ser-aí ele mesmo não possui nenhuma concretude para além da dinâmica existenciária que ele é. Deste modo, o ser-aí se vê, não em-vista-de seu mundo, mas em-vista-de seu próprio poder-ser como o ente que ele é e a cada vez tem de ser.⁴⁴ Desta visão, origina-se a possibilidade do ser-aí se apropriar de si mesmo como preocupação (*Sorge*). No entanto, a preocupação enquanto existenciário é uma totalidade-estrutural-originária, isto significa que desde o início a preocupação é o modo-de-ser do ser-aí que unifica as suas determinações-de-ser mais essenciais: existenciariedade, factualidade e o ser-do-decair. Em relação a existenciariedade (poder-ser), a preocupação evidencia o ser do ser-aí como ser-adiantado-em-relação-a-si (*Sich-vorweg-sein*), isto é, o ser-aí é ontologicamente adiantado para si mesmo em relação ao seu ser

⁴³ O nada, declara Heidegger, “é a negação da totalidade do ente, o puro e simplesmente não-ente.” (2008b, p. 118). O nada, enquanto não-ente, remete ao totalmente outro do ente: o ser em sua diferença ontológica e a indeterminação e incompletude originárias do ser-aí. Explicita Mafalda Blanc: “O nada assim revelado não é, contudo, acrescenta Heidegger, um simples oposto indeterminado do ser, um conceito antitético do ente verdadeiro ou a sua mera negação (pensada, de modo helênico, como uma privação de forma, ou à maneira judaica, como ausência completa do ente extra-divino), antes perfaz um poder real que pertence à finitude do próprio ser, à sua temporalidade. [...] Confrontando-se com o nada, contrastando o seu ser-lançado com a possibilidade de não-ser, o filósofo pode então convocar o seu fundamento possível; não certamente invocando causas exteriores, – elas foram postas em suspensão pelo questionar do ente –, mas enfrentando o abismo do nada.” (BLANC, 2012, p. 133).

⁴⁴ “Para Heidegger o problema consiste em que o ser humano se estabelece na cultura que criou, na busca de segurança e proteção, e com isso perde a consciência de sua liberdade.” (SAFRANSKI, 2019, p. 230)

de modo que está sempre “além de si” em sua existência (*ek-sistere*) como projeto. Na factualidade, que essencialmente determina a existencialidade, a preocupação evidencia no ser do ser-aí um em-um-mundo (*in eine Welt*) situando o ser-adiantado-em-relação-a-si como ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo, ou seja, evidencia que o existir é sempre factual, e que sempre ocorre em um mundo cujas significações estão sedimentadas por um longo processo histórico. A preocupação ainda evidencia no ser do ser-aí um ser-junto (*Sein-bei*), noutras palavras, a tendência do ser-aí de decair em uma cotidianidade mediana de modo que seja absorvido pelo seu mundo e esqueça o seu poder-ser próprio como projeto.

Independentemente do fato de que o ser-aí, sendo, já tenha assumido para si a responsabilidade pelo poder-ser que ele é, ou fugido do seu poder-ser próprio, entregando uma tal responsabilidade ao mundo que o circunda, o ser do ser-aí sempre se mostra originariamente como preocupação, como este *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo-junto-a*. Mesmo na fuga de si mesmo, o poder-ser do ser-aí está em jogo, já que ninguém pode ter a decisão de fugir por ele se não somente ele mesmo. Com isto, a impropriedade se mostra como um modo da preocupação em que ser-aí se perde do poder-ser próprio para realizar a si mesmo em-vista-do discurso cotidiano de seu mundo. No entanto, como já apontamos anteriormente acerca da angústia, neste determinado estado-de-ânimo o ser-aí alcança a possibilidade de ser o seu poder-ser mais próprio juntamente da possibilidade de superar a sedimentação factual do discurso de seu mundo mediante a indiferença de uma não-significatividade. Esta possibilidade se embaralha com um modo específico da preocupação: a preocupação determinada pelo apropriar para si do ser-aí a responsabilidade de seu poder-ser mais próprio. Segundo Heidegger, há ainda uma experiência radical que ao fundo se articula com a angústia despertando o ser-aí para o seu poder-ser próprio. Uma tal experiência, que na verdade se dá como possibilidade existencial e não experiência efetiva, é aquela que assinala o caráter de finitude do ser-aí: a morte.⁴⁵ Lê-se em *Ser e Tempo*:

O ser para a morte [*Sein zum Tode*] no adiantar-se é um poder-ser do ente cujo modo-de-ser é o adiantar-se ele mesmo. No adiantar-se desvendador desse

⁴⁵ “A nadificação mais radical do projetar e do tomar pé e, por conseguinte, da legitimação do ente, decorre do fato de que o ser-no-mundo, como componente do ser-o-aí, é transcendido pelo ser-para-a-morte, isto é, ser-para-o-nada, um outro componente ontológico próprio e intransponível do ser-o-aí. A projeção das possibilidades mundanas é um poder-ser já ultrapassado, desde sempre pela ‘morte’, isto é, pela possibilidade da impossibilidade, o único poder-ser irrealizável em princípio, no qual o ser-o-aí também já está lançado. [...] Todo projetar, tomar pé e legitimar está negatizado pela única possibilidade que não pode ser negatizada: a de não-mais-ser-o-aí. A possibilidade de não-mais-ser-o-aí não é nem mesmo um projeto possível. Improjetável, ela recai sobre a vida do homem como culpa/dívida impagável no entre o nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais desrealizadora em nosso poder.” (LOPARIC, 2004a, p. 23)

poder-ser, o *Dasein* [ser-aí] se abre para si mesmo no que concerne à possibilidade extrema. Mas projetar-se sobre o poder-ser mais-próprio significa: poder se entender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir. O adiantar-se se mostra como possibilidade do entender do extremo poder-ser *mais-próprio*, isto é, como possibilidade da *existência própria*. [...] O ser para a morte abre para o *Dasein* [ser-aí] seu poder-ser *mais-próprio*, no qual o ser do *Dasein* [ser-aí] está pura e simplesmente em jogo. (2014b, p. 721-723)

A morte não é uma possibilidade que se abate sobre o ser-aí como algo que vem de fora, o morrer se apresenta como a possibilidade mais-própria do ser-aí, a possibilidade mais extrema de sua existência. “Mas desde o princípio o *Dasein* [ser-aí] está predeterminado pelo seu fim. Basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer, reza o antigo provérbio alemão. Então a morte é esse fim ‘como possibilidade da impossibilidade’. Estamos diante do não-ser como essência da existência.” (NUNES, 2002, p. 21). Isto implica que a morte é um elemento que se articula com o caráter de poder-ser do ser-aí constituindo-o como ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*).⁴⁶ Deste modo, é no momento em que o ser-aí humano se entende e se encontra no mundo como uma dinâmica existenciária finita, indeterminada e incompleta que a assunção da sua condição ela mesma possibilita uma nova relação do ser-aí com o seu poder-ser mediante a preocupação. “É só porque ‘quebra a cara’ na morte que o ser-o-aí pode (e tem-que) envolver-se com a herança de escolhas objetais possíveis e ser responsável por ela. Ou seja, existir como fundamento cindido, finito.” (LOPARIC, 2004a, p. 65). E, ao preocupar-se consigo mesmo na esfera do seu poder-ser mais-próprio o ser-aí se preocupa igualmente com o mundo factual que é o seu, uma vez que tudo o que o ser-aí é, ele já o é como possibilidade dejectada em um tal mundo factual. Fora do encobrimento-de-si, o ser-aí é capaz de assumir sua própria finitude e angústia mediante seu poder-ser, tal modalidade Heidegger a compreende como o precursor ser-resoluto (*Vorlaufende Entschlossenheit*).⁴⁷ O fato de que o ser-aí se preocupa com seu

⁴⁶ Em *Ser e Tempo* encontramos uma distinção de três sentidos ontológicos que circunscrevem o acontecimento da morte: o perecer (*Verenden*), o falecer (*Ableben*) e o morrer (*Sterben*). O perecer, ou ainda cessar-de-viver, é a morte do vivo, isto é, das plantas e animais enquanto entes viventes Cf. 2014b, p. 665. Já o falecer significa deixar-de-viver, trata-se da morte como “[...] acontecimento que sobrevém [...] empiricamente certo.” (2014b, p. 709). É o aspecto fisiológico-biológico do findar (*Enden*), o modo cotidiano pelo qual a morte é medianamente interpretada como *Exitus*. O morrer “[...] vale como o termo para designar o *modo-de-ser* em que o *Dasein* [ser-aí] está voltado para a sua morte.” (2014b, 681) de modo que “o *Dasein* [ser-aí] pode findar, sem que propriamente morra [...]” (Idem). Em Heidegger, o morrer, alude Iain Thomson, é “[...] um colapso global do que tem importância no meu mundo [...] Eu experiencio a mim mesmo como mero *projeto*.” (em WRATHALL, 2013, p. 277, tradução nossa). Isto é: a morte é o colapso do mundo como o todo de significatividade. Na *possibilidade da impossibilidade*, todos os projetos existenciários do ser-aí desmoronam de modo que somente resta o projeto fundamental de ser.

⁴⁷ O precursor *ser-resoluto* (ou, em outras traduções, “decisão antecipadora”) no alemão é *Vorlaufende Entschlossenheit*. Nesta expressão a palavra *Vorlaufen* se refere ao adiantamento ou antecipação da morte como possibilidade certa do ser-aí, precisamente trata-se de um “adiantar-se na possibilidade” (HEIDEGGER, 2014b, p. 721) de modo que “quanto mais patente é o entendimento dessa possibilidade, tanto mais puramente o entendimento penetra na possibilidade como *impossibilidade da existência em geral*” (Idem). A palavra

poder-ser próprio e com o mundo factual que é o seu no modo do precursor ser-resoluto expressa uma importante conexão que há pensamento heideggeriano entre as noções de ser-aí, mundo, temporalidade e historicidade.⁴⁸

A temporalidade segundo o ponto de vista heideggeriano é o que unifica as determinações-de-ser do ser-aí que nos revela em sua estrutura algo mais originário que o ser do ser-aí como preocupação: o fato de que o ser-aí mantém seu próprio ser sob entendibilidade a partir do tempo mediante a assunção de sua própria finitude. De modo mais claro: se o ser do ser-aí é a preocupação, o sentido do ser do ser-aí é o tempo. Nestes termos, as determinações-de-ser existencialidade, factualidade e ser-do-decair, correspondem respectivamente a orientações de futuro, passado e presente mediante o preocupar-se. O ser do ser-aí como projeto é ser-adiantado-em-relação-a-si, o que sempre é uma antecipação que só pode se dar em sentido do futuro como porvir (*Zukunft*); assim como o em-um-mundo, o fato de o ser-aí ser dejectado em um mundo dotado de uma trama semântica sedimentada, só pode se dar determinadamente em sentido do passado como ser-do-sido (*Gewesenheit*), não aquele passado remoto que já está morto, mas o passado vigente que interfere no presente do ente humano, é o que foi e continua sendo. Da mesma forma é o ser do ser-aí como ser-junto, este tem por sua vez como sentido o presente (*Gegenwart*), uma vez que o decair no a-gente cotidiano é sempre uma ocorrência que se atualiza em um agora, uma ocorrência no tempo presente do mundo-ambiente.

Entschlossenheit, (ser-resoluto ou de-cisão) deriva do verbo *schliessen* que se traduz por “fechar, trancar, concluir”, no entanto, o prefixo *Ent-* indica o sentido de uma ação contrária, de modo que *Entschlossenheit* é abrir/destrancar. Deste modo, o ser-resoluto indica o “escolher existencial da escolha de um ser-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2014b, p. 741), isto é, o modo-de-ser do ser-aí destrancar-se e abrir-se para o seu si mesmo: um modo privilegiado de abertura. Define Heidegger: “O precursor ser-resoluto não é uma escapatória inventada para ‘superar’ a morte, mas o entendimento subsequente ao apelo da consciência, que deixa livre a possibilidade de que a morte venha a dominar a existência do *Dasein* [ser-aí], destruindo em seus fundamentos todo encobrimento-de-si como fuga. O querer-ter-consciência determinado como ser-para-a-morte também não significa despedida e fuga do mundo, mas leva sem ilusões ao ser-resoluto do ‘agir’. O precursor ser-resoluto também não provém de uma pretensão ‘idealista’ de sobrevoar a existência e suas possibilidades, mas brota do sóbrio entendimento das fundamentais possibilidades factuais do *Dasein* [ser-aí].” (2014b, p. 845). O contrário desse precursor ser-resoluto, aponta Heidegger, é o falecer na impessoalidade de modo que “[...] diz: ‘a-gente *morre*’, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é *ninguém* [*Niemand*].” 2014b, p. 679). Há uma tranquilização sobre a morte de modo que ela é esquecida aponto do ser-aí humano fugir do seu poder-ser mais próprio enquanto finitude; é nessa conformidade que “o *Dasein* [ser-aí] pode findar, sem que propriamente morra” (HEIDEGGER, 2014b, p. 709). O fenômeno da morte do a-gente, isto é, o morrer na impropriedade, segundo Heidegger, é descrito com precisão no conto *A morte de Ivan Ilich* de Tolstói. Cf. HEIDEGGER, 2014b, p. 699.

⁴⁸ “Como ser-no-mundo temporal e finito [...] do decaimento, o ser-o-aí é resgatado para a autenticidade pela culpa (*Schuld*) e a consciência moral (*Gewissen*). A culpa é um faltar a si, é ser-em-falta; estar em dívida com as possibilidades de ser si-próprio. Uma falta ontológica forma o conteúdo da consciência moral, não como tribunal interior, como voz da consciência moral que acusa o sujeito de estar em débito com a lei por desobedecer a Deus. Ser culpado é sentir-se em falta para consigo mesmo, como poder-ser originário. [...] A consciência de culpa não é má consciência, mas o correspondente ontológico da disposição angustiada. Trata-se também de uma ética fundamental, como cuidado de si e do mundo, na temporalidade própria à finitude humana.” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 81-82)

Unificadas na preocupação, as determinações-de-ser do ser-aí revelam em sua totalidade que o sentido do ser do ser-aí é a temporalidade (*Zeitlichkeit*).⁴⁹ O ser-aí alcança a sua temporalidade a partir da preocupação, mas é na própria temporalidade que primariamente reside a estrutura da preocupação. É porque o ser-aí existe essencialmente de modo finito que ele se preocupa com sua existência, sendo então a temporalidade o sentido da preocupação. No entanto, alerta Heidegger, quando mencionamos o “tempo” do ser-aí, a temporalidade, não falamos de um tempo à parte do ser-aí, isto é, o tempo como um ente no qual o homem está. “A temporalidade não ‘é’ em geral um *ente*. Ela não é, mas se *temporaliza*.” (2014b, p. 893). Quer dizer, o tempo é um não-ente, algo como uma atividade, “uma estrutura básica do ser do ser-aí” (BLATTNER, 2005, p. 311, tradução nossa) que se manifesta pura e simplesmente como *ἐκστατικόν*. A temporalidade do ser-aí é essencialmente estática, “a temporalidade é o *originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo*” (2014b, p. 895). A temporalidade em seu temporalizar, isto é, em seu dar-se, acontece como unidade que se expande em futuro, passado e presente, momentos do projetar os quais Heidegger nomeia como as três estases (*Ekstasen*) da temporalidade.⁵⁰ Tais estases não são acontecimentos definidos, mas antes de tudo, cada uma delas são horizontes a partir das quais o ser-aí entende e interpreta algo como o ser. Assim, a temporalidade não se refere ao tempo que transcorre, ao tempo como uma sequência cronológica e ao tempo como ente, mas ao tempo que temporaliza, isto é, que gera modos de si mesmo realizando-se na cooriginariedade de suas três estases de modo que “a temporalização não significa uma ‘sucessão’ de estases. O futuro *não é mais tardio* do que o ser-do-sido e este *não é de mais cedo* que o presente. A temporalidade temporaliza-se como futuro-presencizante-*sendo-sido*.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 951).⁵¹

⁴⁹ “Mas o *Dasein* [ser-aí] só retrovém (passado) advindo (futuro) a si; e porque retrovém ao advir, é que gera o presente. Ai temos o movimento extático – o fora de si em si e para si mesmo da existência – que se chama temporalidade. Cada um desses componentes é um êxtase, fundando um membro da estrutura do cuidado [Preocupação]: o advir ao poder-ser, o retrovir ao ser lançado, o apresentar ao estar junto aos entes. Nesse movimento tríplice, ocorre um desclausuramento da subjetividade.” (NUNES, 2002, p. 25)

⁵⁰ À letra, o plural “*Ekstasen*” se traduz do alemão como “êxtases”. Para diferenciar “êxtase” de sua concepção vulgar a tradução de Fausto Castilho optou pela forma “estase”. Do mesmo modo o adjetivo “*ekstatisch*” aparece como “estático”.

⁵¹ “O *Dasein* [ser-aí] ainda é o passado sem deixar de ser presente. E no presente está comprimido o passado; como no passado antecipa-se o futuro. Santo Agostinho tinha razão: não há três tempos. E nem é o fluxo da consciência, como tempo cósmico, evolutivo, segundo a concepção de Bergson, que os substitui. A temporalidade está mais próxima do *continuum* descrito por Husserl, como experiência preliminar imanente que constitui as vivências.” (NUNES, 2002, p. 26). “A temporalidade não é um decalque interno do tempo externo. Se ela se recusa a uma descrição em termos de fluxo, tal uma corrente em que estivéssemos mergulhados e de que os êxtases formariam momentos, muito menos cabe falar dela como de um ente. Da temporalidade, que tampouco é subjetiva ou objetiva, só se pode dizer que se temporaliza (*zeitigt sich*) em cada um dos seus êxtases. E temporalizar significará então tornar possível, a partir de cada êxtase, as modalidades de existência do *Dasein*. A temporalização (*Zeitigung*) envolve sempre três êxtases, que não vêm um depois do outro; ela se produz em cada um deles e na relação recíproca de cada um com os outros.” (NUNES, 1986, p. 138)

A temporalidade é o sentido da preocupação que unifica os modos-de-ser do ser-aí. Isto significa que o ser-aí existe essencialmente de modo temporal, isto é, o ser-aí entende e interpreta tanto o ente que ele mesmo é quanto os demais entes que o circundam a partir da estrutura ontológica do tempo. É porque *em seu ser* o ser-aí é essencialmente temporalidade que o ser ele mesmo, no entendimento-de-ser do ser-aí, é projetado sobre o tempo de maneira que o tempo em si mesmo aparece como critério ontológico. No entanto, o tempo visto como ente e entendido como sequência cronológica (mera sucessão de agoras) apresenta uma unilateralidade em sua maneira de aparecer como critério ontológico: ele tem como primazia apenas o tempo presente. Isso se dá de modo que a cooriginariedade das três estases permanece restringida. Este entendimento do tempo como um ente em infinda sucessão de agoras, nos diz Heidegger, “não é originário, mas deriva da temporalidade própria” (2014b, p. 895). Isto é, nas raízes do tempo pensando como sequência cronológica há um tempo originário (*ursprüngliche Zeit*) a ser desdobrado.

No entanto, um tal tempo originário já se revela no próprio ser do ser-aí como preocupação, para Heidegger o ser-aí não é um ente que em sua existência é originariamente presente a si, mas o ente que em seu existir ecoa seu poder-ser no cerne da epigrama de Píndaro “torna-te quem tu és”: Existindo, o ser-aí é sempre o seu projetar-se como antecipação na sua própria finitude, ele é essencialmente um ente no modo do porvir. A temporalidade originária em nada tem a ver com aquela que encontra a sua medida a partir tempo presente, mas sim, no tempo futuro. Assim, “*o fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro*” (2014b, p. 897). E, no entanto, isso não significa que a temporalidade estática perca a sua unidade, mas sim que Heidegger atribui a primazia da temporalização da temporalidade ao futuro, e não ao presente como interpretou a tradição metafísica de Aristóteles até Nietzsche.⁵² O ser-aí, na assunção do seu poder-ser próprio como o precursor ser-resoluto, se decide pelo seu ser, não absorto no presente – apesar da decisão se dar no instante (*Augenblick*) – mas na perspectiva do futuro de modo que ou consolida ou reescreve seu ser-do-sido. Na temporalidade originária “não é o agora que está gravido do agora-ainda-não, mas é o presente que, na originária unidade estática da temporalização da temporalidade, surge do futuro.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 1151-1153)

⁵² É Aristóteles que estabelece o tempo como sucessão de agoras. Conforme *Física*, Δ 11, 219 b 1 sq: “τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. ‘Pois o tempo é com efeito isto – o numerado no movimento que vem de encontro no horizonte do anterior e do posterior.’” (ARISTÓTELES Apud HEIDEGGER, 2014b, p. 1137).

Na noção do tempo como sequência cronológica, onde o tempo presente tem o primado da temporalização, Heidegger aponta a consolidação ôntica de um conceito vulgar de tempo. O conceito vulgar de tempo trata-se do tempo visto como o que está a parte do ser-aí. É o tempo do relógio compreendido segundo a databilidade (*Datierbarkeit*), quer dizer, o tempo entendido como algo infinito e absoluto, um conjunto de agoras simplesmente dados, isto é, subsistente (*Vorhandenes*). A ótica deste tempo entificado entende e interpreta o tempo como uma sucessão de agoras que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo, um eterno presente que por consequência reduz expressamente o conceito de tempo apenas ao tempo como o tempo presentemente atual, fazendo do passado um “não-mais-agora” e do futuro um “ainda-não-agora” segundo a medida de um eterno presente.⁵³ Deste modo, na compreensão vulgar do tempo a constituição estática da temporalidade originária aparece apenas sob a ótica de uma de suas estases: no tempo vulgar quem possui o caráter de estático é o tempo presente em seu avanço contínuo de agoras, onde vive-se um eterno presente. Em vista disso, o tempo entendido como um ente é também por meio da databilidade o tempo público, o tempo compreendido na cotidianidade do a-gente, isto é, o tempo entendido e interpretado como “tempo para...”, isto é, utilizável em-vista-do qual o ser-aí se ocupa. No entanto, o tempo público assinala o todo de significatividade que compõe a mundidade do mundo, isto é, o tempo público revela uma temporalidade que se desdobra em uma historicidade, que por sua vez, em toda sua conformação, se refere a algo ainda mais basilar: o tempo mundano com o qual o ser-aí se preocupa, precisamente, o tempo-do-mundo (*Weltzeit*).⁵⁴ O tempo mundano, em sentido ontológico-existenciário, é “o tempo ‘em que’ o ente do-interior-do-mundo vem-de-encontro” (HEIDEGGER, 2014b, p. 1131).

Segundo Heidegger, o tempo como tempo-do-mundo, este tempo onde o ente do-interior-mundo vem de encontro como ente dentro do tempo, é a condição de possibilidade de uma compreensão histórica de ser que se instaurou, como veremos a seguir, desde o início da

⁵³ “Mas por aí chegamos à *temporalidade imprópria*, quando o presente se torna um simples agora, quando o ‘futuro’ muda-se em expectativa (*Gewartigen*), o ‘passado’ produzindo-se em esquecimento (*Vergessenheit*) no que já passou. Ela esquece a morte, o ser, a menos que recupere em seu poder-ser e, com a primazia do ‘futuro’, restabeleça o tempo originário, em que o ‘passado’ se dá como retomada (*Wiederholung*) e o apresentar como instante (*Augenblink*) da decisão.” (NUNES, 2002, p. 26-27)

⁵⁴ “O tempo-do-mundo difere do tempo vulgar à medida que o tempo-do-mundo é abertamente definido em termos da sua relação com os interesses humanos, enquanto que o tempo vulgar é conceituado como independente dos interesses humanos. Assim, a distinção entre tempo-do-mundo e tempo vulgar compartilha algum contorno da distinção entre o utilizável e o subsistente. O utilizável (*das Zuhandene*, o ser-à-mão) é a parafernália da vida humana, todas as coisas que são como elas são em-vista-do modo como elas estão ligadas às práticas humanas. Uma bola de futebol é uma bola de futebol em-vista-da função que ela desempenha no jogo de futebol. Do mesmo modo são facas, computadores, plantações, etc. O subsistente (*das Vorhandene*, o ser-simplesmente-dado), no entanto, é o que é independentemente das práticas humanas. Elétrons e galáxias, e talvez mesmo os números, seriam e são o que eles são, se os humanos tivessem ou não os descoberto e desenvolvido teorias sobre eles.” (BLATTNER em DREYFUS; WRATHALL, 2005, p. 316, tradução nossa)

metafísica. No entanto, o que antes se faz notar, é que o tempo ele mesmo, enquanto não-ente, enquanto temporalidade que se temporaliza, não pode, segundo o pensador de Mesßkirch, ser concebido teoricamente como algo pertencente exclusivamente ao campo do objetivo ou do subjetivo, mas sim, que o tempo é condição de possibilidade da própria objetividade e subjetividade, realçando assim a sua “vizinhança” com o ser:

O tempo-do-mundo é “mais objetivo” do que todo objeto possível, porque, como condição de possibilidade do ente do-interior-do-mundo, com a abertura do mundo já está sempre estático-horizalmente “objetivado”. [...] Mas o tempo-do-mundo é também “mais subjetivo” do que todo possível sujeito, porque, corretamente entendido, no sentido da preocupação, isto é, do ser si-mesmo factualmente existente, ele torna possível em primeiro lugar precisamente esse ser ele mesmo. “O tempo” não é subsistente nem no “sujeito”, nem no “objeto”, nem “dentro”, nem “fora”, sendo “anterior” a toda subjetividade e objetividade por representar a condição da possibilidade dessa “anterioridade” ela mesma.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 1131-1133)⁵⁵

Em que medida o estreito ligame entre ser e tempo implica a pergunta pelo sentido do ser em geral a partir do horizonte temporal? Sabemos, o ser-aí é o ente para o qual está em jogo o seu próprio ser concomitantemente à sua determinação de ser dejectado em um mundo. O ser-aí existe como ser-no-mundo, ele é em seu modo-de-ser assinalado pela existência, enquanto que os entes que não são ao seu modo-de-ser, os entes do-interior-do-mundo, aqueles que não possuem a abertura, são no modo da subsistência. Desta maneira, assim como ser-no-mundo está para ente do-interior-do-mundo, o carácter temporal do ser-aí está para o carácter intratemporal do ente subsistente que aparece sob o conceito vulgar de tempo sendo “dentro” do tempo. A intratemporalidade (*Innerzeitlichkeit*) se refere aos entes do-interior-do-mundo, tais entes são intratemporais, eles não podem ter o seu ser determinado em vista de uma antecipação do futuro e nem podem ter o seu ser determinado em relação ao passado. O que determina o ser de um ente do-interior-do-mundo é sempre o tempo presente, uma vez que tais entes existem presentemente na atualidade (*Gegenwart*). Ou seja, um ser-aí humano existe temporalmente: na antecipação do porvir ele escolhe consolidar ou rearticular no seu tempo presente o seu passado. Por sua vez, um ente do-interior-do-mundo subsiste

⁵⁵ Neste sentido “O tempo designado no título de *Ser e Tempo* não pode ser de modo algum compreendido a partir do pensamento metafísico tradicional” (PÖGGELER em HAAR, 1983, p. 243, tradução nossa). A novidade da posição heideggeriana sobre o tempo é marcada por uma postura que se vê entre o idealismo (determinação do sujeito) e o realismo (determinação do objeto). Tal temática, que no período da virada (*Kehre*) se torna mais expressa, é a própria comum-pertença entre ser e homem que em sua dinâmica fundamenta a temporalidade. Aprofundaremos este tema no item 2.1 do segundo capítulo assim como abordaremos a historicidade do tempo-do-mundo como envio da temporalidade (*Temporalität*) do ser ele mesmo que sempre destina à história algum horizonte de entendimento-de-ser.

intratemporalmente, se dizemos, por exemplo, um livro é, que ele possui ser, tal ser é determinado em vista do que o ente livro é no agora inerente ao todo-relacional da significatividade, mas não em virtude do que ele pode vir a ser ou já foi. O tempo presente aparece como critério ontológico de determinação de ser do ente do-interior-do-mundo e do ente utilizável.

De acordo com Heidegger, o ser-aí cotidiano produz uma compreensão teórica do tempo – a infinita sucessão de agoras – a partir do seu próprio entendimento imediato de tempo, isto é, do tempo notado ontologicamente como ente do qual o ser-aí se ocupa, o tempo quantitativo onde em seu “interior” a vida acontece, onde cada ente vem-de-encontro “dentro” do tempo-do-mundo.⁵⁶ O tempo como em seu conceito vulgar se origina a partir da intratemporalidade como o tempo-do-agora (*Jetzt-Zeit*). Isso se dá, conforme Heidegger, porque “o *Dasein* [ser-aí] dejectado que decai perde-se de pronto e, no mais das vezes, naquilo de que se ocupa.” (2014b, p. 1145). Como sabemos, o ser-aí humano não possui nenhuma propriedade quiditativa como a sua determinação, ele é ontologicamente indeterminado e incompleto o poder-ser que ele é, e que, no entanto, somente encontra as suas possibilidades de ser em relação ao seu mundo factual e aos demais entes. O fato é que o ser-aí dejectado de modo decadente no mundo factual que é o dele sempre se encontra imerso em possibilidades abertas pelo discurso sedimentado deste mundo factual, o que em certa instância demarca uma “tendência ontológica” (CASANOVA, 2015, p. 85) no modo como o ser-aí humano realiza a si mesmo. Segundo Heidegger, o ponto de partida da ocupação do ser-aí como ser-no-mundo é o ocupar-se com uma coisa (*Ding*), sendo “coisa” algo de natureza entitativa, com isso, toda problemática ontológica, desde o início da filosofia com os gregos, se ocupou de responder o que é uma coisa. Segundo Heidegger, o “conceito-de-coisa” (2014b, p. 1177) em todo caso sempre foi desde o início do pensamento ocidental a medida a partir da qual o ser-aí humano entendeu e interpretou os entes, de modo que, “o tempo é tomado ele mesmo como um ente entre outros entes, um ente cuja estrutura-de-ser se procura apreender a partir do horizonte de um entendimento-do-ser que, de modo inexpresso e ingênuo, orienta-se pelo próprio tempo.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 97)

A “experiência” que o ser-aí possui acerca do que é o tempo tem como ponto de partida o conceito-de-coisa, isto é, o tempo é pensado como um ente subsistente. E se o tempo é um

⁵⁶ “Χρόνος precisa ser correspondentemente compreendido na ‘Física’ de Aristóteles Δ 10-14 como τόπος: ‘o tempo no qual’, ‘no tempo em que’, ‘durante o tempo em que’, ‘no tempo de um dia’. Isto é: enquanto tempo datado – inicialmente e o mais proximamente enquanto tempo presente e percebido. [...] A diferença entre o conceito de tempo antigo e o moderno não consiste em que lá o ‘presente’ e aqui o futuro encontra-se no primeiro plano (o fáustico). A cada vez a totalidade do tempo é experimentada; mas por outro lado datado e presente, por outro lado enquanto a dimensão previamente dada (parâmetro) de uma calculabilidade e planificação incondicionadas.” (HEIDEGGER, 2000a, p. 135-136).

ente, isto significa que nele se dá algo de entitativo, isto é, o tempo possui um ser. Ora, desse modo, o que se compreende de entitativo no tempo? Segundo Heidegger, “ente é tanto mais entitativo quanto mais presente ele é. torna-se cada vez mais presente quanto mais permanente ele permanece, quanto mais durável o seu permanecer.” (2005, p. 180). O elemento entitativo do tempo, a partir do seu conceito vulgar, é o “agora” do tempo presente. Pois, o “agora” possui o primado da presença uma vez que o futuro é tido como o “ainda-não-agora” e o passado o “não-mais-agora”. Passado e futuro são compreendidos como um não-agora, e, conseqüentemente, um não-presente, isto é, passado e futuro são interpretados à luz de uma não-subsistência, ou seja, ausência, aquilo que não está havendo. É por conta disso que o ser, entendido como o que há de entitativo no ente, aquilo que faz do ente um ente, é associado ao tempo presente. Por isso a metafísica “interpreta o ser baseando-se no horizonte do presente, à luz das presentificações possíveis do ente. Noutras palavras, ela projeta o ser sobre a série de instantes do presente, ordenada pelas relações de sucessão e simultaneidade.” (LOPARIC, 2004a, p. 54). Em suma: o ser do ente, na tradição do pensamento ocidental, foi desde o seu início entendido como presença presente, atualidade permanente: assim, metafisicamente falando, “ser” significa presentidade (*Anwesenheit*), o ser é presença (*Anwesen*).⁵⁷ Nos diz Heidegger:

Se em todo a metafísica o ser é pensado como eternidade e independência do tempo, então isso não significa outra coisa, senão: o ente em seu ser é independente do tempo, tempo representado no sentido do decorrer. O passageiro não pode ser o fundamento do eterno. Ao ente em seu ser pertence a independência do tempo no sentido do decorrer. (2005, p. 181-182)

É com isso que alcançamos aqui o tema da historicidade e a tarefa da destruição da história da ontologia metafísica:

A destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da problemática da temporalidade [*Temporalität*]. Fica então manifesto que a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento externo desse entendimento – por certo que somente isso – é a determinação do sentido do ser como *παρουσία* ou como *ουσία*, o que ontológico-

⁵⁷ “Para Heidegger o sentido do ser é o tempo, portanto o passar e acontecer. Para ele não há um *ideal-de-ser* da permanência, e nele o pensar tem exatamente a tarefa de tornar o ser humano sensível à passagem do tempo. O pensar abre o *horizonte-do-tempo* em toda parte onde a cotidiana tendência de coisificação (*Verdinglichung*) faz as relações e situações se congelarem numa falsa atemporalidade. Pensar deve *liquefazer*, deve entregar o ente, sobretudo o próprio *dasein*, ao rio do tempo, ele dissolve o mundo-além metafísico das ideias eternas.” (SAFRANSKI, 2019, p. 263)

temporalmente significa “presença” [*Anwesenheit*]. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o “presente” [*Gegenwart*]. (HEIDEGGER, 2014b, p. 95)

A destruição (*Destruktion*) heideggeriana não se reduz a uma supressão do passado, uma crítica com a finalidade de colocá-lo de lado, negando aquilo que foi longamente discutido na tradição, a destruição heideggeriana é antes disso uma tentativa de se alcançar com base na diferença ontológica e a partir da analítica existenciária do ser-aí uma ontologia fundamental. De modo mais simples: a destruição da história da ontologia significa compreender a história do pensamento filosófico em suas modalidades factuais, assinalando os pressupostos sedimentados que sempre guiaram uma determinada investigação filosófica, com a finalidade de delimitar suas possibilidades e especificar seus limites.⁵⁸ “A destruição da metafísica não significa a sua superação, mas antes de tudo a sua assunção para nova significação.” (SCHNEIDER, 2005, p. 115) de modo que indica “[...] a sua desconstrução (*Abbau*) a partir da sua origem pré-metafísica.” (LOPARIC, 2004a, p. 13). Com isso, Heidegger identifica com clareza como determinações historicamente consolidadas no interior da tradição metafísica-ontológica orientam o modo de visualizar e tematizar problemas filosóficos em âmbito teórico assim como na lida prática com os entes e o mundo circundante. É por um tal processo de sedimentação de sentidos e significações que todas as ontologias ocidentais, segundo a concepção heideggeriana, se encontram sob o domínio da ontologia inicial estabelecida pelo mundo grego, ontologia esta cuja fundamentação permanece impensada em suas condições de possibilidade. Deste modo a *Destruktion* refere-se à destruição deste sedimento, à destruição desta camada previamente dada que conduz toda e qualquer questão no interior da história da ontologia cujo horizonte originário permanece oculto: aquele horizonte do ser como presença. Nos diz Ernildo Stein:

O método fenomenológico heideggeriano [...], coincide com o próprio movimento da interrogação pelo ser [...]. A tarefa da fenomenologia será, portanto, mostrar o ser, assim como em si mesmo se mostra. Ora, em si mesmo ele se mostra ocultando-se nos entes. Logo a fenomenologia mostrará o ser em seu ocultamento [...], ser sempre está oculto. Mas recai num duplo ocultamento enquanto é esquecido como oculto e confundido com o ente... Heidegger aponta para as duas tarefas fundamentais da fenomenologia: de um

⁵⁸ “Por meio da destruição, portanto, Heidegger insere a *ἐποχή* fenomenológica de Husserl no contexto do projeto de sua hermenêutica fenomenológica, articulando desde o princípio o termo ‘suspensão’ não com o abandono da tendência natural para posicionar espaço-temporalmente os entes e para construir teorias causais que deem conta de sua aparição, mas antes com a reconquista do horizonte originário de mostração dos entes e com a dissolução das redes significativas calcificadas que se veiculam por meio da facticidade [*Faktizität*].” (CASANOVA, 2015, p. 51)

lado, a busca do sentido do ser e, de outro, a destruição da história da ontologia com o sentido positivo de nela mostrar o impensado. (2001, p. 201-204)

Uma tal tarefa da destruição da história da ontologia articula-se em *Ser e Tempo* com a realização do ser-aí como o seu poder-ser mais próprio: existindo como o seu “aí”, o ser-aí é o ente que encontra as suas determinações de ser a partir do mundo que é o seu. Como expomos anteriormente, tais determinações de ser emergem sob duas possibilidades primárias, dejectado em um mundo factual, o ser-aí é no modo da propriedade ou da impropriedade, quer dizer, sendo, o ser-aí é a partir da possibilidade da preocupação o seu poder-ser como precursor ser-resoluto – que projeta o seu futuro no presente de modo que pode rearticular o seu passado – ou a partir da possibilidade do decair, sendo absorvido pelo discurso sedimentado do seu mundo factual e suas configurações específicas de significações e sentidos cujo fundamento permanece impensado – realizando a si mesmo em-vista-de seu mundo factual consolidando o entender e o interpretar cotidiano herdado da tradição –. Segundo Heidegger, é somente como o seu poder-ser mais próprio que o ser-aí realiza a si mesmo de modo pleno enquanto projeto dejectado. No instante em que uma assunção da propriedade se dá para o ser-aí, ele se encontra em meio a uma nova relação com o seu poder-ser: o ser-aí conquista a sua existência em-vista-de si mesmo abrindo a possibilidade de uma visão ressignificadora dos mobilizadores estruturais e da significatividade do mundo factual que é o seu, elementos que quando suspensos já não podem mais realizar a função de articuladores da existência do ser-aí.

Contudo, uma suspensão da determinação do mundo factual com seus em-vista-de e significações sedimentadas não implica uma ultrapassagem do ser-aí em relação ao mundo. O ser-aí, sendo, seja na propriedade ou na impropriedade, sempre realiza a si mesmo a partir de possibilidades que são abertas pelo seu mundo, isto quer dizer, o ser-aí, em sua existência, sempre é o seu “aí”, ele sempre é abertura para o mundo, onde as possibilidades de realizar a si mesmo estão emaranhadas com as possibilidades do mundo. Mesmo na apropriação do seu poder-ser mais próprio, o ser-aí ainda se encontra em relação com o mundo, porém não mais imerso no discurso cotidiano e sedimentado do mundo factual que é o seu, mas sim, para além desta camada sedimentada, ele descobre o mundo mesmo enquanto possibilidade e projeto. O ser-aí como seu poder-ser mais próprio, ao projetar-se existencialmente para além dos em-vista-de e das significações dadas em seu mundo factual, ele se encontra no precursor ser-resoluto, de modo que alcança uma visão das determinações ontológicas do mundo como possibilidades ligadas a projetos de mundos anteriores. Quer dizer, o ser-aí percebe a si mesmo como um gestar-se histórico onde há a possibilidade de uma rearticulação dos entendimentos

de ser dos entes assim como há a possibilidade de constituição de campos de sentidos de ser ainda impensados.

No entanto, precisamos ressaltar, *Ser e Tempo* não é uma obra de caráter normativo cuja implicação é conduzir o ser-aí a tornar-se o seu poder-ser mais próprio, Heidegger está muito mais interessado em circunscrever em que medida a realização de si mesmo do ser-aí em-vista-de seu poder-ser traz consigo a possibilidade de uma modificação do seu mundo, isto é, dos campos de sentido de ser. Assim, realizar a tarefa de uma destruição da história da ontologia requer do ser-aí a sua existência em-vista-de seu poder-ser mais próprio como precursor ser-resoluto, pois a factualidade do mundo somente poder ser “experimentada” de modo efetivo no interior do movimento de tornar-se a si mesmo, isto é, no interior do processo de apropriação do poder-ser mais próprio do ser-aí, já que o ser-aí decaído na impessoalidade do a-gente tem a tendência de existir permanentemente em um esquecimento de si mesmo como o ser-no-mundo que ele é, realizando a sua existência em-vista-de configurações de um mundo factual específico. Imerso em um campo de sentido de ser cotidiano e impessoal, o ser-aí meramente se ocupa dos entes que vêm ao seu encontro sem pensar a condição de possibilidade mesma de manifestação desses entes. Somente o ser-aí como precursor ser-resoluto, à medida que escuta o eco de sua finitude resvalar em seu poder-ser mais próprio, pode ver o discurso de seu mundo enquanto discurso, isto é, enquanto possibilidade herdada no interior de um acontecer histórico. No entanto, uma tal visão não nasce de uma análise historiológica ou historiográfica do mundo, “A história só emerge no salto imediato por sobre o ‘historiológico’.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 14), isto é, da apropriação que o ser-aí como poder-ser tem da sua condição ontológica de projeto dejectado na factualidade, isto é, do seu gestar-se histórico (historiar-se)⁵⁹ como possibilidade existenciária temporal.

É neste sentido que a tarefa da destruição da história da ontologia reconduz a questão pelo sentido do ser à luz da temporalidade (*Temporalität*).⁶⁰ Se o tempo é o horizonte pelo qual entendemos e interpretamos algo como “ser”, isso significa que os campos de sentido de ser no

⁵⁹ Heidegger emprega dois termos para referir-se à história: *Historie* e *Geschichte*. *Historie* é o conceito ôntico de história, é o estudo dos acontecimentos a partir do tempo passado. Na *Historie* o tempo é compreendido como o tempo-do-mundo, aquele tempo cujo o “agora” estático é visto em sua sucessão infinda como subsistente. *Geschichte*, por sua vez, é o conceito ontológico de história, é a história vista a partir do gestar-se [*Geschehens*] do ser-aí, isto é, a partir da dinâmica existenciária do ser-aí e de sua temporalização do tempo. Comenta Giacoia: “*Historie* é a história como disciplina científica, como historiografia – registro cronológico objetivo de séries de acontecimentos, ordenados pelas circunstâncias, condições determinantes, causas e consequências de ordens” enquanto que a *Geschichte* implica um “acontecer adventício, os acontecimentos singulares que impregnam a configuração e determinam o sentido do ser de uma era do mundo.” (GIACOA JUNIOR, 2013, p. 91-92).

⁶⁰ Em *Ser e Tempo*, segundo Blanc, “Heidegger emprega o termo latino ‘*temporalität*’ para referir o sentido do ser como tal, distinguindo-o da temporalidade humana, sentido do ser-aí, a qual é sempre referida por ele pelo termo ‘*Zeitlichkeit*’, de raiz germânica.” (BLANC, 2012, nota 44, p. 141)

interior da história do mundo como projeto somente são rearticulados enquanto sentido a partir da temporalidade ela mesma enquanto aquilo que decorre. É com isso que Heidegger propõe o pensamento que se volta para uma temporalidade ainda mais originária que a temporalidade estática do ser-aí: a temporalidade do ser, o modo como o ser ele mesmo se dá a partir no âmbito da história ao passo que determina esta.⁶¹ Desta maneira, pela via heideggeriana o tema da “temporalidade” pode ser entendido como *Zeitlichkeit* ou *Temporalität*. A temporalidade como *Zeitlichkeit*, como já sabemos, expressa duas coisas: a temporalidade do ser-aí, isto é, o sentido do ser do ser-aí como tempo que abre o modo-de-ser do ser-aí como preocupação e o próprio tempo como o horizonte de todo entendimento e interpretação possível do que significa “ser”. A temporalidade como *Temporalität*, por sua vez, se refere à temporalidade do ser ele mesmo, aquele tempo que temporaliza independentemente do ser-aí embora somente aconteça para o ser-aí enquanto lugar onde repousam sentidos de ser.

Para Heidegger a *Temporalität* é a temporalidade a partir da qual podemos alcançar uma determinação originária do sentido de ser e de seus modos e caracteres. Em *Ser e Tempo*, é anunciada desde as suas primeiras páginas a pretensão de saltar da temporalidade do ser-aí para a temporalidade do ser ele mesmo para que este último se desvele em seu sentido geral. Todavia, uma tal tarefa não alcançou a sua articulação derradeira, ausentou-se das páginas de *Ser e Tempo* uma consideração mais profunda acerca do tema da *Temporalität*, assim como a tarefa que se seguia a isso, a destruição da história da ontologia em sua confrontação legítima com as posições ontológicas-metafísicas de Kant, Descartes e Aristóteles, isto se deu senão por meio de brevíssimos acenos entre um parágrafo e outro. Assim, *Ser e Tempo*, uma das obras mais importantes do século XX no âmbito da filosofia, se realizou de modo incompleto, a obra é um escrito inacabado que se dividiu somente em duas sessões que cumpriram a analítica existenciária do ser-aí, primeiramente com a análise do ente humano em-vista-de de seu mundo e decaído na impessoalidade do a-gente e ademais, o ente humano como o ente em-vista-de de seu poder-ser mais próprio como precursor ser-resoluto, desvelando uma temporalidade originária distinta da tradição. A ideia de uma passagem da temporalidade do ser-aí para a temporalidade do ser não foi somente uma tarefa incompleta, mas também uma tarefa que rumou por caminhos distintos após os anos trinta com a virada do pensamento heideggeriano.⁶²

⁶¹ “A temporalidade do ser significa que não há sentido do ser – nem de qualquer ser – que seja permanente, eterno ou imutável. Assim, o sentido do ser deve ser pensado de um modo diferente da metafísica.” (SCHOENBOHM em SCOTT, 2001, p. 16)

⁶² Apesar de se ver diante de uma impossibilidade, articular a passagem da temporalidade estática do ser-aí para a temporalidade do ser, Heidegger não reduziu essa tentativa às páginas de *Ser e Tempo* (1927), um tal intento ainda ganhou terreno com outras preleções, como no caso de *Kant e o problema da metafísica* (1929), onde o esquematismo transcendental kantiano foi revisto à luz do tempo como o horizonte do sentido do ser. Também em

CAPÍTULO 2 – A VIRADA HEIDEGGERIANA E A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO: O FIM DA METAFÍSICA

“Mas onde estão os tronos, os templos, onde estão as copas / De néctar e os cantos com que os deuses se embriagavam / Onde, preciosos e fulminantes, os oráculos? / Delfos dorme, e onde agora ecoa o grande destino?”

Hölderlin, Pão e Vinho.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger se deparou com uma dificuldade: executar a transição da temporalidade do ser-aí para a temporalidade do ser ele mesmo, isto é, a passagem de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Essa dificuldade, segundo o próprio pensador da Floresta Negra em *Carta sobre o humanismo*, se deu porque *Ser e Tempo* foi “experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 340-341). Quer dizer: *Ser e Tempo* se manteve enredado nas teias da linguagem metafísica que pretendia superar. Isso em vistas do risco de uma objetivação do ser mediante “o projeto do ser com vistas ao horizonte de sua compreensibilidade” (HEIDEGGER, 2012a, p. 468) e em relação à retenção da interpretação temporal do ser que tenta tornar visível a temporalidade do ser mesmo.⁶³ *Ser e Tempo*, apesar de problematizar a diferença ontológica e o esquecimento do ser, não ultrapassou o primado do ente, aquele a partir do qual a metafísica pensa o ser. É neste sentido que o nosso segundo capítulo se dedica à compreensão da virada heideggeriana, este movimento que vai em direção ao ser mesmo, sem qualquer auxílio do ente. Ademais, é de nosso interesse, preparando o solo para as interpretações heideggerianas acerca do *Zaratustra* de Nietzsche, conceber o que representa a força histórica do pensamento nietzschiano mediante o domínio da metafísica.

Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão (1920/1930), onde Heidegger buscou uma passagem para a temporalidade do ser através da temporalidade do ser-aí aberta a partir de um estado-de-ânimo fundamental: o tédio profundo, pois este, ao contrário da angústia, não revela primariamente o nada (não-ente), mas o próprio tempo. Não obstante o esforço em dar continuidade a uma posição de *Ser e Tempo*, Heidegger se encontrou no interior da mesma dificuldade, de modo que se viu na inevitabilidade de “virar” o seu pensamento: pensar não mais a dinâmica existencial do ser-aí como suporte do acontecimento do mundo, mas virar-se para este próprio acontecer do mundo em sua manifestabilidade.

⁶³ Cf. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* §22 b (HEIDEGGER, 2012a, p. 464-469); Cf. *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)* §262 (HEIDEGGER, 2015a, p. 430-436.)

2.1. DE *SER E TEMPO* À VIRADA: A VERDADE DO SER E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR – O OUTRO INÍCIO DO PENSAMENTO

Diante da herança do pensamento metafísico cuja linguagem só pode dizer daquilo que é e portanto, nunca do ser mesmo em sua diferença ontológica, Heidegger se viu em meio à necessidade de “virar” o seu pensamento: Se *Ser e Tempo* se preocupava em saltar da analítica do ser-aí para o sentido do ser em geral a partir da descoberta de uma temporalidade do ser, o pensamento heideggeriano após a virada (*Kehre*) se atenta para a temporalidade do ser ela mesma como acontecimento central da história do mundo. Noutras palavras, trata-se, não mais da dinâmica existenciária do ser-aí, o ente que possui a abertura para o ser e que por isso pode ser a fonte de acesso e modulação dos sentidos de ser, mas sim, trata-se do ser mesmo (*Seyn*).⁶⁴ Na virada, Heidegger já não pensa mais o acontecimento do mundo a partir do ser-aí, mas o acontecimento do mundo ele mesmo como o local da “*história dos destinamentos de ser*” (LOPARIC, 2004a, p. 72) já que “o *Dasein* [ser-aí] está sempre lançado num modo histórico de o ser aparecer” (VATTIMO, 1996, p. 118). Isto é, o problema ontológico em questão agora tem como cerne muito mais o “aí” como a abertura, espaço do dar-se do ser, do que o modo-de-ser do ser-aí, o ente com a primazia do entendimento pré-ontológico de ser. A virada trata de pensar o modo como o ser dá-se para o homem muito mais do que o modo como o homem vai de encontro ao ser.⁶⁵

Todavia, a virada heideggeriana não é exatamente um abandono às articulações alcançadas com *Ser e Tempo*, mas antes, algo como uma crítica que surge de dentro da própria obra, a *Kehre* é uma reconfiguração mais originária da pergunta pelo ser através do tema da historicidade.⁶⁶ O que está em jogo já não é mais o ser-aí capaz de defrontar o mundo como o

⁶⁴ Para referir-se ao ser mesmo, Heidegger passa a empregar a grafia do alemão arcaico “*Seyn*” ao invés de “*Sein*”. Em algumas traduções para o Português do Brasil, “*Seyn*” aparece como “*Seer*”. Outro modo, menos usual, é a grafia “*sein*”, onde se usa do recurso de escrever “*ser*” e riscá-lo depois.

⁶⁵ “Tal inversão, volta, viragem ou viravolta realiza-se no âmbito da linguagem e de um pensar carregados da novidade de auscultar o mais antigo e o mais próximo: na voragem do círculo hermenêutico ocorre uma nova compreensão de ser e de si mesmo, em que o homem não é apenas condutor do seu pensar, mas, pensando, é ao mesmo tempo servidor de um acontecer de que é constituído.” (SCHNEIDER, 2005, p. 22)

⁶⁶ “[...] uma visada sobre o caminho do pensamento heideggeriano mostra com clareza que mesmo a parte já publicada de *Ser e Tempo* é pensada a partir de uma consideração sobre a relação do ser com o ente, ou melhor, do ente com o ser onde já está presente a virada. [...] A realização da virada não é a mudança para uma nova ‘posição’, mas o retorno ao ponto de partida e à reentrada no interior do fundamento sobre o qual repousa desde o início todo o círculo do pensamento [metafísico]. Este fundamento certamente não é o do pensamento heideggeriano, mas o impensado da metafísica.” (PÖGGELER em HAAR, 1983, p. 247, tradução nossa). Comenta o próprio Heidegger em *Carta sobre o Humanismo*: “Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sítio da dimensão a partir da qual *Ser e Tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 340-341)

todo da significatividade e modular certos sentidos de ser através do seu poder-ser mais próprio. O que na virada se encontra em jogo é o essencializar-se do ser ele mesmo como acontecimento histórico que determina projetos de mundo para o ser-aí. Assim, o tema da historicidade na virada heideggeriana não mais alude em evidenciar as *ekstasen* temporais do ser-aí como o ponto central de passagem à temporalidade do ser. A questão que guia a virada ocorre a cada vez mais no âmbito de tentar pensar esta temporalidade do ser ela mesma sem a precedência do ser-aí. Heidegger vira o seu pensamento para o modo como o ser se destina historicamente. Mas compreender este processo requer, primeiramente, compreender o que quer dizer a destinação, ou o envio histórico do ser e o peso deste acontecimento, isto é, se faz necessário atingir o modo como o ser se dá ao mesmo passo que sempre se retrai deixando que o ente seja. Porém, na virada, trata-se de pensar muito mais as implicações que uma tal retração (*Entzug*) possibilitadora incide na existência humana.

O pensar que recai sobre este acontecimento é, na virada heideggeriana, a passagem que vai do sentido (*Sinn*) do ser para a verdade (*Wahrheit*) do ser enquanto ἀλήθεια.⁶⁷ Porém, desde *Ser e Tempo*, Heidegger nos lembrava que o termo grego, portanto originário para o pensamento ocidental, para o vocábulo “verdade” era o não-esquecimento, a ἀλήθεια.⁶⁸ O pensador de Meßkirch problematizava já ali nas páginas de sua obra de 1927 o conceito de ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*) do ser. É neste sentido que compreender o que Heidegger quer dizer com “verdade do ser” requer, antes, uma olhadela sobre o que ἀλήθεια já expressava no período de *Ser e Tempo*. Uma investigação sobre o conceito de ἀλήθεια, segundo o filósofo alemão, se trata de uma análise do conceito tradicional de verdade (*Veritas*) que deve revelar ao fundo um modo-de-ser mais originário da verdade que a ideia corrente de *adaequatio intellectus et rei*. Heidegger, já no § 44 de *Ser e Tempo*, nos diz que desde Aristóteles a verdade é tida como uma adequação (ὁμοίωσις) entre as representações (νοήματα) e os objetos.⁶⁹ Assim, ao longo da metafísica ocidental, o conceito de verdade se sedimentou como adequação (*Angleichung*), *correspondentia* (*Entsprechung*) e *convenientia* (*Übereinkunft*), fazendo da

⁶⁷ “No decorrer dos anos trinta, contudo, o filósofo substituiu o termo ‘sentido’ pelo de ‘verdade’ (*Wahrheit*) para evitar toda a possível confusão da sua filosofia do ser com a interpretação subjectivista do projeto, entretanto elaborada por Sartre do ponto de vista do seu idealismo subjectivo. É assim que, sem retirar à compreensão a sua relevância como abertura instauradora, mas orientando-se mais resolutamente para o ser, Heidegger vai dar a primazia à manifestação deste sobre a abertura do ser-aí, de acordo com a ‘viragem’ (*Kehre*) prevista para o seu filosofar.” (BLANC, 2012, p. 126-127).

⁶⁸ Na mitologia grega λήθη é a personificação do esquecimento, é ela quem dá o nome à fonte cujas águas os mortos bebiam ao chegar no reino de Hades para olvidarem sua vida terrena. O próprio vocábulo λήθη significa “esquecer, esquecimento”. O alfa (α), no grego clássico, é privativo assim como o prefixo latino *in-* ou o germânico *un-* de modo que ἀλήθεια indica o não-esquecimento, o não-esquecido. Para a referência mitológica cf. KURY, 2009, eBook não paginado. Para ἀλήθεια e verdade cf. INWOOD, 2002, p. 4-6.

⁶⁹ Aristóteles em *Da interpretação* [1, 16 a 6]: “παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα.”

problemática filosófica do modo-de-ser da verdade “teoria do conhecimento”, ou seja, teoria-do-juízo e suas predicções.⁷⁰ Segundo Heidegger (2014b, p. 595), assim se estabeleceu os moldes desta questão acerca da verdade: “1. O ‘lugar’ da verdade é a enunciação, o juízo (*das Urteil*). 2. A essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto”. Deste modo, podemos nos voltar para um enunciado, tal como “o céu está nublado”, e nos questionarmos se tal proposição concorda com a realidade efetiva. A verdade é predicativa e se nosso enunciado concorda com aquilo que está diante de nós é o enunciado que é verdadeiro ou falso, correto ou incorreto. Neste seguimento, “não é a verdade que se funda no ser, mas o ser que se funda na verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 134)

Uma tal divisão, entre um plano do juízo (onde verdadeiro é o enunciado) e um plano da coisa sobre a qual se julga (o objeto representado), separa em dois modos-de-ser a realidade efetiva do próprio conhecimento: nessa concepção o julgar é um “processo psíquico *real*” e o julgado “conteúdo *ideal*” (HEIDEGGER, 2014b, p. 599). São as palavras que aparecem como subsistentes. A verdade no modo-de-ser da *adaequatio* parte da divisão entre a execução-do-juízo e o conteúdo-do-juízo. Deste modo aquilo que entendemos por verdade seria de maneira inevitável uma propriedade do enunciado e do juízo. Para Heidegger, é a noção de *adaequatio* que torna o problema da verdade o problema do modo-de-ser do conhecimento. Mas segundo o filósofo da Floresta Negra, o que faz a verdade se tornar expressamente fenomênica no conhecer é quando o conhecer em si mesmo se comprova como verdadeiro, trata-se de uma comprovação-de-si. “Por conseguinte, é no contexto fenomênico da comprovação que a relação-de-concordância deve tornar-se visível.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 603). Por outras palavras, para Heidegger, há um dado-de-fato fenomênico sobre o qual uma enunciação é enunciada de modo que “o enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma” (2014b, p. 603). Noutras palavras, o que uma enunciação comprova (ou não) é a coisa real, o ente enquanto ente e não uma representação:

Suponha-se que alguém, de costas para a parede, profira a seguinte enunciação verdadeira: “O quadro pendurado na parede está torto”. Essa enunciação se comprova, quando quem a enuncia se volta para a parede e percebe o quadro torto ali pendurado. Que é comprovado nessa comprovação? Qual o sentido da verificação da enunciação? É constatado algo como uma concordância do “conhecimento” ou do conhecido com a coisa “colocada” na parede? Sim e não, conforme se faça cada vez uma adequada interpretação fenomênica do que a expressão “o conhecido” significa. A que se refere quem enuncia, se não

⁷⁰ “A ‘teoria do conhecimento’ é observação, θεωρία, à medida que, pensado como objeto, o ὄν é questionado no tocante à objetividade e à sua possibilitação (ἦ ὄν). [...] A ‘Teoria do conhecimento’ e o que assim se considera é, no fundo, metafísica e ontologia, fundadas sobre a verdade assumida como certeza pela re-presentação asseguradora.” (HEIDEGGER, 2001, p. 64-65)

julga o quadro na percepção, mas “só o representa”? A algo como “representações”? Certamente que não, se representações têm o sentido do representado, na medida em que é visada uma “imagem” da coisa real na parede. Ao contrário, a enunciação que “só representa” refere-se, segundo seu sentido mais próprio, ao quadro real na parede. Só ele é visado e nada que dele difira. Toda interpretação que introduza aqui algo distinto, a que a enunciação deva referir-se, falseia o dado-de-fato fenomênico sobre o qual a enunciação é enunciada. O enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma. E, que é comprovado pela percepção? Nada senão *que* o percebido *é* o mesmo ente visado na enunciação. Confirma-se que o ser enunciante para o enunciado é um mostrar o ente, que ele descobre [*entdeck*] o ente para o qual se volta. É comprovado o ser-descobridor [*Entdeckend-sein*] da enunciação. (HEIDEGGER, 2014b, p. 603)

Na comprovação o conhecer se refere ao ente ele mesmo, isto é, ao ente que se mostra ele mesmo assim como ele é em si mesmo. Trata-se, portanto, nos diz Heidegger, do ente em sua mesmidade (*Selbigkeit*): “A comprovação significa: o mostrar-se do ente na mesmidade” (2014b, p. 605). A mesmidade é um outro termo para identidade (*Identität*), porém, com este vocábulo, não queremos dizer que a mesmidade se refere a algo que é de maneira imutável sempre o mesmo, isto é, sempre idêntico a si mesmo. A mesmidade não se refere a uma “ausência de alteração” (HEIDEGGER, 2009, p. 98) mas sim, à “[...] relação de algo consigo mesmo. [...] um mesmo que é assim denominado não por ser idêntico a si mesmo – talvez ele também o seja –, mas por ser o mesmo para muitos.” (HEIDEGGER, 2009, p. 101). O ente que se mostra ele mesmo assim como ele é em si mesmo é o ente em seu ser, isto é, trata-se do ente que emerge de um golpe só atado à totalidade conjuntural e ao todo de significatividade no qual ele está inserido.⁷¹ Noutros termos: algo já tem que ter se dado anteriormente para que a enunciação faça ou não sentido, seja ou não verdadeira. Desse modo, qualquer enunciado sobre um ente sempre pressupõe tudo isso, esta instância ontológica na qual o ser-aí é aberto, até mesmo porque todo enunciado pertence sempre ao discurso (*Rede*) enquanto modalidade da abertura do ser-aí. A ἀλήθεια se refere a um conceito de verdade pré-predicativo que envolve este modo de olhar para as coisas elas mesmas. Assim, o modo-de-ser primário da verdade não é a *Veritas*, a *adaequatio* (ὁμοίωσις) entre o enunciado (λόγος) e o objeto (πρᾶγμα), mas algo que antecede tal circunstância, e até mesmo, a possibilita: trata-se do modo como um ente é descoberto na abertura do ser-aí.⁷² Nesta razão, “o ente é primariamente verdadeiro” e “só

⁷¹ “Uma entidade é ‘verdadeira’ quando ela é descoberta, i. e., se torna disponível para o comportamento.” (WRATHALL em DREYFUS; WRATHALL, p. 338, 2005, tradução nossa).

⁷² “Não existe verdade no sentido de um grande X desconhecido do qual nos aproximamos em uma progressão infinita, no qual medimos nossas afirmações cada vez mais correta e precisamente, mas existe apenas a disputa (*Auseinandersetzung*) constante com o ente, que se mostra cada vez de outra maneira, enquanto nós mesmos também nos mostramos diferentes. E tudo isso é um processo criativo; pois cada projeto-de-ser produz um mundo interpretado e organizado de determinada maneira, material e espiritualmente.” (SAFRANSKI, 2019, p. 265). “E

posteriormente a proposição sobre ele é verdadeira.” (HEIDEGGER, 2009, p. 109) de modo que “a verdade é primordialmente um aspecto da realidade – entes, ser e mundo –, não de pensamentos elocuçõs” (INWOOD, 2002, p. 5).⁷³

Desta forma, a verdade (ἀλήθεια) em nada tem a ver primariamente com a estrutura de concordância (*adaequatio*) entre o conhecer e o objeto. Quando nos referimos que uma enunciação é verdadeira isto significa que ela descobre o ente em si mesmo. O enunciar faz ver (ἀπόφανσις) o ente no seu ser-descoberto (*Entdecktheit*).⁷⁴ Confirma Heidegger: “O *ser-verdadeiro* (verdade) [*Wahrsein (Warheit)*] da enunciação se deve entender como um *ser-descobridor* [*entdeckend-sein*].” (2014b, p. 605). Isto significa: ser-verdadeiro é o mesmo que ser-descobridor de maneira que ser-verdadeiro é fazer-ver o ente do-interior-do-mundo descoberto (ἀληθής), ou seja, o ente em seu ser. Assim, a ἀλήθεια, nos diz Heidegger, significa “o ente no como [*Wie*] do seu ser-descoberto” (2014b, p. 607). No entanto, o que diz *como* o ente se comporta é o enunciado, o discurso, o λόγος, de modo que “pertence, portanto, ao λόγος a não-ocultação, a ἀ-λήθεια.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 609). Em *Ser e Tempo*, o caminho ao qual Heidegger nos conduz acerca da verdade é aquele que mostra a íntima relação que existe entre λόγος e ἀλήθεια. Em última instância, o que o filósofo nos diz é que o ser-verdadeiro como ser-descoberto não é nada menos que um modo-de-ser do ser-aí: o descobrir (*Entdecken*) é uma modalidade do ser-no-mundo, é o ente humano, e nenhum outro, quem descobre o ente do-interior-do-mundo. Primordialmente descobridor é o ser-aí.⁷⁵ Assim, o que entendemos por verdade, esclarece Heidegger, “não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto. [*Entdecktsein/Entdecktheit*]” (2014b, p. 611). “Fixamos a expressão *ser-descoberto* como o termo para uma possibilidade-de-ser [*Seinsmöglichkeit*] de todo ente *não-conforme* ao *Dasein* [ser-aí].” (2014b, P. 257).

propondo que, se nós podemos falar numa pressuposição da verdade, o que nós temos que pressupor é este conceito de verdade: verdade como condição de possibilidade, verdade como condição transcendental de possibilidade” (STEIN, 1993, p. 21)

⁷³ Zarader entende que “a verdade da enunciação é necessariamente segunda em relação à da aparição. O ente apenas pode ser enunciado tal como é (verdade predicativa) se já surgiu como tal, quer dizer, como aberto-revelado, para um comportamento ele próprio aberto. Só o ente assim descoberto pode vir a ser modelo ou medida de uma representação adequada. [...] Compreende-se, assim, a formulação decisiva de *Vom Wesen der Wahrheit*: ‘A verdade não tem a sua residência original na proposição.’ (ZARADER, 1986, p. 55, tradução nossa).

⁷⁴ “O ser humano não descobre uma verdade que exista independente dele, ele esboça – diferente em cada época diferente – um horizonte de interpretação na medida em que o real contém um determinado sentido.” (SAFRANSKI, 2019, p. 264)

⁷⁵ “O discurso ôntico figurado do *lumen naturale* no homem não significa nada mais do que a estrutura ontológico-existenciária desse ente, que é no modo de ser seu ‘aí’. Ele é ‘iluminado’ [*erleuchtet*] significando: como ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado [ἀλήθεια – abertura – clareira, luz, iluminar], não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é [mas não produz] claridade da clareira [*Lichtung*]. Só a um ente existenciariamente assim aclarado pode o subsistente aceder à luz ou se ocultar no escuro.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 381)

Segundo o pensador da Floresta Negra “o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo *se funda* [*gründet*] na abertura do mundo [...] o modo-de-ser-fundamental do *Dasein* [ser-aí]” de maneira que “Na medida em que o *Dasein* [ser-aí] é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’. O *Dasein* [ser-aí] é ‘na verdade’. [*Dasein ist »in der Wahrheit«*]” (2014b, p. 611). Assim, a verdade como fenômeno mais originário é a própria abertura do ser-aí, à qual pertence o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo. É neste sentido que o pensamento heideggeriano aponta que o ser-aí “é na verdade”, pois, mesmo interpretando erroneamente um determinado ente em sua abertura, tal enunciação sobre o ser deste ente ainda se dá em um âmbito já aberto: é por isso que podemos confundir um determinado livro na estante ou com outro livro ou com um simulacro de madeira do mesmo, mas nunca com um elefante africano. Na abertura do ser-aí (o entender, a interpretação e o discurso), onde já está dado para nós as possibilidades-de-ser dos entes não-conforme ao ser-aí, sabemos que elefantes africanos não cabem em estantes de biblioteca. É também por isso que a verdade como ἀλήθεια não se contrasta com a “falsidade”, mas sim com um encobrimento enquanto não-verdade (*Unwahrheit*):

O Dasein [ser-aí], porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser, é na “não verdade”. [...] À factualidade do Dasein [ser-aí] pertencem o fechamento [Verschlossenheit] e o encobrimento [Verdecktheit]. O pleno sentido ontológico existenciário da proposição “o Dasein é na verdade” diz, com igual originariedade: “o Dasein é na não-verdade”. Mas só na medida em que é aberto, o Dasein é também fechado; e na medida em que o ente do-interior-do-mundo é cada vez descoberto com o Dasein, esse ente, podendo vir-de-encontro no-interior-do-mundo, é encoberto (oculto) ou dissimulado. Daí que o Dasein por essência deve se apropriar expressamente do que já foi descoberto em contraposição à aparência [Schein] e à dissimulação [Verstellung], assegurando-se sempre de novo no ser-descoberto. Nenhuma nova descoberta se efetua sobre a base de uma completa ocultação, mas tem seu ponto-de-partida no ser-descoberto, no modus da aparência. O ente aparenta ser como..., isto é, ele já está de certo modo descoberto e, no entanto, dissimula [verstellt]. (HEIDEGGER, 2014b, p. 615)

Comenta Inwood sobre a não-verdade no sentido do encobrimento:

A verdade já não é algo do qual podemos ou devemos estar *certos* em um sentido cartesiano ou husserliano. Nós podemos estar certos de preposições, eu estou certo de que isso é assim. A busca pela verdade não é uma busca pela certeza sobre aquilo que já sabemos ou cremos, mas uma busca pela descoberta de âmbitos ainda desconhecidos. “Verdade” já não contrasta com “falsidade”. Proposições podem ser verdadeiras ou falsas, corretas ou incorretas. Mas as proposições falsas pressupõem um âmbito de verdade aberto tanto quanto as verdadeiras. A falsidade, p. ex. confundir um arbusto

com um cabrito montês no crepúsculo, possui três condições: 1. O mundo já está descoberto para mim e eu posso descobrir coisas dentro dele: *algo* está se aproximando. 2. Eu não somente pasmo com as coisas, eu as interpreto *como* algo. 3. Eu conheço suficientemente meus arredores para saber que um cabrito montês é algo que pode aparecer em uma floresta; eu não confundiria um arbusto com um Xá do Irã ou com a raiz cúbica de 69. Um erro é uma distorção localizada dentro de um âmbito de verdade. (2002, p. 197)

Esta é a condição mais originária da verdade segundo *Ser e Tempo*: ela é um existenciário do ser-aí que antecede e possibilita a concepção tradicional da verdade como *adaequatio*. A verdade enquanto ἀλήθεια se trata da manifestação do ente descoberto em seu ser pelo ser-aí, isto é, do ser do ente desvelado (não-oculto) no λόγος, de modo que verdade e ser permanecem intimamente relacionados. A verdade não é um ente, essencialmente ela não é, mas se dá. Noutros termos, ela é condição de possibilidade, aquilo que se pressupõe no entendimento de algo. Mas pressupor assinala também o prévio entendimento do ser de modo que o ser mesmo, também à medida que se dá, tem originariamente o traço da veracidade. “Ser e verdade ‘são’ de igual originariedade.” (HEIDEGGER, 2014b, p. 635). Não obstante, a verdade em *Ser e Tempo* é entendida como um existenciário do ser-aí decorrente da sua abertura (*Erschlossenheit*) enquanto ser-no-mundo.⁷⁶ Todavia, com o advento da virada heideggeriana, a questão do sentido (*Sinn*) do ser passa para a questão da verdade (*Wahrheit*) de maneira que a verdade é entendida como “um ‘transcendental’ do ser [*Seyn*] (na acepção escolástica do termo), ou melhor e na terminologia do autor, como a ‘clareira’ (*Lichtung*) do seu desvelamento.” (BLANC, 2012, p. 145).⁷⁷ Se a verdade era a verdade do ser-aí, isto é, um dos seus existenciários, com a virada heideggeriana, a verdade se torna a verdade do ser (clareira e encobrimento) de modo que é o ser-aí que se encontra pertencente ao ser.⁷⁸ Tal virada se inicia com a preleção *A Essência da Verdade* (1930) e isso é evidenciado quando acompanhamos a nota inserida pelo próprio Heidegger na edição de 1943 onde lê-se que entre as seções 5 e 6 do

⁷⁶ “Consequentemente, pode-se dizer que toda verdade é relativa ao ser do *Dasein*. Mas não porque ela seria subjetiva, numa espécie de versão revisitada do mote de Protágoras segundo o qual o homem é a medida de todas as coisas, mas enquanto é apenas em relação com o *Dasein* – com aquele ente que, único, é na verdade – que a verdade mesma pode se dar.” (ARAÚJO, 2016a, aula 08, p. 10)

⁷⁷ Para acompanharmos, em síntese, os “níveis” da verdade pensados por Heidegger, podemos observar os seletos trechos presentes em *A Essência do Fundamento*: 1. A *Veritas (adaequatio intellectus et rei)*: “Verdade significa, por conseguinte, consonância que só se mostra como tal enquanto con-cordância com aquilo que se manifesta na identidade como unido” (2008b, p. 141). 2. “A verdade proposicional está radicada em uma verdade *mais originária* (desvelamento), na manifestação pré-predicativa do ente, uma manifestação que podemos chamar de *verdade ôntica [ontische Wahrheit]*.” (2008b, p. 142). 3. “*Desvelamento de ser é o que primeiramente possibilita a manifestação [Offenbarkeit] do ente*. Esse desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica [ontologische Wahrheit]*.” (2008b, p. 143).

⁷⁸ “[...] o ser já não se determina como a abertura que àquele [o ser-aí] constitui como possibilidade e ao ente na sua verdade, mas como a sua condição de possibilidade.” (BLANC, 2012, p. 145).

texto “há o salto para a viragem (que se essencializa no acontecimento apropriativo)” (2008b, p. 205).⁷⁹

Mas o que se passa nas seções 5 e 6 de *A Essência da Verdade* para que Heidegger denomine que ali se insinua a virada do seu pensamento para a história do ser como acontecimento apropriador? “[...] em *Ser e Tempo* Heidegger se refere à verdade enquanto um modo-de-ser do *Dasein* alicerçada em sua específica temporalidade (*Zeitlichkeit*)” enquanto que em “*A Essência da Verdade* ele a aborda no sentido da verdade mesma do ser em sua temporalidade própria (*Temporalität*).” (RIBEIRO, 2020, p. 51). “Explicitando o ser como o fundamento impensado daquele que é, de cada vez, a verdade do ente, ele retira-o do esquecimento, começa a experienciá-lo na sua verdade como o des-velante.” (BLANC, 2012, p. 146). Tal percurso se dá do seguinte modo: segundo o filósofo, “a essência da verdade é a liberdade [*Freiheit*]” (2008b, p. 198). No entanto, isto não quer dizer que a verdade seja um elemento relativo ao arbítrio humano, sendo assim, reduzido a um produto da subjetividade. Não, a liberdade não está à disposição do homem. Todavia, a essência da verdade é a liberdade. Ora, o que então isto significa? Para Heidegger, toda e qualquer hostilidade contra tal tese provém de preconceitos que se reúnem contra o conceito de liberdade. O primeiro deles, é que a liberdade é uma propriedade do ente humano, o segundo, e mais amplo, é que a liberdade em sua essência não necessita e nem tolera uma análise mais profunda. Mas a essência da liberdade, nos diz Heidegger, em nada tem a ver com ausência de determinação e livre arbítrio, como se pertencesse ao homem enquanto sua propriedade. Em essência, a liberdade é liberdade para aquilo que é manifesto de um aberto, isto é, a liberdade se determina como um deixar-ser (*Seinlassen*), ela “revela-se, então, como o que deixa-ser o ente.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 200).⁸⁰

Tal deixar-ser não é uma indiferença ou uma omissão, mas sim, uma concessão: “deixar-ser significa entregar-se ao ente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 200). Por exemplo, para ocupar-se de um livro enquanto livro, eu devo permitir (deixar-ser) que este determinado ente seja o que

⁷⁹ Em *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger também confessa: “A conferência *A essência da verdade*, pensada e apresentada em 1930, mas que só foi publicada em 1943, permite de certo modo uma inserção do olhar no pensamento dessa viragem de ‘Ser e tempo’ para ‘tempo e ser’.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 340)

⁸⁰ “A liberdade não é apenas aquilo que o senso comum gosta de fazer circular sob tal nome: ela não é apenas a veleidade, que de vez em quando se manifesta em nós, ao oscilarmos em nossa escolha ora para este ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento em relação às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste, porém, somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade ‘negativa’ ou ‘positiva’), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente; graças a esse abandono, a abertura do aberto, isto é, o ‘aí’ é o que é.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 201). “A liberdade em sua essência conecta o poder-ser da existência ao movimento extático da temporalidade.” (NUNES, 1986, p. 209)

ele é como ele é no interior da totalidade de entes a qual ele pertence, não posso colocá-lo em um triturador de papel ou usar suas páginas como guardanapo se espero fazer uma leitura do mesmo, quer dizer, se espero fazer uso do livro enquanto livro. O deixar-ser enquanto essência da liberdade é “entregar-se ao aberto [*Offene*] e à sua abertura [*Offenheit*], na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 200). Este aberto, segundo Heidegger, foi compreendido desde o início do pensamento ocidental como τὰ ἀλήθεια, isto é, o desvelado, o não-oculto (*Unverborgene*).⁸¹ É neste sentido que, segundo o pensador alemão, a tradução de ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*), e não somente como verdade, reflete o seu modo mais originário: trata-se de uma entrega ao caráter-de-ser-desvelado do ente que aponta um recuo do ser diante do ente para que este se manifeste sendo o que ele é e como ele é. No deixar-ser, o ser-ai “se expõe ao ente enquanto tal e transpõe todo o comportamento para o aberto” de maneira que “o deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo exposição ao ente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 201), noutras palavras, a liberdade é o abandono (*Sicheilassen*) do ser-ai ao aberto, ao caráter-de-ser-desvelado (*Entborgenheit*) do ente.⁸² Comenta Benedito Nunes:

O poder-ser próprio do Dasein, delineado, em Ser e Tempo, na decisão extrema, é agora, por via da equivalência entre a essência da verdade e a essência da liberdade, o abandono ao ser. E, desde a aurora da cultura grega, é o ser que possibilita a história, o *historial* enquanto proveniência e destinação do homem. [...] Ao caráter descobridor do Dasein, antes afirmado,

⁸¹ A diferença que existe entre *Offenheit* e *Erschlossenheit* (ambos “abertura”) é esclarecida por Marco Aurélio Werle: “Traduzimos *das Offene* por ‘o aberto’ e *Erschlossenheit* por ‘abertura’. A diferença entre os dois termos no pensamento de Heidegger é que o primeiro possui um significado mais amplo, envolvendo os domínios da história, do destino, do povo, dos deuses etc., ao passo que o segundo aponta para uma abertura especificamente existencial que apenas o ser-ai pode alcançar mediante uma decisão que só pode vir dele mesmo. É o ser-ai que sempre ‘se decide’ [*entschließt sich* – possui parentesco com *erschließen*]: ‘o ser-ai é a sua abertura [*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*], ao passo que no ‘aberto’ o ser humano está mais entregue a elementos que transcendem a sua existência.” (2012, parte 1, nota 4, eBook não paginado). Em *Contribuições à filosofia* vemos o seguinte trecho: A abertura [*Offenheit*] é: 1. Originariamente o *uno-múltiplo* [*Vielfach-Einige*], não apenas aquele entre para o que é apreensível e para o apreender (ζυγόν); não são apenas muitas coisas diversas que precisam ser questionadas, mas é como esse elemento *uno* [*Einige*] que precisa ser inquirida a abertura. 2. Não apenas o apreender e o conhecer, mas também todo e qualquer tipo de comportamento e de postura, sobretudo aquilo que denominamos *tonalidade afetiva* [*Stimmung*]: tudo isso pertence à abertura, que não é um estado, mas um acontecimento. [*Geschehnis*]” (HEIDEGGER, 2015a, p. 324-325)

⁸² “O ente que acontece recebe no horizonte da liberdade um outro caráter de realidade: destaca-se como real sobre o *pano-de-fundo* do *ser-possível* [*Möglichsein*]. Uma criatura que tem possibilidades não pode senão encerrar a realidade como realização de possibilidades. O espaço possível que se abre para o ser humano confere contorno, nitidez detalhe ao real. Está num horizonte de comparabilidade, de gênese e história, e com isso também de tempo. Tudo isso possibilita que um algo possa ser segurado, distinguido, interrogado como esse algo. Do *embotamento* em que o mundo vive mas não é vivenciado, ele emerge como expressamente percebido. Faz parte do *ser-possível* a ideia de que algo também poderia não ser. Com isso o mundo adquire uma singular transparência. Ele é tudo o que vem ao caso, mas exatamente por isso não é tudo. Está inserido no espaço ainda maior do possível e do nulo. Só porque temos um senso para o ausente, podemos vivenciar a presença como tal – agradecidos, espantados, aterrorizados, jubilosos. Realidade, assim como ser humano a vivencia, está arrebatada para dentro do movimento do chegar, do velar-se e do se mostrar.” (SAFRANSKI, 2019, p. 245)

pode-se acrescentar, agora, a precedência da disponibilidade ao ente que o torna descobridor. (NUNES, 1986, p. 210)

A abertura do aberto – o “aí” (*Da*) do ser-aí – somente é o que é porque o caráter-de-ser-desvelado do ente se sustenta no abandono ek-sistente do ser-aí, quer dizer, em seu projetar. A ek-sistência é um “estar postado na clareira [*Lichtung*] do ser” (HEIDEGGER, 2008b, p. 336).⁸³ De modo que, nos diz Heidegger: “a ek-sistência [*Ek-sistenz*] enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição [*Aus-setzung*] ao caráter desvelado [*Entborgenheit*] do ente enquanto tal”. No deixar-ser, o ente é enquanto tal (em seu ser) porque anteriormente o ser ele mesmo já iluminou tal ente na mesma medida em que velou a si mesmo ao se retrain. Isto significa: antes do desencobrimento do ente, já tem que ter se dado em algum grau o desvelamento do ser a partir de algum sentido. É justamente por isso, pelo fato de que o ser-aí está situado na clareira do ser, que “[...] a ek-sistência do homem histórico começa naquele instante em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 201). Segundo o pensador de Meßkirch, é com a perplexidade diante da concepção de que tudo é, tudo possui ser, que pela primeira vez o homem experimenta o desvelamento de modo que lhe sobrevém o ente na totalidade.⁸⁴ Uma “totalidade não indica a soma de tudo o que há e é. Antes é a amarra, o que liga, o que une, reúne e que dá sentido aos entes. Ela, por isso, envolve tudo, inclusive aquele que interroga.” (COSTA, 2015, p. 113). Assim, o ente na totalidade é o “sentido” daquilo que designamos como ser e tal desvelamento somente sobrevém como o início da história, onde os próprios entes são “elevados” ao desencobrimento e mantidos nele. “O sentido do ser realiza-se dinamicamente por ocorrência histórica” (SCHNEIDER, 2005, p. 23). Por exemplo, é o desvelamento do ente

⁸³ “Assim a existência já não se caracteriza, em primeira instância, como relação a si, mas como exposição ao desvelamento do ser” (BLANC, 2012, p. 145). A clareira é “a localidade de abertura ou de surgimento do próprio ser” (RIBEIRO, 2020, p. 27), isto é, “o domínio do iluminado ou do manifesto” (NUNES, 1986 p. 211). “‘Mundo’ é a clareira do ser, na qual o homem, a partir de seu ser jogado, surge e se põe de pé.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 362)

⁸⁴ A expressão “O ente na totalidade” (*das Seiende im Ganzen*) aponta para um conceito de “mundo” explicitamente mais histórico; nos diz Heidegger em *A Essência do Fundamento*: “1) Mundo quer dizer antes um *como do ser* [*Wie des Seins*] do ente do que o próprio ente. 2) Esse *como* [*Wie*] determina o ente *em sua totalidade* [*im Ganzen*]. Ele é em última análise a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida. 3) Esse *como* em sua totalidade é, de certa maneira, *prévio* [*vorgängig*]. 4) Esse *como* prévio, em sua totalidade, é ele mesmo *relativo ao ser-aí humano*.” (2008b, p. 155) de modo que “mundo significa, por conseguinte: o ente na totalidade e, em verdade, enquanto o decisivo *como* [*Wie*], de acordo com qual o ser-aí humano se coloca e se mantém em relação ao ente” (2008b, p. 157). No *Nietzsche* de Heidegger lê-se: “usamos a expressão [ente na totalidade] a fim de denominar inicialmente tudo o que não é pura e simplesmente nada; a natureza, o inanimado e o vivente a história, suas produções, seus configuradores e promotores, Deus, os deuses e os semideuses. Também denominamos ente o que vem a ser, o que surge e perece. Pois ou bem ele já não é mais ou ainda não é o nada. Também denominamos ente a aparência, a semblância, a ilusão e o falso. Se estes não fossem entes, não poderiam iludir nem nos deixar perplexos. Tudo isso é pensado concomitantemente na expressão ‘o ente na totalidade’.” (2014a, p. 192)

na totalidade no início do pensamento grego, experimentado como φύσις⁸⁵ – “o brotar e o permanecer daquilo que se desdobra” (ARAÚJO, 2019, aula 10, p. 73) – que marca a história do pensamento ocidental que concebe o ser como o estático daquilo que está presente: a presentidade. Comenta Heidegger:

Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história [*Geschichte*]. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade [*Entbergung des Seienden im Gzen*], a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo “tempo”, mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida. (2008b, p. 202)

De maneira que:

A verdade é muito mais o desencobrimento [*Entbergung*] do ente graças ao qual se realiza uma abertura [*Offenheit*]. Em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-ponde-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é sob o modo da ek-sistência. Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo em relação ao que ele se comporta, a postura comportamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, precisa lhe comunicar como dom a diretiva interna para adequar sua representação ao ente. O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade histórica se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente na totalidade. (2008b, p. 203)

O deixar-ser (a liberdade) coloca o modo-de-ser do homem em harmonia com o ente na totalidade, na mesma medida em que tal deixar-ser é também o abandono ao desvelamento do ente na totalidade. No deixar-ser o ser-aí em sua abertura é ser-descobridor, mas a verdade enquanto desvelamento do ente na totalidade é uma dádiva do próprio ser de maneira que “a partir do modo como se essencializa a essência originária da verdade irrompem as raras e simples decisões da história.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 203). Na virada, a verdade é a verdade do ser ele mesmo ao invés da verdade como existenciário do ser-aí.⁸⁶ Além disso, uma tal harmonização com o ente na totalidade se dá através de uma afinação (ser do estado-de-ânimo – *Gestimmtheit*) que é também uma ex-posição ek-sistente (*ek-sistente Ausgesetztheit*) do ser-

⁸⁵ Φύσις (natureza). Trataremos mais à frente deste tema no item 2.2 deste mesmo capítulo.

⁸⁶ Embora Heidegger designe o ser-aí como ente “iluminado” (*erleuchtet*) por conta da sua abertura enquanto espaço para o desvelado (τὰ ἀλήθεια), isto significa que “ele mesmo é [mas não produz] claridade da clareira [*Lichtung*].” (HEIDEGGER, 2014b, p. 381). “A verdade não é primordialmente a verdade do homem ou *Dasein*, mas a verdade do ser. (Se o homem é uma lâmpada, o ser é a eletricidade).” (INWOOD, 2002, p. 39)

aí ao ente na totalidade.⁸⁷ Um deixar-ser marcado por este traço afinador precede o modo-de-ser aberto do ser-aí que nele se desenvolve: “Todo comportamento do homem histórico é, quer acentuadamente ou não, quer compreendido ou não, afinado [*gestimmt*], e, por meio desta tonalidade afetiva [*Stimmung*], alçado para o interior do ente na totalidade.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 204). Noutros termos: é a manifestação do ente na totalidade que perpassa de modo afinador o comportamento do ser-aí humano e não o seu contrário. Mas, segundo Heidegger (2008b, p. 205), este “na totalidade”, embora tudo perpassasse de maneira afinadora, é em si mesmo indeterminável, ele não pode ser objetivado e nem teoricamente concebido senão “insinuado” na afinação: o “na totalidade” permanece incalculável (*Unberechenbare*) e intangível (*Ungreifbare*), ele é não-disposto e não-disponível.⁸⁸ Assim, na afinação do ser-aí com o seu mundo não é somente um desvelamento que impera, mas também um encobrimento (*Verbergung*). “O deixar-ser é, simultaneamente, um encobrir [*Verbergen*].” (HEIDEGGER, 2008b, p. 205). Isso ocorre porque à medida que um ente particular se desoculta enquanto tal, o ente na totalidade, ao mesmo tempo, se “perde de vista”, isto é, se encobre: o aberto (*das Offene*) revela apenas alguns aspectos da realidade, não sua “natureza” ao todo. Assim, o deixar-ser, à medida que desvela, já encobre. Nele dá-se também o velamento (*Verborgenheit*), isto é, o encobrimento do ente na totalidade. É por isso que a verdade enquanto ἀλήθεια não se refere exclusivamente ao desvelamento, ela também “pressupõe explicitamente velamento ou encobrimento” (INWOOD, 2002, p. 5), isto é, a não-verdade.⁸⁹

Segundo o pensador alemão, o velamento do ente na totalidade (a não-verdade) não é a consequência de um conhecimento parcelado do ente, o velamento é, antes, o acontecimento

⁸⁷ Assim como na ἀλήθεια do primeiro início o que se iluminou foi o ente na totalidade como φύσις, o estado-de-ânimo, ou ainda, a tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) foi, segundo Heidegger, a ad-miração (*Erstaunen*): A perplexidade “quanto ao fato de que o ente é, de que o homem mesmo sendo é, como sendo, naquilo que ele não é.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 48)

⁸⁸ “A representação do ente na totalidade não coincide com a experiência a partir da qual ele mesmo se dá.” (COSTA, 2015, p. 116). “Não há sentido algum em falar de uma totalidade do ente, se por uma tal totalidade tivermos em vista algo que podemos alcançar por meio de uma representação. Para que uma tal representação fosse possível, seria desde o princípio necessário que pudéssemos nos colocar em uma posição que nos permitisse considerar o todo do ente, o que exigiria ao mesmo tempo uma saída da totalidade. Uma tal saída, no entanto, produziria uma dissolução de nossa existência e traria consigo conseqüentemente uma inviabilização de toda e qualquer representação. Assim, a abertura do ente na totalidade, ou seja, o conceito de mundo, é teoricamente impossível. [...] Heidegger tem absoluta clareza quanto à impossibilidade de um acesso teórico ao mundo enquanto um descerramento globalizante. No entanto, ele insiste de maneira igualmente clara na possibilidade de um acesso prático a uma tal totalidade.” (CASANOVA, 2015, p. 106-107)

⁸⁹ Este seria o sentido do α-privativo presente em ἀ-λήθεια (des-velamento): a partir dele se chega à pergunta sobre o *velamento*, aquilo que emerge de modo primeiro. “Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás encobrimento.” (HEIDEGGER, 2001, p. 229). “O horizonte transcendental é somente o lado da verdade do ser que para nós se vira e é assim aparentemente disponível. [...] Se esta ocultação for pensada como centro cardial da verdade, então a verdade do ser não pode mais ser entendida como horizonte transcendental. Também não, obviamente, como ‘sentido do ser’, visto que o sentido é primariamente pensado a partir do projeto e do compreender, portanto do poder da subjetividade.” (PÖGGELER, 2001, p. 170)

fundamental. Trata-se do mistério (*Geheimnis*) primevo: “o encobrimento do que está velado [*die Verbergung des Verborgenen*]” que “transpassa e impera como tal o ser-aí do homem.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 206). O velado que se encobre é o próprio ser em sua retração para que ente seja o ente enquanto tal. E, neste ponto, se a essência da verdade, em seu sentido originário, é desvelamento que se contrasta com a não-verdade enquanto velamento, isto significa que o mistério somente pode ser a não-essência (*Unwesen*) da verdade: o oculto. A não-essência pode ser apreendida em termos de uma “deformação da essência”, no entanto, Heidegger elucida que o “não” (*Un*) presente na não-essência “aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser.” (2008b, p. 206).⁹⁰ Assim, a essência da verdade, ou ainda, a verdade do ser, pode aparecer sob dois aspectos: o primeiro deles é aquele que se contrasta com a não-verdade, isto é, o encobrimento. Este é a não-essência da verdade, aquilo que permanece como mistério e, portanto não-conhecido sob o esquecimento (*λήθη*) do velado (o ser). Para Heidegger, o segundo trata-se de um desvio da essência da verdade, a errância (*Irre*). Enquanto a essência da verdade como *ἀλήθεια*, pensada de modo geral, abarca não somente o desvelamento, mas também o velamento do ser, a errância, por sua vez, dá-se como a anti-essência (*Gegenwesen*) da verdade.

A *ἀλήθεια* é um desvelamento que guarda um velamento.⁹¹ Isso se dá de modo que a liberdade do ser-aí como “deixar-ser o ente” tem como base esta circunstância, e mais, o próprio comportamento do ser-aí se funda nesta circunstância: de um lado, o seu comportamento recebe a indicação do ente em seu desvelamento, de outro lado, o encobrimento esconde a si mesmo, dando espaço para o esquecimento do mistério, o que, em certa medida, é também uma indicação para o comportamento do ser-aí. É por isso que para Heidegger “o homem limita-se à realidade corrente e passível de ser dominada.” (2008b, p. 207), isto é, o ser-aí humano se instala na vida cotidiana de modo que, ao relacionar-se com um ente em seu comportamento, habitualmente se limita a uma determinada série de entes em seu caráter manifesto de modo

⁹⁰ “O termo não-essência não implica aqui ainda aquele traço de degradação que lhe atribuímos quando a essência é entendida como universalidade (*κοινόν, γένος*), como *possibilitas* (possibilitação – *Ermöglichung*) do universal e como seu fundamento. É que a não-essência visa aqui à essência que se essencializa previamente em tal sentido.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 206). Na nota de tradução presente em *A essência do fundamento* (HEIDEGGER, 2008b, p. 137), a tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein nos esclarece: “Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência, assim como *Unwesen* (não-essência) significa desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico, eles passam a ter força verbal. *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen* (treiben), frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação ‘fenomenológica’. [...] A nova carga semântica os transforma [*Wesen e Unwesen*] numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte conotador. Todo conteúdo ontológico tradicional torna-se fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia.”

⁹¹ “O ser outorga claridade ao ente enquanto desvelamento, no qual este aparece, enquanto que o ser mesmo recua com a sua luz. O movimento do ser é de retirada em favor do ente, pois o ser se retira à medida que desoculta o ente.” (SCHNEIDER, 2005, p. 33)

que não deixa sobrevir o mistério que jaz ao fundo do que está desvelado. É neste sentido que o encobrimento como acontecimento fundamental cai no esquecimento. Mas este esquecimento não é o desaparecimento total do encobrimento, com ele o mistério não é eliminado, mas, nas palavras de Heidegger, “empresta ao desaparecimento uma presença própria” (2008b, p. 207). Esquecido do ser em seu sentido desvelado, costumeiramente pensado como o ente na totalidade, o homem “completa o seu mundo”, quer dizer, ele “se fixa, munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas” de modo que “ek-sistente, o ser-aí é in-sistente” (HEIDEGGER, 2008b, p. 207-208): No esquecimento do mistério o homem insiste em assegurar a si mesmo através daquilo que está aí desvelado, isto é, acessível na vida corrente: o ente enquanto tal.

“A humanidade está desviada do mistério” (HEIDEGGER, 2008b, p. 208) ao passo que o ente enquanto tal se torna a medida condutora do ser-aí in-sistente. Assim, o mistério, em sua presença própria, aparece como elemento não-essencial (*unwesentlich*). Mas, tanto o insistente dirigir-se ao que está aí corrente e o existente afastar-se do mistério são uma e mesma coisa: o errar (*Irren*) como modalidade do ser-aí, quer dizer, a errância, a anti-essência da verdade.⁹² No entanto, neste ponto, se faz necessário notar que o termo “erro” não significa a não-concordância entre enunciado e objeto, não se trata de um erro predicativo assim como a verdade originária não significa *adaequatio* mas ἀλήθεια enquanto o ambivalente movimento de desvelar e velar do ser. A errância do ser-aí deve ser compreendida em termos de esquecimento do encobrimento. “O próprio esquecer se encobre e isso de tal maneira que se encobrem tanto nós mesmos como nossa relação com o que se esquece” (HEIDEGGER, 2001, p. 234). Isto é, na errância o mistério sequer é tematizado como questão visto que o esquecimento do encobrimento só permite o advir da verdade como concordância. O ser, sempre velado por conta de sua retração, se encobre no mistério de modo que é esquecido em detrimento do ente que aparece enquanto tal, aquilo que ele faz iluminar à medida que se retrai.⁹³ Porém, na errância o que está esquecido não é somente o velado em sua retração, mas

⁹² “O homem erra. O homem não cai na errância em um momento dado. Ele nunca se move senão dentro da errância, porque in-siste de maneira ek-sistente e já se encontra sempre, desta maneira, na errância. A errância, através da qual o homem se movimenta, não é algo semelhante a um fosso ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância pertence à constituição íntima do ser-aí, à qual o homem histórico está abandonado. A errância é o espaço de jogo [*Spielraum*] deste vaivém, no qual a ek-sistência in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. O encobrimento do ente na totalidade, ele mesmo velado, impera no desvelamento do respectivo ente que, como esquecimento do encobrimento, se transforma em errância.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 208-209)

⁹³ É neste sentido, que mais tarde em *Contribuições à Filosofia (do acontecimento apropriador)*, Heidegger declara que a verdade é em sua essência “um encobrimento clareador [*lichtende Verbergung*] do ser enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 64)

o encobrimento do que está velado. É neste sentido que a errância é a anti-essência da verdade, ela se contrapõe ao que na verdade originária é também essencial: a não-verdade (o encobrimento) como a sua contraparte.⁹⁴

Na errância o ser-aí humano in-siste na anti-essência da verdade de modo que se esquece da sua dimensão enquanto ἀλήθεια. Com isso, é a errância que possibilita o surgimento da metafísica que pensa o problema da verdade em meio ao esquecimento do ser em termos de sujeito, objeto e *adaequatio*. Mas segundo Heidegger, mesmo uma tal errância (anti-essência da verdade) enquanto esquecimento do encobrimento, assim como o mistério (não-essência da verdade), encobrimento do velado, permanece referida à essência inicial da verdade embora dela se desvie: o desvelamento do ente enquanto tal, que ao mesmo tempo é o encobrimento do ente na totalidade, e que impera na errância, ainda permanece no campo do deixar-ser que se realiza no comportamento aberto do ser-aí, mesmo que isto não apareça à vista como uma questão. Noutros termos, mesmo a errância, que irrompe a partir da ek-sistência in-sistente do ser-aí, tem em sua base a essência da verdade enquanto ἀλήθεια. E mais, é a partir da errância como horizonte ontológico que o homem pode tomar para si a “plenitude” do ente e perguntar, mesmo de modo improprio, pelo “em totalidade” do que está aí presente, retomando uma proximidade com o mistério que, essencialmente, aponta para a questão do ser dos entes. Para Heidegger, o pensamento que emana dessa interrogação errante é a própria filosofia que surge enquanto metafísica desde a Grécia de Platão: pergunta-se pelo ser, mas não pelo ser enquanto tal, uma vez que o mesmo, na errância, já caiu em esquecimento. Na história da metafísica o ser em sua verdade é o que permanece impensado, isto é encoberto, de modo que podemos pensar a história da metafísica como história do próprio ser uma vez que o retrair-se e encobrir-se são traços do mesmo e não o resultado de um pensamento falho e insuficiente por parte do ser-aí.

O ser em sua essência privativa abre, ele mesmo, a possibilidade da errância. É a retração do ser que determina o entendimento-de-ser do ser-aí e história das ontologias, sobretudo, da metafísica enquanto esquecimento do ser. “A história não é nenhum privilégio do homem, mas é a essência do próprio seer.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 463). É por isso que ao fim de *A Essência da Verdade*, Heidegger, após afirmar que a “verdade significa o velar iluminador [*lichtendes Bergen*] enquanto traço essencial do seer [*Seyn*]” (2008b, p. 231), deixa disponível

⁹⁴ “Errância é um termo que designa o fato de que o esquecimento do ser é constitutivo do próprio modo como o ser acontece. [...] quem se encontra em um campo iluminado jamais olha para a fonte de luz, mas apenas para as coisas que a luz ilumina, e querer fixar a fonte da luz é querer suprimir o fato de essa fonte precisar se retrair para que a iluminação justamente se dê. O errar não é, em suma, algo contingente, mas um elemento que sempre acompanha e precisa acompanhar o acontecimento do ser.” (CASANOVA, 2015, p. 240)

ao pensamento do leitor a inversão do sujeito da proposição “essência da verdade” que, segundo o mesmo, contém a resposta da pergunta pela essência da verdade: “A essência da verdade é a verdade da essência” (HEIDEGGER, 2008b, p. 231). Com esse enigmático dizer, o pensador alemão nos aponta que o velar iluminador do ser, isto é, seu ambivalente desvelar e velar, essencializa (coloca em ocorrência) a concordância entre conhecimento e ente.⁹⁵ No entanto, não se trata de uma dialética do velar iluminador, a “essência” não é pensada no sentido de substantivo, mas sim no sentido de verbo: a “essência” indica um acontecimento, quer dizer, a essência é propriamente o essencializar (*West*) enquanto processo de formação da verdade a partir da não-verdade como encobrimento, isto é, a partir do mistério. É por isso que ao fim da preleção, anuncia Heidegger:

A resposta à questão acerca da essência da verdade é a dicção de uma viravolta [*Kehre*] no interior da história do seer [*Seyn*]. Porque ao seer pertence o velar iluminador, ele aparece inicialmente à luz da retração que encobre. O nome desta clareira é ἀλήθεια. (2008b, p. 213)

Na virada heideggeriana o que se encontra em questão é a história do ser (*Seinsgeschichte*) e a relação que o ser-aí mantém com tal historicidade enquanto destino enviado pelo ser ele mesmo e que determina o acontecimento do aí à medida que o mesmo se retrai no encobrimento: “é no ocultamento do ser que devem ser procuradas as verdadeiras razões da situação histórica da humanidade atual” (RAMOS, 2015, p. 274).⁹⁶ Isto posto, podemos alcançar dois pontos de compreensão da virada como alude Casanova: o primeiro deles é “a centralidade do conceito-chave de seu pensamento tardio: o conceito de diferença ontológica.” E, o segundo “o fato de o ser-aí humano não ser o senhor do acontecimento que decide o surgimento de um mundo histórico, mas antes um dos pontos de concentração de uma

⁹⁵ “Duas metáforas, pois, *velar iluminador* e *retração*, dão conta da verdade da essência. Mas, como isso não é uma ocorrência e sim um acontecimento historial, será preciso que o filósofo force uma vez mais os vocábulos de sua língua para dizer-nos que o ser, verbo e não substantivo, se essencializa (*West*). A existência (*Ek-sistenz*), em torno da qual girou a Analítica do Dasein, é o nome do espaço de abertura, do âmbito do desvelamento, onde, pela articulação compreensiva do que se manifesta, o ser essencializa na linguagem e se faz história.” (NUNES, 1986, p. 213).

⁹⁶ O tema “história do ser” (*Seinsgeschichte*) encontra sua germinal condição ainda em *Ser e Tempo* sob o signo da *Destruktion*. Em *Ser e Tempo* “já que Dasein é ‘histórico’, seu questionamento acerca do ser também é histórico. [...] Empregamos conceitos e categorias tradicionais sem investigar e explorar, de forma adequada, as ‘fontes’ originais das quais foram retiradas. [...] Para evitar tais possibilidades, Heidegger empreende uma *Destruktion* da tradição. [...] Esta destruição haverá de desatar as correntes que a tradição nos impôs [...]” (INWOOD, 2002, p. 81-82). Contudo, a história do ser, a partir de *A Essência da Verdade*, não se apresenta no mesmo sentido da destruição da história da ontologia de *Ser e Tempo*. “ST [*Ser e Tempo*] esboça uma história do questionamento sobre o ser, mas não do próprio ser. [...] A história do ser não é algo que se inicie promovido primordialmente pelos homens, mas pelo próprio ser. [...] *Seinsgeschick* está, portanto, associada a *Geschick*, ‘destinação, destino’, que para Heidegger significa ‘envio, o que é enviado’. [...] O ser possui uma história porque se retira de nós e proporciona apenas relances parciais e ocasionais de si mesmo.” (Ibid. p. 82-83)

tal decisão.” (CASANOVA, 2015, p. 165). Assim, com o advento da *Kehre* heideggeriana a diferença ontológica fita um novo patamar, se em *Ser e Tempo* ela ressalta o fato de que ser e ente não são uma e mesma coisa e que o ser é condição de possibilidade dos entes, a partir da virada, o pensamento heideggeriano salta sobre a diferenciação abstrata da diferença ontológica que nos impossibilita falar qualquer coisa sobre do ser.⁹⁷ A diferença ontológica passa a ressaltar muito mais o traço fundamental da ocorrência do ser “que distancia do ser o ser do ente (entificação)” (NUNES, 2002, p. 41). Com isso, a diferença pensa o desvelamento do ente na totalidade que por uma medida histórica determina do ser dos entes em geral à medida que o ser ele mesmo se retrai deixando que os entes sejam. A diferença marca também “o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo.” (CASANOVA, 2015, p. 165). O ser é o abismo (sem-fundamento) que “fala sempre historialmente e, por isso, [é] perpassado pela tradição.” (HEIDEGGER, 2018, p. 31).⁹⁸

Ao colocar em curso um pensar sobre a determinação do ser dos entes na totalidade, isto é, o mundo, o problema do fundamento inevitavelmente emerge junto, primeiramente em seu caráter histórico, ademais, através do ser ele mesmo em seu jogo de desvelamento e velamento, produtor do caráter histórico. Neste sentido, a diferença ontológica alcança também uma nova diferenciação: a distinção entre as determinações do ser do ente na totalidade e o ser (*Seyn*) ele mesmo. O ser e o modo-de-ser do mundo não se confundem. A partir de uma tal diferenciação, Heidegger nos aponta que nada podemos declarar acerca de um fundamento último da realidade. Todavia, esta ausência de possibilidade não quer dizer que nada podemos declarar *em definitivo* sobre algum fundamento, mas sim que não há fundamentos que sejam eternos e imutáveis, uma vez que o ser ele mesmo tem o caráter do abismo (sem-fundamento) e que o único fundamento acessível é o fundamento histórico enquanto uma determinação do ser dos entes na totalidade. O fundamento histórico, embora possa perdurar por meio de um longo processo de sedimentação, não é consistente e corresponde a cada vez ao caráter epocal

⁹⁷ “Essa diferenciação [ser e ente] foi concebida desde *Ser e Tempo* como ‘diferença ontológica’, e isso com o intuito de assegurar a questão acerca da verdade do ser contra toda mistura. Ao mesmo tempo, porém, essa diferenciação é impelida para a via, da qual ela provém. Pois aqui se faz valer a entidade como *ουσία*, *idéa*, e, subsequentemente, a objetualidade como *condição de possibilidade* do objeto. Por isso, na tentativa de superação do primeiro ponto de partida da questão do ser em *Ser e Tempo* e em suas irradiações (‘Da essência do fundamento’ e o livro sobre Kant), foi preciso levar a termo a tentativa alternante de se assenhorar da ‘diferença ontológica’, concebendo sua própria origem, isto é, sua *unidade [Einheit]* autêntica. Por isso, careceu-se do empenho por se libertar da ‘condição de possibilidade’ como um caminho de volta apenas ‘matemático’ e por conceber a verdade do ser a partir de sua própria essência (acontecimento apropriador).” (HEIDEGGER, 2015a, p. 246).

⁹⁸ “Ser somente se dá sempre com este ou aquele cunho historial: *physis*, *lógos*, *hén*, *idéa*, *enérgeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. [...] [o ser] sempre se determina por si próprio, através do modo como se revela. Este modo, entretanto, é historialmente destinado, é um cunho sempre epocal que para nós somente acontece e impera se o liberamos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio.” (HEIDEGGER, 2018, p. 44)

do ser como comenta Loparic (2004a, p. 30): o ser se doa historicamente como uma fruta da época, ele tem o caráter “epocal” e nunca o aspecto de última palavra já que não é *fundamentum inconcussum*. Um fundamento histórico encontra as suas determinações a partir de uma específica composição resultante da dinâmica que há entre o desvelamento do ente na totalidade segundo uma determinação de ser e o modo como o ser ele mesmo se retrai no abismo de sua diferença. Por outras palavras, um fundamento histórico se estabelece na própria tensão da diferença ontológica.⁹⁹

É neste sentido que a virada heideggeriana remodela posições de *Ser e Tempo* acerca do ente humano frente aos temas da temporalidade e historicidade. Não se trata mais do ser-aí como figura central, que a partir da assunção do seu poder-ser mais próprio pode superar o discurso do seu mundo por meio de uma suspensão da camada sedimentada de significatividade do mesmo. Trata-se agora do modo como a historicidade requisita o ser-aí no aberto, isto é, do modo como o ser, sobretudo em sua retração possibilitadora, demanda do ser-aí determinados modos-de-ser para consigo mesmo e os demais entes.¹⁰⁰ Se em *Ser e Tempo* Heidegger declarava que o primado da temporalidade é a estase do futuro como temporalidade originária, a partir da virada é o passado vigente enquanto ser-do-sido que recebe o primado temporal pelo qual o mundo se abre como possibilidade para o ser-aí. Uma tal temporalidade se refere ao modo como o ser em sua retração determinou o nascimento das ontologias. Assim, o pensador da Floresta Negra compreende que é fundamentalmente o passado que abre as possibilidades do futuro no instante para o ser-aí e que isso antecede o modo mesmo como o projetar-se do ser-aí no futuro pode abrir o instante enquanto campo de modulação do ser-do-sido. É por este ângulo que a virada tem como questão central muito mais o acontecimento do mundo ele mesmo do que o acontecimento do mundo a partir do ser-aí. É o peso da história enquanto envio do ser, mesmo que esta se dê por meio de um esquecimento errante:

Enquanto sucedâneos, consideramos que o passado vigente [*Gewesenen*] é antecedente, não obstante o passado vigente sempre nos sobrevir, de maneira cada vez mais simples e pura. Mas talvez um dia cheguemos a intuir que o

⁹⁹ “Falamos da diferença entre o ser e o ente. O passo de volta vai ao impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é, o esquecimento da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano. A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é.” (HEIDEGGER, 2018, p. 31)

¹⁰⁰ “A abertura, que ainda não era experienciada historialmente em ‘Ser e Tempo’, passa agora a ser entendida como ocorrência histórica, essênciação de um ‘espaço de tempo’ (*Zeit-Raum*) epocal. O ser-aí projectante experiencia-se então como lançado, apropriado pelo ‘envio destinal’ (*Geschick*) do Ser, só podendo, por isso, projectar como sentido o que lhe é dado entender como mensagem epocal do ser.” (BLANC, 2012, p. 158)

mistério velado de nossa essência se nos apresenta no passado vigente, sendo, portanto, presente [*Gegenwart*]. (HEIDEGGER, 1998, p. 206)

Como já mencionamos, este fundamento histórico, o único que nos é primariamente acessível, não possui ele mesmo nenhum fundamento derradeiro visto que este se apresenta como o ser ele mesmo, aquilo que se dá sem-fundamento. Heidegger parece nos alertar para o fato de que não podemos nos ancorar em algo definitivo aos moldes de uma ἀρχή como sempre quis a filosofia ocidental desde os gregos. O que há é o fato de que se enastra da essência do ser e seu vínculo com o ser-aí um surgimento histórico das ontologias, sendo uma tal relação o único fundamento, embora ele mesmo seja sem-fundo. É neste sentido, que a partir da virada, Heidegger estabelece como tema central da sua filosofia “a palavra-guia a serviço do pensamento” (2018, p. 19) que demarca o caráter abismal da junção ser e ser-aí: *acontecimento apropriador (Ereignis)*:

O homem é manifestadamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a água. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta correspondência, e é somente isso. “Somente” não significa limitação, mas uma plenitude [*Übermaß*]. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presentar [*Anwesen*]. O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. [...] Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade [*übereignet*]. (HEIDEGGER, 2018, p. 14-15)

De modo que:

O comum-pertencer [*Zusammengehören*] de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento-apropriação [Ereignis]*. A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. “*Er-eignen*” (acontecer) significa originariamente: “*er-äugnen*”, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. [...] O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto

perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. (HEIDEGGER, 2018, p. 18-20).¹⁰¹

O *Ereignis* é o impensado da metafísica. Segundo Casanova, o acontecimento apropriador “é uma expressão que procura pensar o acontecimento a cada vez histórico do surgimento das ontologias a partir de uma dupla apropriação” (2015, p. 177).¹⁰² De um modo, o ser requer o ser-aí à medida que ele é o único ente que acolhe, no pensar e no dizer, a doação histórica do ser. O ser precisa do ser-aí. É o ser-aí, e nenhum outro, quem traz o ser à fala. É neste sentido que se assenta a tão citada frase heideggeriana “a linguagem é a morada do ser” (2008b, p. 326). Por outro lado, o ser-aí é dependente do ser, não somente porque o ser se dá como condição de possibilidade do ente enquanto ente (a posição alcançada com *Ser e Tempo*), mas também pelo fato de que somente sendo apropriado pelo ser, e então pela história do ser, o ser-aí pode encontrar a determinação do que ele é e do que ele pode ser. “O ser é o fundamento do pensar, mas ao mesmo tempo também de todo o pensado e pensável” (SCHNEIDER, 2005, p. 15). Noz diz Heidegger: “O ser precisa do homem, para que ele se essencie, e o homem pertence ao ser, algo com vistas ao que ele consoma a sua mais extrema determinação enquanto ser-aí” (2015a, p. 247). No entanto, precisamos ressaltar, há uma hierarquia distinta entre o precisar (*Brauchens*) e o pertencer (*Zugehörens*). O ser precisa do ser-aí à medida que o homem depende, isto é, pertence, ao ser. Isto ocorre de modo que “[...] na determinação da humanidade do homem como ek-sitência, o decisivo não é o fato de o homem ser o essencial, mas sim o ser enquanto a dimensão do extático da ek-sistência.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 347). Mesmo na comum-pertença que caracteriza o acontecimento apropriador “impõe-se uma hegemonia do ser sobre o ser-aí” (STEIN, 2001, p. 385)¹⁰³:

¹⁰¹ “A palavra *Ereignis* remete a um extrato profundo da língua alemã. Deriva do gótico *áugan* e do médio alto alemão [*Mittelhochdeutsch*] *ougen* (*ouge*, *Auge*), de onde provêm *ereugen*, *er-äugen*, *er-blicken*, *im Blicken zu sich rufen*, *an-eignen* (trazer à vista, apropriar-se). Para manter essa ressonância, traduz-se *Ereignis* por acontecimento apropriador, designando um advento que vinca uma época da história, confere a ela uma propriedade essencial (*Eigenschaft*) e um sentido para o modo como os entes, em sua totalidade, existem no mundo. O acontecimento apropriador confere sentido a uma era do mundo (*Weltgeschick*) pensada como um destinamento, um desocultamento da essência dos entes em sua verdade. É nesta acepção que Heidegger interpreta a metafísica como história do Ser ou, antes, como história do esquecimento da verdade do Ser.” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 92-93)

¹⁰² “Acontecimento apropriativo não é uma estrutura totalmente desprovida de historicidade que poderia ser tomada como uma espécie de princípio constitutivo de todos os projetos históricos em geral sem ter ao mesmo tempo qualquer contato com nenhum deles em específico. Para falarmos nos termos da tradição, o acontecimento apropriativo não é nenhum universal *a priori*, ao qual poderíamos aceder por uma via abstrativa e o qual se mostraria em sua trans-historicidade essencial. Não há, em verdade, o acontecimento apropriativo, mas sempre *um* acontecimento apropriativo particular. [...] Tal como em *Ser e Tempo*, Heidegger continua pensando aqui a partir de dimensões fáticas.” (CASANOVA, 2015, p. 183)

¹⁰³ “O ser não se comunica sem o homem, mas, o homem somente pode comunicá-lo por graça do próprio ser. portanto, a manifestação do ser é dom do próprio ser. [...] o ser não se manifesta a não ser que o homem revele seu sentido – como se dá na analítica existencial [*Existenziell*]. Mas, esse sentido que o homem revela é possibilitado

A história do ser não é nem a história do homem e de uma humanidade, nem a história da ligação humana com o ente e com o ser. A história do ser é o próprio ser e apenas ele. Não obstante, como o ser requisita a essência do homem para a fundação de sua verdade no ente, o homem permanece vinculado à história do ser. No entanto, essa vinculação nunca diz respeito senão ao modo como ele assume, perde, sonda ou dissipa, a partir da ligação do ser com ele e de acordo com essa ligação, a sua essência. (HEIDEGGER, 2014a, p. 813-814)

A história do ser é o modo como o ser se dá: “o ser em geral não ‘é’, mas se essencia. [West]” (HEIDEGGER, 2015a, p. 251). Nos diz Heidegger: “se o ente é, o seer precisa se essenciar. Mas como se essencia o seer?” (2015a, p. 10). É o próprio acontecimento apropriador “a essenciação [Wesung] do seer mesmo” (2015a, p. 11). É neste sentido que virada heideggeriana se caracteriza pela tentativa de um salto (*Sprung*) para o interior da essência do ser ele mesmo, diferenciando-se de *Ser e Tempo*, que pensa em termos de uma passagem da temporalidade do ser-aí para o sentido do ser em geral. A *Kehre* “trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente” (HEIDEGGER, 1973, p. 455). No entanto, este salto é também um vislumbre sob o ser em seu encobrimento velador e que, portanto, exige uma inserção mais originária na história, uma vez que “o seer como acontecimento apropriador é a história” (HEIDEGGER, 2015a, p. 478). Esse pensar mais originariamente a história, que é a história como desvelamento do ente na totalidade e envio do ser em sua retração, é também o sinônimo de alcançar uma condição ontológica mais fundamental que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser-aí: a própria temporalidade (*Temporalität*) do ser mediante a sua retração possibilitadora do ente. A *Temporalität* não somente é o horizonte mais fundamental que a *Zeitlichkeit*, mas constitui esta última e suas estases. É por isso que pensar tal perspectiva envolve pensar o processo de essenciação da verdade do ser, quer dizer, “a junção livre e fugidia da verdade do seer a partir dele mesmo” (HEIDEGGER, 2015a, p. 7). Para tanto, no acontecimento apropriador o homem

pelo próprio ser. ele é dom do ser. portanto, o fato de o homem projetar o sentido como horizonte para compreender ser é o resultado do próprio ser, que utiliza o homem para projetar seu próprio horizonte em que se manifesta.” (STEIN, 2001, p. 259). Loparic caminha nesta mesma direção, apontando uma hegemonia do ser no *Ereignis*: “O ser humano do umbral não é responsável pelos desdobramentos do ser do ente no mesmo sentido em que o ser-o-aí era responsável pelos seus projetos; ele não pode assumir o destino (*Schicksal*) dos destinamentos (*Geschicke*) do ser. Apenas é chamado a assisti-los: corresponder e guardar. O jogo é do ser, ele mesmo, ou melhor, daquilo que doa o ser e que governa a acontecência.” (2004a, p. 81). Marco Antonio Casanova também parece compartilhar dessa posição ao comparar a comum-pertença entre homem e ser à relação kierkegaardiana entre homem e deus: “Heidegger articula aqui antes com a concepção do plano religioso no pensamento de Kierkegaard, um plano no qual eu entrego minha existência singular a Deus e ele me devolve em seguida essa existência mesma, mas agora transformada. A diferença fica por conta da supressão da figura de Deus no acontecimento apropriativo.” (2019, p. 178)

precisa se deixar ser apropriado pelo ser em sua retração para que ele receba deste aquilo que lhe é próprio (*enteignet*).¹⁰⁴ O seu próprio, a existência, somente lhe é concedida porque o homem se encontra em meio à clareira do ser, isto é, ele ek-siste porque antes in-siste. Na apropriação do acontecimento apropriador é o aberto quem entrega tanto o que o ser-aí é quanto o que o ser-aí pode ser. Nesta acontecência, onde o que está em questão não é mais apresentar algo objetivo sobre o acontecimento apropriador, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o ser-aí encontra aquilo que lhe constitui intimamente:

O ser-aí [*Das-sein*] é o ente apropriado em meio ao acontecimento no acontecimento apropriador. E somente a partir de tal essência é que ele tem seu próprio da guarda [*Wachterschaft*] da recusa [*Verweigerung*] que funda e que conserva [*bewahrenden*] para ela o aí. Apropriado em meio ao acontecimento, porém, o ser-aí é como a abdicação [*Verzichtung*]. A abdicação deixa viger a recusa (isto é, o acontecimento da apropriação [*die Ereignung*]) de maneira soberana no aberto [*das Offene*] de sua decidibilidade [*Entschiedenheit*]. [...] Abdicação é um modo de estar [*Stehen*] originário: sem apoio no desprotegido (a insistência [*Inständigkeit*] do ser-aí). Esse modo de ficar mantém a posição da *possibilidade*; não de uma possibilidade qualquer e não “da” possibilidade em geral, mas da sua essência. Isso, porém, é o próprio acontecimento apropriador como a faculdade que se subtrai ao extremo para o que há de mais único do acontecimento da apropriação. *Tal* retração envia a mais aguda tempestade contra a abdicação e doa a ela a proximidade do a-bismo e, assim, a abertura do fosso do seer. Isso naturalmente se mostra como a distinção do ser-aí de se “encontrar” [*»stehen«*] através do desprotegido e do sem apoio descendo até o a-bismo [...]. O seer, porém, se apropria do ser-aí em meio ao acontecimento para a fundação de sua verdade, isto é, de sua clareira, porque, sem essa de-cisão [*Ent-scheidung*] clareadora de si mesmo [...] na guarda do ser-aí, ele precisaria consumir a si mesmo no fogo da própria brasa não dissolvida. (HEIDEGGER, 2015a, p. 471)

O trecho supracitado, presente em *Contribuições à filosofia*, nos atenta para as dimensões da temporalidade (*Temporalität*) do ser que acompanham o processo de apropriação do acontecimento apropriador, a essenciação do ser, que dá ao ser-aí o seu próprio. A primeira delas é a recusa (*Verweigerung*). Porém, a recusa assinala algo que já passou anteriormente pelo nosso horizonte expositivo: trata-se da diferença ontológica, noutras palavras, a recusa aponta

¹⁰⁴ Para o “próprio” do ser-aí reserva-se, no alemão, o termo “*enteignet*”. Algumas traduções sugerem “expropriado”. O que uma tal tradução vislumbra é o fato de que “o *Ereignis*, apropriação, é, nele mesmo, *Enteignis*, desapropriação” (LOPARIC, 2004a, p. 30). Esclarece Marlène Zarader: “A última palavra é, portanto, *Ereignis*, o advir para o próprio, a apropriação – desde que, no entanto, isto também seja compreendido como *Enteignis*: o que jamais é dado ao olhar, o que, atuando nas sombras, põe tudo a caminho, permite o envio de toda presença e de toda história, e que, ainda sim, se retira ele próprio a toda captura possível. *Enteignis*: O que, concedendo o advento para o próprio [...] se desapropria de si mesmo em benefício dos seus envios, e assim se revela sendo por vezes como o *inapreensível* [*l’Insaisissable*] e o *incontornável* [*l’Incontournable*].” (1986, p. 249, tradução nossa).

o concomitante desvelamento do ente na totalidade enquanto história e a retração do ser mesmo para o abismo da sua diferença à medida que envia a história. “O rasgo da di-ferença des-apropria [*enteignet*] o mundo no seu fazer-se mundo” (HEIDEGGER, 2003, p. 22). Ao passo que o ser ele mesmo é retração, ele, primariamente, é no modo da recusa. No entanto, a recusa não é um mero recuo, mas a “intimidade de uma atribuição [*Zuweisung*]” (HEIDEGGER, 2015a, p. 237). Na recusa o ser deixa ao mundo o seu próprio na mesma medida em que torna inviável qualquer semelhança entre ele mesmo (o ser) e as determinações históricas de ser nos mundos históricos instaurados pela sua destinação, isto é, envio. “O que é atribuído no estremecimento é a clareira do aí em sua abissalidade” (HEIDEGGER, 2015a, p. 237). Na apropriação do acontecimento apropriador o ser-aí reconhece da parte do ser uma tal recusa, e, no entanto, mais que isso: é porque o ser-aí se deixa apropriar pela história do ser, isto é, pelos envios do ser, que o ser-aí pode ser apropriado como aquele que funda a verdade histórica do ser. “O aí é atribuído como aquilo que precisa ser fundado, como ser-aí.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 237).

É neste sentido que Heidegger menciona que o ser-aí recebe o seu próprio da guarda da recusa que funda e conserva o “aí”. A guarda (*Wachterschaft*), outra dimensão da temporalidade do ser, não significa um “mero manter-em-vista algo presente [*Vorhanden*]”, mas “é antes uma guarda fundante.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 237). À medida que o ser, em sua retração, destina reciprocamente o que é constitutivo do ser-aí (a sua essência ek-sistente) e do aí como aquilo que precisa ser fundado, o ser-aí, na apropriação de si mesmo, concedida pelo ser, assume a tutela do fundante.¹⁰⁵ O ser-aí acolhe as revelações da história ao passo que o ser “ilumina e vela, tanto a si mesmo quanto aos entes. Toda iluminação e todo velamento são, em última instância, obra do próprio ser, ainda que o homem seja o veículo, ou *Wahrer*, ‘preservador’, de sua revelação.” (INWOOD, 2002, p. 39). É porque acolhe as revelações do ser enquanto recusa que o ser-aí pode emergir como fundador, porém, isto somente se dá à medida que antes o

¹⁰⁵ “*Gründung* (fundação): Heidegger trabalha aqui uma vez mais com uma contraposição frente à essência pensamento metafísico. A própria compreensão metafísica do ser como o ente supremo ou o ente enquanto tal implica a afirmação do ser como fundamento dos entes em geral. O ente supremo não é apenas uma instância abstrata e desprovida de todo contato com a realidade efetiva, mas sim o suporte ontológico para o próprio movimento do conhecimento. Ele retira da totalidade o seu caráter aporético e permite em outras palavras a representabilidade do princípio de sua constituição. Fundamentar a realidade confunde-se por isto com o esforço por determinar metafisicamente o ser. Em contraposição a este esforço por fundamentação, Heidegger nos fala sobre a fundação do seer em sua verdade. Porque o seer não é ente algum, ele também não pode ser fundamento dos entes em geral. Ele é muito mais no silêncio de sua retração e só se abre para uma disposição que acompanhe este silêncio. Fundar o seer é marcar antes de mais nada a sua distância e a sua proximidade em relação à totalidade dos entes.” (CASANOVA em HEIDEGGER, 2000a, p. 178-179)

homem já pertence ao ser em sua verdade.¹⁰⁶ “A história do pensamento ocidental consiste no destino do ser, que reivindica ocupar-se do homem” (SCHNEIDER, 2005, p. 32). Aliás, este é o sentido da guarda fundante, não se trata de o homem tornar-se senhor do fundamento (sujeito metafísico), mas sim, “ser o aí como fundamento usado pela própria essência do seer” (HEIDEGGER, 2015a, p. 20): o ser unicamente se dá quando há ente para nele o fundamento ocorrer. Assim, por meio da verdade do ser (a clareira atribuída ao ser-aí) o homem é requisitado pelo ser ele mesmo como aquele que guarda a verdade do ser na preocupação (*Sorge*):

A abertura de sua simplicidade e grandeza e a necessidade originariamente coagida de abrigar no ente a verdade do seer, a fim de dar assim ao homem histórico ainda uma vez uma finalidade: *tornar-se fundador [Gründer] e o guardião [Wahrer] da verdade do ser*, ser o aí como fundamento usado pela própria essência do seer: o *cuidado [Sorge]*, não como pequena preocupação em torno de algo qualquer e não como degeneração do júbilo e da força, mas mais originário do que tudo isso, porque unicamente “em virtude do seer”, não do seer do homem, mas do seer do ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2015a, p. 20)

A assunção da guarda fundante da verdade histórica do ser por parte do ser-aí nos leva ao conservar, isto é, resguardar o ser ele mesmo em sua recusa de modo que a retração do ser enquanto determinação de um fundamento histórico, que envia ao ser-aí o seu aí, seja preservado em seu cunho historial.¹⁰⁷ Assim, o ser-aí já não mais corre o risco de apenas ser absorvido pelo ser-do-sido (*Gewesenheit*) e se desviar do nexos do acontecimento apropriador como o ente apropriado, mas antes, preserva o caráter de decisão (*Entscheidung*) do passado que foi e continua sendo como “espacialização temporalizante do campo de jogo temporal do seer” (HEIDEGGER, 2015a, p. 89).¹⁰⁸ Resguardar o ser mesmo em sua recusa quer dizer também deixar viger a abdicação (*Verzichtung*). Por outras palavras: “deixar-se apropriar pela

¹⁰⁶ “O homem é muito mais ‘jogado’ na verdade do ser pelo próprio ser e isto de tal modo que, assim ek-sistindo, guarda a verdade do ser para que o ente brilhe como o ente que é na luz do ser. Se e como ele brilha, se e como o deus e os deuses, a história e a natureza se achegam adentrando na clareira do ser, se fazem presentes e voltam a se ausentar, isto tudo não é o homem que decide. O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem, porém, fica aberta a possibilidade de saber se ele encontrará no elemento destinamental de sua essência o que corresponde a esse destino; pois em conformidade com isto ele, enquanto aquele que ek-siste, deve guardar a verdade do ser. O homem é o pastor do ser.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 343)

¹⁰⁷ “Sua meta não reside na comunicação de um conhecimento nem tampouco na apresentação de uma doutrina. Sua essência continua sendo apenas *ser* – mas nunca ‘efetuar’ – o saber essencial (preservação da verdade fundada).” (HEIDEGGER, 2010, p. 49).

¹⁰⁸ “A decisão não é aquela entre ‘ser’ ou ‘não-ser’ – do homem, mas a decisão entre a verdade do ser de todo ente possível e a maquinação do ente na totalidade abandonado pelo ser. A decisão pertence à essência do próprio seer e não é nenhum construto do homem [...] O seer é de-cisão para si mesmo e para o a-bismo e, assim, a indigência insondável da necessidade de toda fundação – e, por meio daí, o júbilo velado do ser-aí e, por isto, os sítios essenciais da história possível do homem [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 45). Sobre a *maquinação*, o *abandono do ser* e a *indigência* conferir o item 3.2 do capítulo 3 desta mesma dissertação.

história do ser significa ao mesmo tempo abdicar de toda e qualquer pretensão de determinar por si mesmo o que o ser é e de estabelecer, afinal, a medida para o ser.” (CASANOVA, 2015, p. 181). Assim, o ser-aí somente se apossa do seu próprio, em meio ao acontecimento apropriador, se abre mão da pergunta pelo ser que coloca o questionado como determinável. “[...] O *Da-sein* [ser-aí] é uma dimensão assinalada pelo ausentar-se do seer” (RAMOS, 2015, p. 320).¹⁰⁹

É neste sentido que Heidegger afirma que a abdicção “é um modo de estar [*Stehen*] originário” (HEIDEGGER, 2015a, p. 471). Em primeiro plano, a abdicção é condescendente com a diferença ontológica, isto é, ela assinala a impossibilidade do ser ele mesmo (*Seyn*) ser confundido com mundo, natureza, deus, ou qualquer *fundamentum inconcussum*. Ademais, a abdicção é um modo de estar originário porque a temporalidade do ser e suas articulações – a recusa do ser que, em seu recuo, deixa para trás a fundamentação da verdade; a guarda da verdade do ser concedida ao ser-aí pelo próprio ser e a conservação do ser-do-sido em seu caráter resoluto – estabelecem um aberto, um campo de jogo tempo-espacial (*Zeitspielraum*) a partir do qual o ser-aí pode realizar o seu projeto existenciário.¹¹⁰ O ser-aí, sendo, só é como tal porque antes já se deu para ele um aí a partir do qual ele pode, se encontrando (*Stehen*), retirar a medida da sua existência. Todavia, este modo de estar originário do ser-aí é estar “sem apoio no desprotegido” (HEIDEGGER, 2015a, p. 471): O ser-aí é essencialmente a sua insistência (*Inständigkeit*)¹¹¹ em meio às determinações históricas do ente na totalidade que ao fundo possuem o inextinguível caráter de infundado devido à abissalidade do ser ele mesmo. Deste modo, a abdicção do ser-aí significa ainda uma renúncia a todo e qualquer empreendimento de afastar ou apagar o que é inerente ao aí: a falta de apoio e a condição da desproteção. “[...] A experiência do abismo do ser é insólita e se dá apenas nos tempos incoativos da história.

¹⁰⁹ Heidegger passa a empregar *Da-sein* ao invés de *Dasein*: “Um ser humano é *Dasein* porque está ‘aí’, no-mundo – não em algum lugar específico, mas aí em um sentido anterior e pressuposto pela diferenciação dos lugares. Mais tarde, passa a significar: ‘lá, onde o ser ‘está’, o ancoradouro ou morada do ser – um sentido que é geralmente enfatizado ao escrever *Da-sein* em lugar de *Dasein*.” (INWOOD, 2002, p. xxiii).

¹¹⁰ O campo ou espaço de jogo (*Spielraum*), tema já presente em *Ser e Tempo*, é o espaço no qual se dá uma determinada totalidade a partir da qual se assentam a significatividade, os mobilizadores estruturais (em-vista-de) e o entender do ser-aí humano. No período da virada o *Spiel-Raum* passa a ser concebido como *Zeit-Spiel-Raum*, “campo de jogo espaço-temporal”. O tempo-espaço (*Zeit-Raum*) é “o *sítio instantâneo* [*Augenblicks-Stätte*] da contenda (seer ou não-seer)” (HEIDEGGER, 2015a, p. 33). O tempo-espaço heideggeriano não se refere ao sistema de coordenadas da Física que estuda a relatividade restrita ou a relatividade geral, ele não é algo que ocorre de modo neutro frente ao homem, trata-se, antes, do que “desponta para as mensurações da abertura do fosso abissal do seer.” (Idem), quer dizer: horizonte de entendibilidade dos entes de um determinado povo (*Volk*) histórico.

¹¹¹ No período da virada, “*Existenz* é substituída por outras palavras, especialmente *Inständigkeit*, ‘insistência’, que significa em sua raiz ‘encontrar-se em’, ‘encontrar-se na [*Innestehen*] abertura ecstática do ‘tempo’, e em seu sentido corrente ‘urgência’, ‘permanecer na incessante relação essencial com o ser dos entes.” (INWOOD, 2002, p. 59).

Depois, o ser é, a cada vez mais, retraimento. Por isso, em todo tempo, o homem é o ausente de seu próprio fundamento abissal (*Ab-Grund*).” (RAMOS, 2015, p. 320)

Alcançando tais pontos, o pensamento do acontecimento apropriador dá-se, não como mera reflexão historiográfica, mas como meditação histórica (*geschichtliche Besinnung*).¹¹² Tal meditação histórica que pensa o ser como acontecimento apropriador “é o pensar inicial, que prepara como confrontação [*Auseinandersetzung*] com o primeiro início o outro início.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 34). Com isso, podemos observar dois traços estruturais do pensar que concebe o ser como *Ereignis*: o pensamento do acontecimento apropriador é o pensar que não mais se encontra subserviente aos moldes da metafísica. Porém, embora fora dela, o pensamento do acontecimento apropriador não é ainda o pensamento totalmente outro frente à metafísica, mas o seu prenúncio. O primeiro início do pensamento que instaura o pensar metafísico, dado com os gregos, precisa ainda confrontar-se com o horizonte de outro início. A meditação histórica que se realiza com o pensamento do acontecimento apropriador é apenas a sua transição:

O tempo dos ‘sistemas’ passou. O tempo da construção da figura essencial do ente a partir da verdade do seer ainda não chegou. Entrementes, a filosofia precisa ter empreendido algo essencial em meio à transição para o outro início [*anderen Anfang*]: o projeto, isto é, a abertura fundante do campo de jogo tempo-espacial [*Zeit-Spiel-Raumes*] da verdade do ser. [...] O outro início do pensamento é assim denominado não porque possua uma forma diversa da que possuía qualquer outra filosofia até aqui, mas porque precisa ser o unicamente *outro* a partir da ligação *com* o início unicamente uno e primeiro. [...] O pensamento inserido na transição empreende o projeto fundante da verdade do seer como uma meditação *histórica* [*geschichtliche*]. A história não é aí o objeto e a circunscrição de uma consideração, mas aquilo que o questionar pensante primeiramente desperta e obtém como o sítio [*Stätte*] de suas decisões. O pensamento no interior da transição [*Übergang*] coloca o primeiro movimento de essenciação do seer da verdade e o porvir mais extremo da verdade do seer em discussão e dá voz, em meio a essa discussão, à essência até aqui inquestionada do ser. No saber do pensamento inserido na transição, o primeiro início permanece decisivo como primeiro e é, entretanto, superado como início. Para esse pensamento, a reverência mais clara em relação ao primeiro início, que abre, além disso, pela primeira vez, o seu caráter único, precisa caminhar lado a lado com a ausência inerente à virada de outro questionar e dizer. (HEIDEGGER, 2015a, p. 8-9)

¹¹² “Meditação [*Besinnung*] é a superação da ‘razão’, seja ela concebida como mera apreensão do que previamente se oferece (νοῦς), seja como cálculo e explicação (ratio), seja como planejamento e asseguramento. [...] Meditação é a entonação da tonalidade afetiva fundamental do homem, na medida em que essa tonalidade o determina para o seer, para a fundação da verdade do seer. A meditação transpõe o homem para o ser-aí, contanto que ela mesma já seja apropriada em meio ao acontecimento pelo seer. O seer, porém, exige a palavra, com a qual o acontecimento apropriativo a cada vez se essencia.” (HEIDEGGER, 2010, p. 48)

Com a meditação histórica sobre o primeiro início e a *recordação (Andenken)*¹¹³ do ser, algo que ainda precisa ser mencionado acerca do outro início é o fato de que o mesmo não é algo que necessariamente se dará como realidade efetiva, isto é, o outro início não é uma potencialidade que aguarda um tempo determinado (necessário) para vir ao ato. Heidegger não pensa o acontecimento apropriador e a transição para o outro início enquanto uma janela aí dada que ainda somente não se desdobrou em sua resolução. Pensar o acontecimento apropriador e o advento do outro início nesses moldes é o sinônimo de perder-se do mesmo à medida que finca pé no interior da metafísica: nesta perspectiva, o ser em sua retração não receberia da parte do ser-aí a sua abdicação, ao contrário, deste modo ele apenas é visualizado como espaço constitutivamente lógico que pode ser pensado a partir de categorias metafísicas como possibilidade, necessidade, ato e potência. Noutras palavras: o ser seria novamente entificado¹¹⁴. É neste sentido que o outro início é um confronto com o primeiro início, porém, não em sentido dialético, e é por este mesmo motivo que Heidegger escolhe o termo “outro” e não “novo” ao referir-se ao acontecimento de essenciação do ser que demarca o momento fundador que rege e determina tudo o que se segue a partir dele. O outro início “precisa ser o unicamente *outro [anderen]* a partir da ligação *com* o início unicamente uno e primeiro” (HEIDEGGER, 2015a, p. 9), pois “o outro início não é a direção contrária em relação ao primeiro início, mas se encontra *como outro* fora do contra e da comparabilidade imediata” (HEIDEGGER, 2015a, p. 183). Tudo o que é “novo” somente se define enquanto tal em vista de um “antigo”, isto é, o novo sempre traz consigo o antigo que almeja superar, e assim, jamais se desvincula completamente deste. O “outro”, por sua vez, é o completamente diverso, a sua medida não se encontra na reação ao “antigo”, mas no pensar que já se sabe para além dele.¹¹⁵

¹¹³ “O ser é esquecimento à medida que se retrai, se esconde sob os entes que o velam, é esquecimento para o homem que se movimenta em meio à familiaridade dos entes. Por isso, o pensamento do ser é lembrança” (STEIN, 2001, p. 95)

¹¹⁴ “O ser só foi esquecido porque se subtrai, e apenas se subtrai (na retração) porque ele é, no mais próprio de sua essência, o desvelamento de uma ocultação [...] todo o caminho heideggeriano à partir da virada consiste em perseguir os vestígios de uma ausência.” (ZARADER, 1986, p. 150, tradução nossa)

¹¹⁵ “A questão é que a alteridade [o contraste entre o mesmo e o outro] não se constitui aqui a partir de um posicionamento da mesmidade, mas, ao contrário, é o próprio espaço de alteridade que produz ao mesmo tempo a constituição do mesmo como mesmo e do outro como outro. Este é aliás o sentido do termo ‘confrontação’ usado por Heidegger [...]. Traduzindo literalmente, confrontar-se [*Auseinandersetzung*] significa em alemão ‘pôr-se-à-parte-um-do-outro’. É só por meio da confrontação que o um aparece como um e o outro como outro. Decisivo, por sua vez, é sempre justamente o espaço a partir do qual uma tal confrontação é possível. No caso da confrontação heideggeriana, a passagem mesma especifica um tal espaço: a confrontação entre o primeiro início e o outro início é uma confrontação *histórica*.” (CASANOVA, 2015, p. 186). Ainda, é pelo mesmo sentido que Heidegger diferencia o uso do termo início (*Anfang*) e começo (*Beginn*): “*Anfang* é mais radical e fundamental do que um *Beginn*” (INWOOD, 2002, p. 134). Enquanto o *começo* se refere ao princípio de um movimento novo e, portanto, reativo ao antigo, o *início* se refere ao momento originário que funda tudo aquilo que o precede.

O primeiro início do pensamento é a história da filosofia enquanto metafísica. Neste início, segundo Heidegger, o que reina e determina tal pensamento é aquilo que pela própria metafísica não foi tematizado. Com isso, ganhar solo em direção ao outro início é justamente manter a meditação histórica enquanto meditação, isto é, mergulhar no pensamento metafísico para além do embate historiológico, visualizando a sua história e desdobrando suas posições determinantes que consolidaram o esquecimento do ser em sua diferença ontológica. Trata-se de expor ao próprio pensamento a conexão de jogo (*Zuspiel*) que se articula sob quatro posições fundamentais: “1. A entidade é *presentidade* [*Anwesenheit*]. 2. O ser é um *encobrir-se* [*Sichverbergen*]. 3. O ente tem o *primado* [*Vorrang*]. 4. A entidade é o *suplemento* [*Nachtrag*] e, *por isso*, o ‘a priori’.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 171). No entanto, tais pontos, apesar de entenebrecerem a temporalidade do ser e impossibilitarem que o ser em sua diferença sobrevenha como meditação histórico-ontológica, apontam para a metafísica como a história daquilo que se deu sem um acontecimento apropriador. O primeiro início é ele mesmo um acontecimento apropriador, embora o seja de modo bastante particular, uma vez que oculta a especificidade desse acontecimento ele mesmo enquanto um acontecimento apropriador. A metafísica é “um dar-se e acontecer que se apropria, de maneira velada mas decisiva, do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 61). Porém, o primeiro início, à medida que oculta a si mesmo enquanto acontecimento apropriador, ao mesmo tempo, acaba por insinuar o traço mais essencial daquilo que permanece ocultado: o ser ele mesmo, o que se dá, mas não é, e que por isso se recusa sob o próprio velamento. É neste sentido que uma confrontação com as posições fundamentais do primeiro início, por meio da meditação histórica, significa adentrar na lacuna mesma do acontecimento apropriador ao passo que prepara o salto para o desconhecido: o outro início.

2.2. A POSIÇÃO METAFÍSICA FUNDAMENTAL DO PRIMEIRO INÍCIO E O ACABAMENTO DA METAFÍSICA

O primeiro início (*Anfang*) do pensamento, sabemos, se trata da história da filosofia como metafísica. Uma legítima confrontação com este início, que prepara o solo para as raízes do outro pensar, se dá como meditação histórica acerca de uma posição fundamental desse primeiro início. Trata-se de uma visada sobre a posição metafísica fundamental. Tal confrontação é o eco da *Destruktion* insinuada em *Ser e Tempo* que agora se estabelece como a superação (*Überwindung*) da metafísica pensada a partir da interpretação de escritos

consolidados da história da metafísica que perpassam de Platão até Nietzsche.¹¹⁶ Essa confrontação com a posição metafísica fundamental do primeiro início é um passo atrás (*Schritt zurück*) em direção ao momento inaugural da filosofia ocidental de modo que, em seu desdobramento ainda impensado, deixa soar o inaudito que é a própria preparação do espaço para o outro começo:

O passo de volta [*Schritt zurück*] vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* [*Vergessenheit*] da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* [λήθη] (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano. A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica. (HEIDEGGER, 2018, p. 31)

Pensar a essência da metafísica significa pensar a posição metafísica fundamental da filosofia ocidental que vige desde o platonismo, aquela onde ser significa presença. O passo elementar neste caminho é identificar *o que* é uma posição metafísica fundamental em vista da sua possibilidade na história do pensamento ocidental a partir da qual podemos dar um passo atrás.¹¹⁷ Para tanto, é preciso saber que na expressão “posição metafísica fundamental”, o termo “metafísica” não aparece em sentido historiológico. Não diz respeito, segundo Heidegger, a um mero acréscimo utilizado apenas “para indicar um tipo particular de posições fundamentais” (2014a, p. 316), como se a questão levantada fosse mostrar a manifestação múltipla e o começo (*Beginn*) de movimentos, sistemas e correntes filosóficas do interior do pensamento

¹¹⁶ Em Heidegger “a superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito de ‘formação’ filosófica.” (HEIDEGGER, 2001, p. 61), mas sim, mediante a história do ser, o desdobramento do esquecimento do ser enquanto um acontecimento apropriador forjado na tensão entre determinado desvelamento do ente na totalidade e a retração do ser ele mesmo em seu abismo da diferença ontológica. Na superação da metafísica, que pode também ser compreendida como a sustentação (*Verwindung*) da metafísica, a própria metafísica não desaparece, “retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente” (Ibid. p. 62). Superar a metafísica “não se trata simplesmente de uma renovação, modernização da metafísica ou inovação a partir da reorganização e reconcepção de algo atual, mas de adquirir outra referência para com a história” (RAMOS, 2015, p. 286)

¹¹⁷ “Contudo, se a questão da metafísica, tal como se inaugura com Platão, é uma questão já derivada, já desviante e já esquecida daquilo que a tornou possível, se forma a suspeita que antes da distorção metafísica, antes do nascimento da ‘filosofia’ – assim, no começo do *pensamento* – a pergunta pelo ser podia ter aparecido de um modo mais originário. Daí o passo atrás da tradição já ‘endurecida’ (a metafísica) em direção ao começo (o pensamento grego inicial). É com este primeiro passo atrás que se pode começar a tentativa de uma elaboração – ou simplesmente de um descobrimento [*découvrement*] – da ‘outra questão’. É com ele que se enceta a brecha que, ao término de um longo percurso, permitirá ao pensamento heideggeriano ‘liberar-se’ [*dégager*] da metafísica”. (ZARADER, 1986, p. 258, tradução nossa)

ocidental. Ao contrário, o termo “metafísica” emerge em sentido essencialmente histórico-meditativo e aponta para a possibilidade mesma da assunção de uma “posição fundamental”, pois é a metafísica, em meio à desconsideração da diferença ontológica, que estabelece em seu horizonte de pensamento a meta de um fundamento derradeiro a ser alcançado pelo homem. No entanto, afirmar tal coisa é o mesmo que dizer que o conceito de “posição metafísica fundamental” encontra o seu significado na metafísica ela mesma. Sendo assim, é necessário, em nosso passo elementar, questionar o que é a metafísica. Sobre o que é a metafísica, nos diz o filósofo da Floresta Negra:

“Metafísica” é o título para a esfera das questões propriamente ditas da filosofia. Na medida em que essas questões são muitas, elas são guiadas por uma única; como vinculadas a essa questão, elas são, em verdade, apenas *uma* questão. Toda e qualquer questão, mas, sobretudo, a questão única da filosofia, sempre traz também a si mesma ao mesmo tempo como questão para o interior da claridade por ela obtida. É por isso que o questionar inicial do grande início da filosofia ocidental já possui um autoconhecimento. Esse saber intrínseco ao questionar filosófico acerca de si mesmo se determina primeiramente por meio do dato de circunscrever e conceber aquilo pelo que pergunta. A filosofia pergunta pela ἀρχή. (HEIDEGGER, 2014a, p.318)

Nas palavras de Heidegger, ἀρχή se deixa traduzir por “princípio” (*Prinzip*). Contudo, não se trata de qualquer princípio: “Αρχή - ἀρχεiv significa começar (*beginnen*) e, ao mesmo tempo, encontrar-se no começo (*Beginn*) de tudo, dominar (*herrschen*).” (HEIDEGGER, 2014a, p. 318). E uma vez que nos questionamos sobre a posição metafísica fundamental em vista da sua possibilidade na história do pensamento ocidental, a metafísica enquanto filosofia que pergunta pela ἀρχή, o princípio dominante, somente se faz apropriada enquanto questão se a pensamos a partir da sua manifestação e em relação ao que buscamos com a ἀρχή. Segundo o pensador de Meßkirch, a pergunta pela ἀρχή coloca em seu escopo o começo dos entes, ela é a pergunta que quer saber o princípio de tudo aquilo que é. Ao questionar de modo extremamente geral pelo começo de tudo aquilo que é, a pergunta pela ἀρχή, desponta no horizonte do pensar como a pergunta pelo ente na totalidade. “Com a pergunta sobre a ἀρχή, já se diz algo sobre o ente na totalidade. O ente na totalidade se tornou agora pela primeira vez visível *enquanto* ente e *na totalidade*.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 318). Noutros termos, na pergunta pela ἀρχή experimenta-se o ente na totalidade enquanto algo que começa, algo que desponta em um apresentar-se luzente, isto é, algo que emerge de um nascer (*Aufgang*). Assim, a pergunta pelo princípio do ente na totalidade é então a pergunta pelo seu nascimento, porém, trata-se de um nascer que, no vir à presença, tudo atravessa determinando o que o ente é e o modo como o ente é na totalidade. A pergunta da ἀρχή se sustenta no âmbito de uma dominação

(*Herrschaft*) sobre o ente na totalidade: em sua busca incessante pelo princípio nada pode permanecer obscuro, isto é, fora do domínio do pensamento metafísico. No entanto, essa característica da pergunta sobre a ἀρχή somente nos situa no interior de uma formulação do primeiro início:

[...] podemos formular a questão da filosofia como a questão sobre a ἀρχή do seguinte modo: o que é o ente, uma vez que ele é visto como ente: τί τὸ ὄν ἢ ὄν; *quid est ens qua ens?* Depois de determinamos o modo de colocação da pergunta dessa maneira, ela pode ganhar uma formulação mais simples: τί τὸ ὄν; o que é o ente? Colocar essa questão, encontrar para essa questão assim colocada e assegurada a resposta, é a primeira tarefa propriamente dita da filosofia – ἐρώτη φιλοσοφία. Com a circunscrição da pergunta da filosofia no sentido da pergunta “τί τὸ ὄν”, a filosofia ocidental alcança em seu início a sua conclusão essencial. [...] na medida em que o ente é colocado em questão em vista da ἀρχή, o ente mesmo já é determinado. (HEIDEGGER, 2014a, p. 319)

A pergunta pela ἀρχή, antes mesmo de colocar a sua resposta, já determina precedentemente qualquer interpretação ao passo que entende o ente enquanto nascente, isto é, enquanto aquilo que se apresenta (*Anwesende*) e vige em seu nascer. Segundo Heidegger, “o viger nascente e presentificante [*Das aufgehend-anwesend Waltende*] é denominado pelos gregos φύσις.” (2014a, p. 319). Porém, o termo φύσις não significa apenas “natureza”, como convencionalmente traduzem os manuais de filosofia antiga, segundo Heidegger φύσις significa “o surgir emergente, que brota” (HEIDEGGER, 1999, p. 89). Φύσις é o modo como os gregos experimentaram o desvelamento do ente na totalidade e o vir à presença do ser no primeiro início. Neste sentido, a φύσις enquanto “emergir”, nas palavras de Casanova, guarda um “parentesco lexical com φύειν (crescer, promover o crescimento) e φαίνω (brilhar, aparecer), ela [a φύσις] descreve o processo originário da vida, um processo no qual a vida sai incessantemente do não-ser (μὴ ὄν) ao ser (ὄν)” (2015, p. 189). Na perspectiva do primeiro início a φύσις é “a vigência autoinstauradora do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 35) de maneira que o ente sempre é pensado como o ente que é por si mesmo vigente.¹¹⁸ O

¹¹⁸ Heidegger (2014a, p. 319) alude ao fato de que os gregos já pensavam o ente na totalidade sob a divisão do ente subsistente (φύσις, ὄν φύσει) e o ente utilizável (ὄν τέχνη, θέσει e νόμῳ), embora o pensar definitivo sobre o ente sempre visualizava o ente primeiramente como φύσις - τὰ φύσει ὄντα. Em um trecho de *A Essência do conceito de φύσις em Aristóteles* lê-se acerca do ente utilizável: “A ἀρχή dos artefatos [*Gemächte*] é a τέχνη; o que não significa ‘técnica’ no sentido de pro-dução [*Herstellung*] e modo de pro-dução, tampouco significa ‘arte’ no sentido amplo da habilidade-de-pro-duzir; τέχνη, ao contrário, é um conceito cognitivo e significa entender daquilo sobre o que se funda cada fabricação e pro-dução; entender daquilo até onde deve chegar uma pro-dução, por exemplo, de uma cama, daquilo até onde ela deve acabar-se e completar-se. Em grego, este fim chama-se τέλος. O εἶδος já deve estar de antemão em mira e este aspecto visto de antemão - εἶδος προαιρετόν é o fim, τέλος, do qual a τέχνη tem conhecimento. [...] a essência da τέχνη não é o movimento do manejo enquanto atividade, mas o

conhecimento que medita sobre o ente à luz da φύσις é concebido como ἐπιστήμη φυσική, quer dizer, “física”. Mas a φυσική não se refere à física atual que se intitula ciência dos fenômenos naturais. De acordo com Heidegger a φυσική (ou ainda *scientia physica*) “é a perspectiva e a circunspeção no interior do ente na totalidade, uma perspectiva e circunspeção que sempre vêm acompanhadas pela visada definitiva em direção à ἀρχή.” (2014a, p. 320). A φυσική é o que penetra muito além das ontologias regionais das ciências naturais e visões de mundo na tentativa de alcançar aquilo mesmo que as possibilitam enquanto tal. A meditação ligada à φυσική não considera apenas uma região dos entes e o caráter ôntico dos mesmos como o fazem, por exemplo, a óptica, a botânica, a isomeria e etc. A φυσική sempre pensa em direção à ἀρχή de maneira que sempre considera o ente enquanto tal e na totalidade, isto é, em sua entidade (*Seiendenheit*).

Conforme Heidegger estes conhecimentos “chegam *post physicam*, ou, em grego: μετά τὰ φυσικά.” (2014a, p. 320). Pois a pergunta pela ἀρχή ao molde do τί τὸ ὄν, “que é o ente?”, à medida que coloca como questão aquilo que determina o ente na totalidade em sua vigência (o seu domínio) ao mesmo tempo já questiona para além do ente na totalidade embora crê sempre se voltar para esse ente. “Tal saber dos φυσικά não é apenas *post physicam*, mas, também, *trans physicam*.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 320). O conhecimento como μετά τὰ φυσικά é para além (*Trans*) do ente visto que sempre pergunta pelo ente enquanto ente, isto é, o ente em sua entidade. Assim, a pergunta pela ἀρχή, que apesar de pensar o ente como φύσις, ao entoar o τί τὸ ὄν, é μετά τὰ φυσικά, isto é, metafísica. “Meta-física é ‘física’ em um sentido plenamente essencial – isto é, um saber a respeito da φύσις (ἐπιστήμη φυσική)” (HEIDEGGER, 2008b, p. 253). É neste sentido que menciona o filósofo alemão: “metafísica é aquele questionar e aquela procura que sempre permanece guiada por uma questão: o que é o ente? Por isso, denominamos essa questão a questão diretriz [*Leitfrage*] da metafísica.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 320). A questão diretriz da metafísica constitui-se “diretriz” porque guia o pensamento filosófico ocidental: enquanto a pergunta “que é o ente?” se estabelece de modo amplo e geral, todo posicionamento ante a mesma somente se dá como um empenho em respondê-la seguramente encontrando o seu fundamento derradeiro. Deste modo, a questão diretriz, ao passo que se sedimenta enquanto questão diretriz, aparece a cada vez menos, ela mesma, enquanto questão possível no horizonte de pensamento. Por outras palavras: na história da filosofia os pensadores empenharam-se em responder “o que é o ente?” sem se questionar o porquê de colocar “o que

entender do trâmite; e τέλος não é a finalidade nem tampouco meta, mas fim no sentido da plenitude que determina a essência.” (HEIDEGGER, 2008b, p. 263).

é o ente?” como a sua questão diretriz. “Em sua própria articulação, a pergunta não é ulteriormente desdobrada.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 321)

Na perspectiva heideggeriana, desde o início da filosofia ocidental com os gregos à teologia medieval e da dominação moderna até Nietzsche, a metafísica enquanto o pensamento da questão diretriz acumulou muitas respostas ao passo que a própria questão diretriz se retraía cada vez mais como questão. Assim, abundantes foram as respostas em relação ao ente enquanto ente e sua ἀρχή, o que, de certo modo, aparece como sinônimo de uma aporia que se estende por pouco mais de dois milênios e meio. Mas o que isso nos revela? Segundo o filósofo da Floresta Negra, isto nos revela o domínio de uma posição metafísica fundamental:

O próprio ente, tal como ele é de antemão experimentado de maneira definitiva – seja como φύσις, seja como criação de um criador, seja como a realidade de um espírito absoluto –, e o modo como o ente é determinado em sua ἀρχή fornecem o solo sobre o qual e ao mesmo tempo o aspecto segundo o qual a questão diretriz se esforça por alcançar uma resposta. Com a questão diretriz, quer estejam despertos para ela ou não, os próprios questionadores, assim como todos aqueles que configuram e fundamentam o seu saber e a sua ação no interior do domínio da respectiva resposta à questão diretriz, adotam uma posição [*Stellung*] no ente na totalidade e em relação ao ente na totalidade. Porque essa posição emerge da questão diretriz e com ela, e porque a questão diretriz é o elemento propriamente metafísico na metafísica, denominamos a posição que tem lugar com a questão diretriz que não é ela mesma desdobrada: *a posição metafísica fundamental* [*die metaphysische Grundstellung*]. Com isso, podemos definir o conceito de posição metafísica fundamental por meio da seguinte sentença: a posição metafísica fundamental expressa o modo como o questionador da questão fundamental permanece inserido na articulação não desdobrada expressamente da questão fundamental e o modo como ele finca pé [*Stehen*] por meio daí no ente na totalidade e em relação ao ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2014a, p. 321)

Na história da metafísica do Ocidente a questão diretriz não é desdobrada: cada dizer e pensar se encontram, por isso, em uma posição metafísica fundamental que é em si mesma turva e obscura para o pensante. O conceito de posição metafísica fundamental e as posições metafísicas fundamentais adotadas ao longo da história ocidental somente vêm à luz de sua determinação essencial se ao invés de respondermos mais uma vez “o que é o ente?”, perguntarmos de modo autêntico o porquê da questão “o que é o ente?”. Noutros termos, a questão diretriz precisa ser desdobrada por meio da confrontação com um pensamento originário. O sentido deste desdobramento, segundo Heidegger, significa “colocar a questão de maneira mais essencial, inserir-se propriamente em meio ao questionamento dessa questão nas relações que se abrem quando nos apropriamos de tudo o que se realiza em seu questionamento.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 322). Desdobrar a questão diretriz é, em primeiro

lugar, abdicar de encontrar respostas para ela ao passo que coloca o questionamento sobre o questionar. Uma tal articulação revela o que suporta e conduz a questão diretriz: a questão fundamental (*Grundfrage*) que se posiciona para fora e para além (μετά) do ente (φύσις), isto é, a pergunta pelo ser. No entanto, enquanto a questão diretriz se mantém como questão diretriz a ser respondida, a questão fundamental é visualizada a partir da questão diretriz, ou seja, no âmbito do esquecimento da diferença ontológica¹¹⁹:

Isso em direção ao que a questão se movimenta é, visto a partir da própria questão, o interrogado [*Be-fragte*]. Nós o denominamos o campo da questão. Mas esse campo, o ente na totalidade, não é transpassado de maneira questionadora para que possamos apenas tomar conhecimento dele em sua multiplicidade inabarcável, apenas para que nos mantenhamos aí e o tornemos familiar para nós. Ao contrário, a questão se dirige, de antemão, para o ente na medida em que ele está sendo. Pergunta-se por algo próprio e pelo maximamente próprio ao interrogado. Como devemos denomina-lo? Se interrogarmos o ente unicamente em vista do fato de ele ser um ente, em vista do ente como ente, então visaremos nesse caso com a questão o que é o ente ao que torna o ente um ente; isso que torna o ente um ente é o seu caráter ôntico, ou, em termos gregos, a οὐσία δὸ ὄν. Estamos interrogando o ser do ente. (HEIDEGGER, 2014a, p. 324)

No pensamento sobre o ente na totalidade, aquilo a que se pergunta, o interrogado (*Befragte*), é o ente como uno, aquilo de que se pergunta, o questionado (*Gefragte*), é o ser deste ente na totalidade. O que temos é a *delimitação do campo* e a *fixação da meta* da questão. Mas campo e meta se determinam mutuamente, e embora a questão diretriz reconduza a filosofia à questão fundamental, à medida que o ser é previamente compreendido como a entidade do ente, na busca pelo ser do ente “o próprio ente precisa ser abordado e visualizado com esse intuito” de modo que “interrogamos segundo determinados aspectos o interrogado a fim de chegarmos ao questionado.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 325). O que se passa, é que o ser ele mesmo é questionado na perspectiva do ente que agora se encontra dividido por um duplo aspecto:

O ente como tal é visualizado no que diz respeito ao que ele é, a como ele se parece e, por conseguinte, é constituído nele mesmo; isso é denominado a *constituição* [*Verfassung*] do ente. Todavia, como algo constituído desta ou daquela maneira, o ente tem ao mesmo tempo seu *modo* [*Weise*] de ser, ele é enquanto tal ou possível [*möglich*] ou real [*wirklich*] ou necessário [*notwendig*]. (HEIDEGGER, 2014a, p. 325)

¹¹⁹ “Apesar de haver uma diferença entre o ente e o ser, na medida em que o ser é sempre pensado como o mais universal, o gênero supremo em oposição a todo e qualquer ente particular, o ser ainda é pensado como uma entidade suprema que poder ser posicionada e que aparece na metafísica como constância e presença.” (FURTADO DE MELO, 2013, p. 492)

O duplo aspecto do ente enquanto tal e na totalidade é a esfera de visão do interior da questão diretriz: embora o ser apareça como questão, ele somente aparece como questão em vista do ente, isto é, explica-se o ser por meio do ente. E, enquanto a questão diretriz não se evidencia como problema a ser desenvolvido, a pergunta pelo ser sempre se desvia da diferença ontológica que, de modo apropriado, pensa o ser ele mesmo em sua retração, quer dizer, o ser em sua essenciação temporal e histórica. É neste sentido que a posição metafísica fundamental, ao passo que se desvia da questão fundamental, e tenta responder à questão diretriz, é também a história do esquecimento do ser. Com a questão diretriz do primeiro início se estabeleceu como resposta, não somente o primado do ente sobre o ser, mas especificamente uma região do ente, uma dimensão do tempo, como traço normativo para a meditação acerca do ser do ente na totalidade: a dimensão do tempo presente que iguala o ser à presença, isto é, o ser do ente como a entidade (οὐσία). Isso se dá porque ao experimentar o desvelamento do ente na totalidade como φύσις, o ente (τὰ φύσει ὄντα e φυσικά), enquanto medida do ser, é concebido como “o que surge a partir de si mesmo, e aparece em todo o vigor de presença.” (HEIDEGGER, 1998, p. 71). Mesmo Platão, quando interpreta o ser a partir da noção de ἰδέα, permanece na região normativa do ser enquanto presença. E mais, não somente permanece neste âmbito, como o consolida para toda a história da metafísica ao passo que pensa um “além do ente” suprassensível regido pela noção de presença enquanto “aspecto” (εἶδος) imutável fora da esfera das vicissitudes do ente na totalidade. É a posição metafísica fundamental de Platão, aquela que estabelece o ente (φυσικά) como aparência e instância não-verdadeira, e o ser do ente (μετά τὰ φυσικά) como essência transcendente e causa verdadeira, que abre o horizonte para, mais tarde na história do ocidente, o período medieval pensar o ser como Deus, ente supremo, e a modernidade transformar a οὐσία, e seu caráter pré-jacente (ὑποκείμενον), em *sub-iectum*, isto é, subjetividade.¹²⁰

¹²⁰ Segundo Casanova “A abertura do ente na totalidade traz consigo uma multiplicidade de determinações ontológicas e de modos de o ser se dar, que são apreensíveis pelo homem. Aquilo que possibilita ao homem apreender essa multiplicidade, contudo, não pode se confundir com as propriedades particulares do ente, pois essas propriedades não caracterizam o ente de maneira essencial: não é nunca a configuração particular contingente de um ente que o deixa aparecer enquanto tal. Por isto, é preciso que haja uma outra coisa capaz de fornecer a base para uma tal apreensão. Essa outra coisa é em Platão, segundo Heidegger, a ἰδέα, ou seja, o que é realmente visto no visível. O que precisamos compreender agora por algo visto desta maneira nos remete para a condição de possibilidade *a priori* do próprio ver e precisa ser considerado em sua forma pretérita. A palavra grega ἰδέα é formada a partir do particípio aoristo do verbo εἶδω, que significa simplesmente ‘ver’. Ela designa aquilo que já sempre precisa ter sido visto, para que o respectivo ver seja possível. Aquilo que sempre já se viu no visível tem, com isto, uma dupla relação com a sua aparição. Ele permanece, por um lado, ligado à aparição, porque ele só pode ser apreendido para além da aparição (μετά). A aparição mesmo, porém, implica uma cisão radical (χωρισμός) entre aquilo que veio-à-tona e a sua condição de possibilidade, de tal modo que o que apareceu não pode ser simplesmente equiparado com a particularidade casualmente configurada da aparência sensível, mas, ao

O que Heidegger aponta é o fato de que as posições metafísicas fundamentais ao longo da história, embora responderam de modo diverso à questão diretriz, ao fundo, todas se consolidaram no domínio de uma *metafísica da presença* devido ao diálogo com o primeiro início e com o que por ele foi aberto ao entendimento do homem. É por isso que na *Introdução de O que é metafísica* lê-se:

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento [ser e fundamento: o mesmo]. Ela o abandona continuamente e o faz, em verdade, por meio da metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe a caminho de experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que esse pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele já abandonou, de certa maneira, a metafísica. Visto ainda a partir da metafísica, o pensamento retorna ao fundamento da metafísica. No entanto, aquilo que assim ainda permanece como fundamento talvez seja, quando experimentado a partir de si mesmo, outra coisa até agora não dita, segundo a qual a essência da metafísica também se mostra como algo diverso da metafísica. [...] Assim, em meio ao desenvolvimento da questão acerca da verdade do ser, quando se falar de uma superação [*Überwindung*] da metafísica, isto significará: pensar no próprio ser de maneira rememorante [*Andenken*]. Um tal pensamento rememorante ultrapassa o pensamento atual que não pensa no solo em que se enraíza a filosofia. (HEIDEGGER, 2008b, p. 379-380)

Noutros termos: a confrontação com primeiro início não se trata somente de cercear as posições metafísicas fundamentais da história, mas de reconduzir o pensamento ao que nelas permaneceu impensado, o a-se-pensar. É neste sentido que a pergunta fundamental, a pergunta pelo ser, deve ser pensada, não a partir do ente, mas sim, a partir do ser ele mesmo tematizado em sua própria temporalidade, isto é, em sua essenciação. Relata Heidegger (2001, p. 62), assim como a metafísica “acontece com propriedade a partir do ser ele mesmo”, a sua superação igualmente “acontece como uma sustentação do ser”. Uma tal sustentação significa a assunção da diferença ontológica e a abdicação do ser-aí diante da recusa, da guarda e da conservação do

contrário, precisa ser fundado em seu ser verdadeiro.” (2015, p. 202-203). É por isso que, em *Introdução à Metafísica*, Heidegger aponta que “a palavra *idéa* significa o visto no visível, o visto que alguma coisa oferece. O que se oferece, é o aspecto (*Aussehen*), εἶδος, do que vem ao encontro.” (1999, p. 201). Continua Casanova: “Com essa formulação, ele [Heidegger] aponta imediatamente para o fato de, junto à palavra ‘aspecto’, se perguntar pelo que constitui uma coisa e também pelo modo como a coisa se apresenta enquanto tal. Portanto, o que está em questão aqui é o movimento de o ente ganhar a presença. [...] A apresentação [*Anwesenung*] em direção ao desvelamento, isto é, a determinação originária da verdade junto ao gregos (*idéa/ εἶδος*), , uma primeira abstração em relação à dinâmica ‘física’ da totalidade enquanto uma dinâmica que envolve tanto desvelamento quanto encobrimento. Com essa abstração, então, o próprio encobrimento chega a um tipo insigne de presença. [...] nós temos agora uma apreensão do âmbito de desvelamento como o âmbito da mera aparência, assumida agora como o que propriamente não é, e uma determinação positiva do espaço de retração como o espaço de uma presença de uma ordem mais elevada, a presença do sumamente ente.” (2015, p. 203-205).

ser ele mesmo de modo que a apropriação originária da metafísica como primeiro início também significa saltar em direção ao outro início. A superação da metafísica, e o conseqüente fim do primado ontológico que o ente tem sobre o ser, pertencem à história do ser ele mesmo enquanto envio, de modo que a superação da metafísica se dá como um passo que segue em direção ao que há de mais abismal, visto que se encontra entre a entidade do ente e a verdade do ser. O outro início, por sua vez, não é contra ou a favor da metafísica, mas outro inteiramente diferente que não se permite medir pelo domínio do primeiro início. O seu prenúncio é um esgotamento da metafísica, isto é, o seu acabamento (*Vollendung*) que Heidegger nomeia como “o crepúsculo [*Untergang*] da verdade dos entes” onde “a abertura manifestativa [*Offenbarkeit*] dos entes e *somente* deles perde a exclusividade de sua reivindicação determinante.” (2001, p. 62). A metafísica da presença em meio ao crepúsculo da verdade dos entes se inverte, como comenta Casanova, em uma “metafísica da ausência”:

O primeiro início da filosofia é determinado por Heidegger a partir da noção de esquecimento do ser: o primeiro início é esquecimento do ser, na medida em que o acontecimento apropriativo do primeiro início provoca a reestruturação da tensão entre desvelamento e retração [...] e o surgimento de um primado do ente no próprio modo de colocação da pergunta acerca do ser. O fim do primeiro início da filosofia inverte, então, radicalmente o caráter desse primeiro início e abre o espaço para a emergência de uma situação deveras singular. O que temos aqui não é mais a constituição de uma metafísica da presença, na qual o ser é sempre desconsiderado em sua diferença ontológica e assumido como uma presença de uma ordem mais elevada. Ao contrário, o fim da metafísica envolve a supressão de toda e qualquer presença do ser e a redução do todo do ente a um nada de presença. (CASANOVA, 2015, p. 207)

Para Heidegger (2014a, p. 482), o crepúsculo da verdade dos entes e o advento da metafísica da ausência enquanto o acabamento da metafísica mesma é “um 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.” Este acontecimento apropriador se intitula niilismo (*Nihilismus*).¹²¹ “Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o

¹²¹ “O niilismo é um movimento histórico, não uma qualquer visão e uma qualquer doutrina, representadas por quem quer que seja. [...] O niilismo é antes, pensado na sua essência, o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele mostra uma tal profundidade que o seu desenrolar-se apenas pode ter por conseqüência catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito do poder da modernidade. Daí que ele não seja só um fenômeno da era presente, nem sequer o produto do século XX, no qual desperta certamente um olhar mais agudo para o niilismo e também o nome se torna usual. O niilismo tão-pouco é apenas o produto de noções singulares cujos pensadores e escritores falam propriamente do niilismo. Aqueles que se presumem livres dele empreendem talvez do modo mais fundamental o seu desenrolar-se. É inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada.” (HEIDEGGER, 2002, p. 252-253)

domínio do ‘suprassensível’ [*Übersinnliche*] se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido”:

Niilismo é um acontecimento apropriativo – ou uma doutrina – na qual o que está em questão é o *nihil*, o nada. Tomado em termos formais, o nada é a negação de algo, e, em verdade, de todo tipo de algo. Todo tipo de algo constitui o ente na totalidade. O posicionamento do nada é a negação do ente na totalidade. Com isso, o niilismo contém expressa ou inexpressamente a doutrina fundamental: o ente na totalidade é nada. (HEIDEGGER, 2014a, p. 306-307)

O acabamento da metafísica é “o instante histórico, no qual as *possibilidades essenciais* da metafísica são esgotadas. A última dessas possibilidades precisa ser aquela forma da metafísica na qual a sua essência é invertida.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 600). O acabamento da metafísica não é ainda uma legítima superação da metafísica, trata-se apenas do seu ponto de esgotamento onde a metafísica da presença se torna metafísica da ausência em meio à apropriação do niilismo que agora se instaura de modo evidente.¹²² Se o primeiro início do pensamento ocidental, que vige como metafísica da presença, começa com os gregos à luz do platonismo, o acabamento da metafísica somente pode se dar como uma inversão da posição metafísica fundamental de Platão, o que segundo Heidegger, nos aponta diretamente para Nietzsche, que em um dos seus fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*), declara de modo explícito: “Minha filosofia, um *platonismo invertido* [*umgedrehter Platonismus*]: [...] A vida na aparência [*Schein*] como meta [*Ziel*].” (NIETZSCHE, eKGBW, NF-1870, 7[156], tradução nossa).¹²³

Heidegger denomina Nietzsche como “o último metafísico [*letzte Metaphysiker*] do Ocidente” (2014a, p. 337) uma vez que “a reviravolta do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica.” (HEIDEGGER, 2001, p. 68).

¹²² A superação da metafísica é o passo para o outro início, aquele totalmente outro frente à metafísica, e não um “novo início” como compreende a inversão nietzschiana: se trata, antes, de um pensamento pós-metafísico e não anti-metafísico. Segundo Oswaldo Giacoia Jr., Nietzsche compreende a superação da metafísica como a assunção do niilismo e a supressão da “possibilidade de encontrar uma causa, uma razão, um sentido para os estados de coisas, e para os cursos de acontecimentos que a história registra”. Neste sentido a superação da metafísica, em sentido nietzschiano, que para Heidegger é apenas o seu acabamento, ainda aponta para o abandono “[...] da vigência de valores superiores como sentido, finalidade, causalidade, verdade, realidade, ser [...] referências axiológicas como bem e mal, justo e injusto, lícito e ilícito, virtude e vício, etc.” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 223)

¹²³ “Nietzsche, assim como Heidegger, considera que a história da filosofia ocidental como um todo é o desdobramento de um mesmo ‘tipo’ de pensamento, a saber, a metafísica. Porém, diferentemente de Heidegger, Nietzsche compreende por metafísica todo e qualquer pensamento que trabalha com dicotomias. Isto é, na medida em que se procura um fundamento que esteja para além da total instabilidade e devenida dos em geral, se estabelece uma dicotomia entre sensível e suprassensível.” (FURTADO DE MELO, 2013, p. 495)

Ora, mas com qual direito Heidegger pode colocar Nietzsche, o autodeclarado adversário da metafísica, no rol dos pensadores metafísicos? Segundo o filósofo da Floresta Negra, embora Nietzsche tenha, em sua filosofia, abolido qualquer espécie de princípio transcendente à realidade, o pensador de Sils-Maria segue a via de questionamento da filosofia ocidental e a sua questão diretriz que jaz aí desde o primeiro início. Portanto, a alcunha “o último metafísico” diz: Nietzsche, enquanto o responsável pelo acabamento da metafísica, se encontra ele mesmo no interior de uma posição metafísica fundamental. Como ilustra David Farrell Krell (KRELL em HAAR, 1983, p. 203), Nietzsche seria para Heidegger como a figura mítica de Sansão, aquele que derruba o templo de seus algozes, porém sucumbe junto a ele. E, se a preparação para o outro início requer a confrontação com as posições fundamentais do primeiro início e com o acabamento da metafísica, isto significa, em um sentido heideggeriano, que o confronto com Nietzsche e o niilismo é inevitável. É por isso que nos diz Heidegger:

Daí que o pensar preparatório se detenha necessariamente no âmbito da meditação histórica [*geschichtliche Besinnung*]. A história é para este pensar não a sucessão de eras, mas uma única proximidade do mesmo que despoleta o pensar, em incalculáveis modos de destino e a partir de uma imediatez em mudança. A meditação incide agora sobre a metafísica de Nietzsche. O seu pensar vê-se sob o signo do niilismo. Tal é o nome para um movimento histórico reconhecido por Nietzsche, que já domina através dos séculos precedentes e que determina o século atual. Nietzsche resume a sua interpretação na breve frase: “Deus morreu” [*Gott is tot*]. (HEIDEGGER, 2002, p. 246-247)

O próprio Nietzsche reconhece o niilismo como um movimento essencialmente histórico: “a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, que não pode mais vir de outro modo: *a ascensão do niilismo*.” (eKGWB, NF-1887, 11[411], tradução nossa). A expressão do “mais inquietante dos hóspedes” é máxima nietzschiana, que aparece pela primeira vez em *A Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2012a, p. 126 e 137) “Deus está morto”. Ela enuncia não um mero ateísmo ou um esvanecimento da credulidade, isto é, uma tomada de posição a nível pessoal. A morte de Deus enuncia algo maior, um acontecimento histórico: o próprio “esvaziamento total das categorias metafísicas” (CASANOVA, 2015, p, 208), uma vez que “Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais [...] o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão.” (HEIDEGGER, 2002, p. 250-251). Assim, “Deus está morto” quer dizer a supressão do μετά presente em “metafísica” (μετά τὰ φυσικά) de que modo

que o pensamento retorna para a φύσις e além dela, nada.¹²⁴ Porém, este “nada” que aqui acabamos de mencionar (a φύσις e além dela, nada), não se trata de um mero substantivo, mas sim, do despontar da presença do próprio niilismo. “*Nihilismus* vem do latim *nihil*, ‘nada’. Literalmente diz ‘nadismo’.” (INWOOD, 2002, p. 129). Tal observação nos interessa à medida que, na questão diretriz, não somente a delimitação do campo da questão (o ente), mas também a fixação da meta da questão (o ser do ente), experimenta essa “proximidade” com o nada: pois esta proximidade indica o próprio crepúsculo da verdade dos entes frente à resposta que Nietzsche dá à pergunta acerca da constituição e do modo de ser do ente que juntas caracterizam a sua posição metafísica fundamental: vontade de poder e eterno retorno do mesmo.¹²⁵

2.3. A POSIÇÃO METAFÍSICA FUNDAMENTAL DE NIETZSCHE: A VONTADE DE PODER E O ETERNO RETORNO DO MESMO

¹²⁴ Para Nietzsche “[...] niilismo é um termo utilizado para designar o fenômeno que surge imediatamente a partir do declínio do modo metafísico de interpretação do mundo. Essa determinação conceitual está, por sua vez, em conexão essencial com a compreensão nietzschiana da metafísica. Para Nietzsche, a metafísica é caracterizada radicalmente pelo fato de cindir desde o princípio o mundo em duas esferas estruturais e tomar ao mesmo tempo uma dessas esferas como critério ontológico para a avaliação da outra. Metafísica é, segundo ele, um saber que trabalha incessantemente com dicotomias e sempre gera essas dicotomias a partir de um juízo de valor originário em relação à existência como um todo.” (CASANOVA, 2006, p. 136). “Desta maneira, Nietzsche deseja ‘testar’ a possibilidade de pensar um mundo sem déficit ontológico, um mundo que não precise recorrer a categorias além de si para garantir a si mesmo. Em outras palavras, após a morte de Deus o mundo fenomênico conquista uma completude ontológica, pois pode ser considerado pleno, autossuficiente.” (FURTADO DE MELO, 2013, p. 498) “No interior desse quadro o anúncio da ‘morte de Deus’ está necessariamente associado ao esforço de superação da metafísica [...]” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p. 208).

¹²⁵ A força das argumentações que colocam a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo como conceitos metafísico-ontológicos é apresentada no item 2.3 desta dissertação. Preparando o solo para esta confrontação, aqui nos atemos *en passant* a uma interpretação destes conceitos como sugerem alguns comentadores: O conceito de vontade de poder não se refere à uma perspectiva antropológica ou teológica. A vontade de poder não é uma faculdade do homem ou de Deus. Segundo Carlos Alberto R. de Moura (2019, p. 185), a vontade de poder, ou ainda, vontade de potência em algumas traduções, determina a realidade em geral, ela designa, pura e simplesmente, o “mundo”. Não o mundo apartado do homem, mas o mundo enquanto “a totalidade da realidade, para aquém das oposições tradicionais entre alma e corpo, res cogitans e res extensa, homem e mundo.” (Idem) uma vez que a distinção ontológica entre natureza humana e natureza em geral já é o resultado de uma perspectiva metafísica (μετά τὰ φυσικά). Porém, enquanto “mundo”, a vontade de poder indica também uma constante “superação de si” enquanto embate de forças. A vontade de poder é um “pathos” (πάθος) do qual resultam o vir-a-ser da realidade e seus antagonismos perspectivísticos que engendram uma determinada configuração de mundo: criação e destruição incessantes. (Ibid. p. 197-200). Já o eterno retorno do mesmo, a imagem que sobrevém como “o maior dos pesos” (NIETZSCHE, 2012, p. 205), aponta Scarlett Marton, é uma “experiência do pensamento” que reflete “a repetição dos acontecimentos” e “o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre” (2009, p. 88-90). E, enquanto experimento, o eterno retorno do mesmo, somado à vontade de poder, precisa ter o caráter, ainda que fictício, de tese cosmológica: “finitas são as forças, finito é o número de combinações entre elas, mas o mundo é eterno. Daí se segue que tudo já existiu e tudo tornará a existir. Se o número dos estados por que passa o mundo é finito e se o tempo é infinito, todos os estados que hão de ocorrer no futuro já ocorrem no passado. (Ibid. p. 99). O eterno retorno do mesmo é o experimento que destrona a primazia do indivíduo: “Com o eterno retorno, Nietzsche desautoriza as filosofias que supõem uma teleologia objetiva governando a existência, desabona as teorias científicas que presumem um estado final para o mundo, desacredita as religiões que acenam com futuras recompensas e punições. Recusa a metafísica e o mundo supra-sensível, rejeita o mecanicismo e a entropia, repelo o cristianismo e a vida depois da morte.” (Ibid. p. 114)

No capítulo *Da superação de si mesmo (Von der Selbst-Überwindung)*, onde Zaratustra fala aos homens do conhecimento, detentores da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), “a vontade de tornar pensável tudo o que existe” (NIETZSCHE, 2018, p. 108), lê-se:

Vossa vontade e vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal. / Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhosos nomes – vós e vossa vontade dominadora! / Agora o rio leva adiante o vosso barco: *tem* de levá-lo. / [...] Não é o rio o vosso perigo e o fim de vosso bem e mal, ó sábios entre todos; e sim aquela vontade mesma, a vontade de poder [*Wille zur Macht*] – a inexausta, geradora vontade de vida. (NIETZSCHE, 2018, p. 109)

Quando Zaratustra anuncia pela primeira vez a vontade de poder, o que vem ao nosso encontro por meio de suas palavras é o fato de que a vontade de poder representa um perigo para aquele que, no rio do devir, quer “estacionar” permanentemente o seu barco. O aspecto inicial que Nietzsche nos aponta através da personagem do andarilho é a circunstância de que a vontade de poder se caracteriza, antes de tudo, como a adversária do pensamento que almeja fixar valores eternos no interior do espaço-tempo que incessantemente transcorre. Neste ponto, precisamos nos atentar para o fato de que o perigo que se arremete contra a vontade que quer tornar pensável tudo o que existe e, portanto, cristalizar em uma imagem imutável tudo o que existe, é a vontade de poder e não o espaço-tempo enquanto devir. Ora, mas o que, neste sentido, é a vontade de poder, esta inexausta geradora de vida? Em um aforismo póstumo, o próprio filósofo de Sils-Maria nos diz que a vontade de poder é “[...] a essência [*Wesen*] mais íntima do ser [*Seins*]” (NIETZSCHE, eKGBW, NF-1888, 14[80], tradução nossa), isto é, que a vontade de poder é o caráter fundamental de tudo o que é. Por isso, ainda no capítulo *Da superação de si mesmo*, ouvimos de Zaratustra:

Fui atrás do que vive, fui pelos maiores e os menores caminhos, para conhecer sua maneira. [...] Mas onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece. / E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. / Mas esta foi a terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem, e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: – / Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo. / E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei. / Mas como acontece isto?, perguntei a mim mesmo. O que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer a obediência? / Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! / Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e

ainda na vontade do servente encontrei vontade de ser senhor. [...] E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou *aquilo que sempre tem de superar a si mesmo* [...]” (NIETZSCHE, 2018, p. 109-110)

O segundo traço da vontade de poder, que agora vem ao nosso encontro, é o fato de que “a vontade de poder mostra-se como o caráter fundamental da vida” (HEIDEGGER, 2014a, p. 646). Mas o que quer dizer “vida” para Nietzsche? Segundo Heidegger, se trata de um nome para o ser. Quem o confirma é o próprio autor de *Zarathustra* em um de seus fragmentos: “O ‘ser’ [*Das »Sein«*] – não temos outra representação disso senão a vida [*Leben*]. – Como é que algo morto poderia ‘ser’?” (eKGWB, NF-1885, 2[172], tradução nossa). Se o ser representa o viver, e conseqüentemente, a morte o não-mais-ser, a aniquilação no nada niilista, viver não significa somente ser, mas um querer ser, isto é, a vontade de permanecer sendo em meio ao rio do devir. É por isso que em *A gaia ciência*, § 26, Nietzsche escreve: “*Que significa viver? – Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho.*” (2012a, p. 75). A vida é o que tem de superar a morte, a destruição e a inanição, embora a vida mesma, enquanto força, se constitui também pela morte, pelo aniquilamento, pelo esmorecimento de seu movimento. É por isso que a vida é aquilo que tem de ser o que quer superar a si mesma, diz a máxima nietzschiana: “*Da escola de guerra da vida – o que não me mata me fortalece.*” (NIETZSCHE, 2017, p. 9). No entanto, este querer próprio da vida, que visa a superação de si mesma, é uma vontade que se encontra sob um comando – “tudo que vive obedece”, diz Zarathustra –. Qual é o significado deste comando, isto é, em que sentido o vivente, mesmo quando ordena, ainda obedece? Responde Heidegger:

Comandar [*Befehlen*] é o ser senhor próprio ao dispor das possibilidades, dos caminhos, dos modos e meios de exercer um efeito por meio da ação. Aquilo que é comandado no comando é a realização dessa disposição. No comando, aquele que comanda obedece a essa disposição e obedece, assim, a si mesmo. Dessa forma, aquele que comanda é superior a si mesmo, na medida em que ainda ousa a si mesmo. O comandar é autossuperação [*Selbst-Überwindung*] e, às vezes, é mais difícil do que obedecer. (HEIDEGGER, 2014a, p. 657)

Que o caráter fundamental da vida é vontade de poder, isso significa: tudo que vive encontra a sua determinação na vontade de poder ou noutros termos, tudo que vive obedece à vontade de poder.¹²⁶ Assim, aquele querer ser da vida não se constitui um querer ser em si

¹²⁶ “Em verdade, todo vivente é para Nietzsche um obediente. Não porque ele já sempre se vê obrigado a aceitar os limites extrínsecos impostos pelas circunstâncias em geral. Tudo isto é por demais tardio para dar conta do sentido originário da vontade de poder. Todo vivente é um obediente, porque ele já sempre obedeceu à luta entre

mesmo, uma vontade de existência, mas antes, a própria vontade de poder. Por isso Zaratustra, reproduzindo as palavras da vida, fala:

“Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*. / É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade [*Trieb zum Zwecke*], para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. / Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – pelo poder! / Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* [*Krummen*] que ela tem de percorrer! / O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade. / E também tu, homem do conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés de tua vontade de verdade! / Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’ [*Wille zum Dasein*]: tal vontade – não existe! / Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? / Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder! / Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2018, p. 110-111)

No termo “vontade de poder”, se faz necessário observar: “vontade” não designa uma faculdade do vivente, seja ele planta, animal, ou mesmo o homem. Deste modo, quando Nietzsche menciona a palavra “vontade”, igualmente, ela não se refere ao âmbito que a consideração metafísico-psicológica contrapôs ao entendimento. A vontade também não é uma causa no sentido de uma efetivação, pois, aquilo que no modo da efetivação é causa, se trata sempre do modo de ser particular de algo. A vontade em Nietzsche se refere à determinação do geral, não à determinação de um particular específico. Tudo o que existe, embora múltiplo, é no modo da vontade de poder. Por conta disso, segundo Heidegger, “vontade não é para ele [Nietzsche] outra coisa senão vontade de poder” (2014a, p. 28). E se a vontade de poder é a essência mais íntima do ser, isso significa que a vontade mesma não pode ser determinada por algo ainda mais elementar, pois ela é o determinante e a medida de todo determinar. De modo tautológico: vontade é vontade. “Todo querer é um querer-ser-mais” (HEIDEGGER, 2014a, p. 47). Por conta disso, em um aforismo anterior à época da escrita de *Zaratustra*, Nietzsche menciona: “Eu rio de vontade livre [*freien Willens*] e também de vossa vontade não livre

os elementos relacionais que determinam a cada vez o que ele realmente é.” (CASANOVA, 2015, p. 212). “[...] Nietzsche compreende o comandar como a tonalidade afetiva fundamental [*Grundstimmung*] do ser-superior [*Überlegenseins*], e, em verdade, superior não apenas em relação a outros, em relação àqueles que obedecem, mas também e sempre antes de tudo, superioridade em relação a si mesmo. Isso significa: ‘sobrelevar’ [*Überhöhung*], alçar a um ponto mais elevado a própria essência; e isso de tal modo, com efeito, que a própria essência se mantém em tal ‘superelevação’.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 457).

[*unfreien*]: o que vossa vontade significa é uma loucura para mim, não há vontade.” (eKGWB, NF-1883, 13[1], tradução nossa). Não há vontade, ou melhor dizendo, que a vontade enquanto faculdade do sujeito, seja ela livre (livre-arbítrio) ou não livre (determinismo), não existe. “[...] não é a vontade que é algo psíquico, mas a alma (a psique) que é algo volitivo.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 29). Que não há vontade, isto também se refere à vontade como “a vontade”, esta unidade assim dita, que somente é concebível enquanto palavra, pois a vontade, ainda que delimite o ser dos entes em geral, ela é múltipla. Já o “poder” da vontade de poder aponta para “a essência da vontade” (HEIDEGGER, 2014a, p. 28), ou seja, para a manifestação fenomenológica da vontade, de modo que “poder não diz outra coisa senão a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] da vontade” (HEIDEGGER, 2014a, p. 50) que, assim, se realiza como querer-ser-mais-poder. Se o poder é a manifestação fenomenológica da vontade, a sua realidade efetiva, como esse poder se realiza segundo Nietzsche? Para Heidegger podemos melhor nos aproximar do que é o conceito nietzschiano de poder através de uma velha doutrina grega:

Nietzsche equipara, frequentemente, poder e força, sem que essa noção de força seja determinada de maneira mais próxima. Força, a capacidade reunida em si e pronta para a atuação, o estar em condições de..., é o que os gregos, antes de tudo Aristóteles, designavam como δύναμις. Contudo, o poder é igualmente o ser-poderoso no sentido da realização do domínio, o estar-em-obra da força, ou em termos gregos: ἐνέργεια. Poder é vontade como querer-para-além-de-si. Precisamente dessa forma, porém, ela se mostra como o chegar-a-si-mesmo, encontrar-se e afirmar-se na simplicidade fechada da essência, em termos gregos: ἐντελέχεια. Para Nietzsche, poder significa tudo isso ao mesmo tempo: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια. Na coletânea de ensaios que conhecemos sob o nome de a *Metafísica*, de Aristóteles encontramos um ensaio, refiro-me ao livro Θ (IX) da *Metafísica*, que trata de δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια como determinações supremas do ser. (HEIDEGGER, 2014a, p. 51).¹²⁷

Em suma: a vontade é vontade de poder e o poder é a essência da vontade e, portanto, a essência da vontade de poder mesma. “Vontade e poder são *o mesmo* [*dasselbe*] no sentido metafísico de que eles se compertencem na essência originária una da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2014a, p. 457). Mas isso não quer dizer que a vontade e o poder se equiparam, formando a mesmidade da lógica formal, a vontade não é poder e o poder não é vontade, mas

¹²⁷ A referência à ligação entre a vontade de poder em Nietzsche e as noções de δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια em Aristóteles não quer dizer que a doutrina nietzschiana melhor seria compreendida se fosse interpretada com o auxílio da filosofia aristotélica. Mas antes, o fato de que esta referência à ligação entre Aristóteles e Nietzsche indica que “as duas doutrinas precisam ser reconduzidas a um contexto mais originário de colocação do problema” (HEIDEGGER, 2014a, p. 51), visto que se encontram ambas no interior da metafísica, e que por isso, compartilham ao fundo a mesma determinação como ponto de partida.

antes: “a essência do poder é *vontade de poder* e a essência da vontade é *vontade de poder*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 647). Ora, o que isto nos revela? Que a “vontade” como um querer-ser-mais (superelevação) e o “poder” como um querer-ser-mais-poder (apoderamento) são conceitos parciais que somente se revelam enquanto o que são à luz da vontade de poder. “Vontade” e “poder” não são dois elementos que, anteriormente, subsistem à parte um do outro e se unem para formar a vontade de poder, mas sim, que “vontade” e “poder” derivam da vontade de poder mesma. Isso quer dizer que a vontade de poder possui uma primazia determinante tanto da vontade quanto do poder. Assim, conforme Heidegger, “vontade de poder significa: o apoderamento [*Ermächtigung*] da ‘superelevação’ [*Überhöhung*] de si mesmo. Esse superapoderamento [*Übermächtigung*] em meio à elevação é, ao mesmo tempo, o ato fundamental da própria superelevação.” (2014a, p. 457). A superelevação e o apoderamento da vontade de poder sempre vão de encontro à vontade de poder mesma, nunca em direção a algo que subsiste fora da vontade de poder mesma. Por isso Heidegger afirma que a vontade de poder é também vontade de essência (*Wesenswille*):

Querer é querer-ser-mais-forte [*Stärker-werden-wollen*]. Nietzsche também fala aqui por inversão e a partir de uma oposição ao mesmo tempo ao espírito de seu tempo, a saber, em oposição ao darwinismo. Elucidemos tal estado de coisas brevemente: a vida não tem apenas, como pensava Darwin, o ímpeto para a autoconservação [*Selbsterhaltung*], mas é ela mesma autoafirmação [*Selbstbehauptung*]. O querer-conservar-se não se atém senão ao que já se encontra simplesmente dado, ele se enrijece aí, se perde nele e fica assim cego em relação à sua própria essência. Autoafirmação, ou seja, o querer continuar dirigindo as coisas, ou seja, querer permanecer em cima, é constantemente um retornar à essência, à origem. *Autoafirmação é afirmação originária da essência.* (HEIDEGGER, 2014a, p. 48)

No interior da vontade de poder a autoafirmação enquanto vontade de essência se realiza fundamentalmente através de uma superpotencialização do poder. Esclarece Heidegger:

O poder só se potencializa na medida em que se torna senhor sobre o nível de poder a cada vez alcançado. O poder, então, só é e só permanece sendo poder enquanto permanece elevação de poder e comanda para si o mais no poder. Já o mero deter-se na elevação do poder, o permanecer parado em um nível de poder, instaura o começo da impotência. À essência do poder pertence a superpotencialização [*Übermächtigung*] de si mesmo. Essa superpotencialização emerge do próprio poder, na medida em que é comando e, enquanto comando, apodera-se de si mesmo para a superpotencialização do respectivo nível de poder. Assim, o poder está constantemente a caminho “de” si mesmo, não apenas de um próximo nível de poder, mas do apoderamento de sua própria essência. (HEIDEGGER, 2014a, p. 647)

Por isso, afirma Heidegger (2014a, p. 648), vontade de poder denomina *o poder para o poder*, isto é, o apoderamento para a superpotencialização. Com isso, no acontecer do poder, a essência da vontade, que é o poder mesmo, se dá como comando. Dado que, como já observamos anteriormente, o comandar está sob o signo da obediência, sendo um obedecer a si mesmo, a vontade que corresponde à essência do poder, o apoderamento para a superpotencialização, somente pode ser pensada como a *vontade de vontade*, quer dizer, tendo de um lado o comando e de outro o dispor das possibilidades de efetivação (*Wirkungsmöglichkeiten*), ou simplesmente, ter o potencial para agir. Porém, o poder como poder para o poder e a vontade como vontade de vontade apenas representam fragmentos conceituais de uma mesma e única essência: a vontade de poder. Por isso, afirma Heidegger, no interior da vontade de poder, “poder é o comando para o mais-poder.” (2014a, p. 648). Entretanto, para que a vontade de poder, em sua superpotencialização do poder, possa deixar um determinado estágio de poder e com isso, alcançar um outro estágio de poder enquanto a sua nova configuração, o estágio atual a ser ultrapassado necessariamente tem de estar fixamente mantido e bem assegurado, para que possa servir de “trampolim” para a elevação. Em consequência disso, reconhece Heidegger: “O poder só pode apoderar-se de si mesmo para uma superpotencialização na medida em que comanda *antes de tudo* a elevação [*Steigerung*] e a conservação [*Erhaltung*].” (2014a, p. 648). De modo mais simples: é apenas o poder que estabelece os próprios meios de conservação e elevação, isto é, de potencialização. Mas quais são estes meios, isto é, qual é a medida do poder? É o próprio Nietzsche, em um dos seus aforismos, que nos dá a resposta: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação-elevação [*Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*] com vistas a estruturas complexas de duração relativa de vida no interior do devir” (eKGWB, NF-1887, 11[73], tradução nossa).

As condições de conservação-elevação da vontade de poder são pontos de vista (*Gesichtspunkte*). Isso quer dizer que a vontade de poder, em meio ao apoderamento de si mesma, então, da sua essência, se potencializa através de pontuações, sendo cada ponto uma estrutura complexa de duração relativa. A duração relativa destes pontos de vista, que temporariamente se solidificam em estruturas complexas, se deve à própria vontade de poder cujo o “ver”, que estabelece pontos de vista, mira o devir. Por isso a vida fala através de Zarathustra: “O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário [*Gegner*], e de meu amor: assim quer minha vontade.” (NIETZSCHE, 2018, 110). Segundo Heidegger, o devir em Nietzsche é outra expressão para o que já se revelou como a essência da vontade de poder: “Devir [*Werden*] é superelevação potencializante dos respectivos estágios de

poder. Na linguagem de Nietzsche, devir visa à mobilidade vigente [*Waltende Bewegtheit*] a partir de si mesma da vontade de poder enquanto o caráter fundamental do ente.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 649). Se a essência da vontade de poder e o devir assinalam uma mesma e única coisa, e se o devir é o caráter do ente na totalidade (o mundo), isso quer dizer que a vontade de poder, que diz do ente enquanto tal o que ele é, se refere não apenas ao ente vivente, mas a todo ente que sendo tem de ser vontade de poder. Isso se confirma se nos atentamos para o fato de que a vida enquanto tal somente é o que é a partir da sua condição de estar dirigida para o mundo. Que é o mundo? Em *A gaia ciência*, lê-se: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade [...] ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (NIETZSCHE, 2012a, p. 126-127). De acordo com Heidegger, para Nietzsche “*caos é o nome para um projeto peculiar preliminar do mundo na totalidade e de sua vigência [Waltens]*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 398) de modo que “esse caos, a totalidade do ente, possui o caráter fundamental da vontade de poder.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 458). É neste sentido que em alguns dos fragmentos póstumos de Nietzsche lê-se aforismos do tipo: “que é a vontade de poder que também guia o mundo inorgânico, ou melhor, que não há nenhum mundo inorgânico.” (eKGWB, NF-1885, 34[247], tradução nossa), e, “sabeis também o que é para mim ‘o mundo’? [...] *Este mundo é vontade de poder – e nada além disso!*” (eKGWB, NF-1885, 38[12], tradução nossa). À medida que toda realidade efetiva, na perspectiva nietzschiana, é no modo do devir, ela é essencialmente vontade de poder – superelevação potencializante dos respectivos estágios de poder. É em razão disso que a vontade de poder é compreendida como a *essência* mais íntima da vida, isto é, do ser.¹²⁸ Na tradição metafísica “ser” quer dizer: “presentar-se [*anwesen*], resistir ao desaparecimento e ao definhamento [*dem Verschwinden und Schwund standhalten*], subsistir [*bestehen*], subsistência estável [*Beständigkeit*].” (HEIDEGGER, 2014a, p. 401). O que impera é a permanência do devir na presença.

Nos diz Heidegger (2014a, p. 649), por isso para Nietzsche todo ser é devir; e a vontade de poder, no apoderamento para a sua superpotencialização, é marcada por uma visão prévia e transversal (*vor- und durchblinck*), isto é, “perspectivística” (*perspektivish*) conforme o jargão nietzschiano. Os pontos de vista da vontade de poder, a partir dos quais ela “visualiza” as suas próprias condições de conservação-elevação no devir, são medidas, isto é, valores. Deste modo,

¹²⁸ “Nietzsche [...] quando tem em vista toda realidade ou o todo, ele diz ‘o mundo’ [*die Welt*] ou ‘a existência’ [*das Dasein*]; esse uso linguístico provém de Kant. [...] “Existência” tem, para Nietzsche, a significação igualmente ampla de “mundo”; no lugar deste último termo, ele também diz “vida” [*Leben*], e não tem em vista, com isso, apenas a vida humana e a existência humana.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 193)

para o pensador do martelo, todo valor é uma perspectiva, isto é, os valores valem, porém, não em si mesmos, mas à medida que servem unicamente à vontade de poder em seu caráter potencializante-calculador. É por conta disso que Nietzsche (eKGBW, NF-1887, 11[73], tradução nossa) também afirma que “não existem unidades últimas duradouras”, mas apenas “estruturas complexas de duração relativa” que formam “estruturas de domínio [*Herrschafts-Gebilde*]” e atuam como “centros dominantes [*herrschaftlichen Centren*]”, cada um, um “*quantum* de poder” – tudo o que há é apenas a vontade de poder no movimento do devir que em sua manifestação múltipla se dá como o antagonismo entre “vontades pontuais [*Willens-Punktationen*] que constantemente crescem ou perdem seu poder”. Mas os valores não apenas denominam as condições para as estruturas de domínio, eles são essas estruturas de domínio mesmas.¹²⁹ A título de exemplo, são valores para Nietzsche, o conhecimento, a ciência, a arte, a política e a religião. São estas estruturas de domínio que “criam justamente os caminhos, as disposições e, com isso, as condições sob as quais o mundo, que é essencialmente ‘caos’ e nunca ‘organismo’, se ordena como vontade de poder.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 650). “No valor são definidos conjuntamente o estado a partir do qual se quer e o estado em direção ao qual se quer. Assim, é no valor que o centro de força configura a si mesmo e a realidade em torno de si.” (ARAÚJO, 2016b, aula 07, p. 5-6).

A vontade de poder descrita por Nietzsche, segundo Heidegger, é, em si, instauradora de valores e também o próprio princípio da instauração desses valores. Tudo é um avaliar perspectivístico. É desse modo que não podemos falar em uma verdade do ente, e muito menos em uma verdade do ser e nem no ser mesmo. O que há, na doutrina nietzschiana, é fundamentalmente a vontade de poder e somente então um embate de perspectivas que compõem as condições de conservação-elevação da vontade de poder ela mesma. Comenta Heidegger:

A metafísica da vontade de poder – e apenas ela – é, com razão e necessariamente, um pensar valorativo. No contar com valores e no avaliar segundo relações valorativas, a vontade de poder conta consigo mesma. No pensamento valorativo existe a autoconsciência da vontade de poder, apesar de o nome “consciência” [*»Bewußtsein«*] não significar mais uma representação indiferente, mas o contar potencializante e apoderador consigo mesmo. O pensamento valorativo pertence essencialmente ao ser si mesmo da vontade de poder, ao modo como ela é *subiectum* (algo colocado sobre si, algo que se encontra na base de tudo). A vontade de poder desvela-se como a

¹²⁹ “O valor é aquela representação onde a vontade se estabiliza, se consolida em seu dar-se. O valor é paulatinamente o horizonte interpretativo de um centro de força, ou até mesmo, o valor é o próprio centro de força enquanto horizonte interpretativo resultante de uma rede de relações tensionadas.” (ARAÚJO, 2016b, aula 07, p. 5)

subjetividade marcada distintivamente pelo pensamento valorativo. Logo que o ente enquanto tal é experimentado no sentido dessa subjetividade, ou seja, enquanto vontade de poder, toda metafísica enquanto a verdade sobre o ente enquanto tal precisa ser inteiramente considerada como um pensamento valorativo, como instauração de valores. A metafísica da vontade de poder interpreta todas as posições metafísicas fundamentais que lhe precedem à luz do pensamento valorativo. Toda confrontação metafísica é uma decisão quanto a ordens hierárquicas de valores. (2014a, p. 651)

Se em meio à posição metafísica fundamental nietzschiana, a vontade de poder se refere ao ente enquanto tal, o que é o ente em sua *essentia*, como se determina, para Nietzsche, o ser do ente, isto é, a *existentia* como o-fato-de-ser ente?¹³⁰ Esta resposta já a apreendemos de antemão: é o eterno retorno do mesmo. Ora, porém, em vista da metafísica da vontade de poder, perguntar pelo ente na totalidade, e assim, ir metafisicamente além (μετά) do ente (φύσις), não é o mesmo que perguntar que valor retém o todo do ente? E ainda, se o valor é a condição de conservação-elevação da vontade de poder e que é a própria vontade de poder que instaura valores, estabelecer um valor derradeiro para o ente na totalidade não seria uma contradição: querer submeter o incondicionado a condições condicionadas? Por isso Nietzsche nos diz: que o ente na totalidade, isto é, o devir, “não possui valor algum” (eKGWB, NF-1887, 11[72], tradução nossa). A ausência de valor do mundo não significa, porém, que a perspectiva nietzschiana veja o ente na totalidade como nulidade, mas antes, que a ausência de valor é o sinônimo da falta de sentido (*Sinnlosigkeit*) do mundo, onde “sentido” significa “meta” e “finalidade” e, portanto, valores. É em vista disso que, em um aforismo intitulado *Da gênese do niilismo*, Nietzsche nos diz que o “princípio de fé [*Glaubensgrundsatz*]” do niilista é “a ausência de meta [*Ziellosigkeit*]”. (eKGWB, NF-1887, 9[123], tradução nossa). Contudo, os títulos “ausência de valor” e “falta de sentido” não apontam para uma mera forma de niilismo, aquele no qual tudo se dissolve em vão no vazio. Mas antes, como sugere a leitura heideggeriana, “designam algo afirmativo e essencializante, a saber, o modo *como* o todo do ente se presenta. A expressão metafísica para tanto chama-se: o eterno retorno do mesmo.” (2014a, p. 659).

¹³⁰ *Essentia* e *existentia* são duas definições metafísicas do ser em vistas da primazia do ente: a questão diretriz da metafísica, que é o ente?, τί τὸ ὄν, visa o ente enquanto ente em sua constituição (quididade), isto é, em sua *essentia*. A *essentia* é o-que-ser (*Was-sein*) do ente, sua possibilidade (*Möglichkeit*) de ser caso exista. Já a questão fundamental da metafísica, que é o ser do ente?, αὐσία τοῦ ὄν, pensa o modo de ser do ente (*quodidade*) e, portanto, sua *existentia*. A *existentia* é o-fato-de-ser (*Daß-sein*) do ente que existindo é atualidade ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Heidegger adota os termos *essentia* e *existentia* para se referir à tradição filosófica pautada no primado do ente ante o esquecimento do ser: como por exemplo, Platão onde a *essentia* precede a *existentia* e Sartre onde a *existentia* precede a *essentia*. Além disso, os termos servem para distinguir *existentia* de Ek-sistência (*Existenz*) e *essentia* da essência (*Wesen*) enquanto manifestação fenomenológica.

O eterno retorno do mesmo, segundo o próprio Nietzsche (2008, p. 79), é a concepção fundamental de *Assim falou Zaratustra*.¹³¹ Em *A gaia ciência*, ele é anunciado sob o título *O maior dos pesos (Das grösste Schwergewicht)*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio [*Dämon*] lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por isso incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012a, p. 205)

O eterno retorno do mesmo é o “e se...”, isto é, uma “experiência de pensamento”, a partir da qual se reflete sobre “a repetição dos acontecimentos” e “o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre” (MARTON, 2009, p. 88-90). Porém, não se trata de qualquer pensamento, mas do pensamento sobre o peso mais pesado que “contém um enunciado sobre o ente na totalidade” (HEIDEEGGER, 2014a, p. 178). Que é o peso? Nos diz Heidegger:

O peso impede o movimento vacilante, traz consigo uma quietude e firmeza, atrai todas as forças para si, as reúne e dá determinação. Um peso puxa ao mesmo tempo para baixo e nos compele, com isso, constantemente para nos mantermos eretos. No entanto, ele também se mostra como o risco de escorregar para baixo e permanecer embaixo. Dessa feita, um peso é também um obstáculo que exige ser constantemente tomado e superado. Todavia, um peso não cria novas forças. Ao contrário, ele transforma a direção de seu movimento e cria, novas leis de movimento para a força disponível. (2014a, p. 189)

O eterno retorno do mesmo é o pensamento que exerce peso sobre a ação humana. Por isso o anunciante desta doutrina, o demônio, menciona que a questão sobre o querer e o não-querer uma e incontáveis vezes que a cada instante retorna tal como ele é, recai sobre o ouvinte

¹³¹ Embora o eterno retorno do mesmo seja anunciado pela primeira vez em *A gaia ciência* § 341 - *O maior dos pesos* (2012a, p. 205), ele é o pensamento central de *Assim falou Zaratustra*, não por acaso o § 342 de *A gaia ciência, Incipit tragoedia*, repete *ipsis litteris* o prólogo de *Zaratustra*.

como o maior dos pesos.¹³² Porém, como sugere Heidegger, o papel da ação humana mencionada neste contexto não se trata de uma mera atividade prática, ou ainda, do agir ético, mas sim, do “todo das relações do homem com o ente e consigo mesmo”, de modo que o pensamento do eterno retorno do mesmo “deve ser determinante para o encontrar-se conjuntamente em meio ao ente na totalidade.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 190). Para Nietzsche, todo pensamento, enquanto prestação da vontade de poder, é um peso determinante visto que estabelece uma estrutura de domínio, contudo, é o eterno retorno do mesmo, e somente ele, o peso mais pesado: primeiramente porque conduz o seu pensante a pensar o ser do ente na totalidade, ademais, por conta do pensamento mesmo, que só pode ser alcançado quando o pensante se encontra na relação essencial de sua própria existência histórica diante do ente na totalidade, isto é, na “mais desolada solidão” que corresponde a uma “[...] *apropriação autêntica* [*Vereigentlichung*], na qual o homem se torna próprio em seu si mesmo” (HEIDEGGER, 2014a, p. 191). A doutrina do eterno retorno do mesmo, apropriada como o maior dos pesos, corresponde ao princípio de fé niilista: a ausência de sentido. Pois, na perspectiva nietzschiana, o tempo assim compreendido, sem meta, sem finalidade, que eternamente se repete, e que, no entanto, é a única e verdadeira realidade, é o oposto do tempo concebido pela tradição metafísica platônico-cristã, aquele que é uma vingança contra o devir, e que por isso, instaura como realidade verdadeira uma eternidade imutável apartada do tempo que transcorre. É desta forma que Zaratustra, no capítulo *Da redenção* (*Von der Erlösung*), fala de uma vontade de vingança:

[...] Vontade – eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira. / Querer liberta: mas como se chama o que acorrenta até mesmo o libertador? / ‘Foi’ [*Es war*]: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo que passou. / A vontade não pode querer para trás [...] ‘Aquilo que foi’ – eis o nome da pedra que que ela não pode mover. / E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento. / Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás. / Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’. / Em verdade, uma grande loucura habita

¹³² “Querer viver de novo e viver de novo independentemente do querer, eis a polarização inicial à qual a doutrina nietzschiana do eterno retorno conduz. Se o desejo de retorno traça o movimento da vida enquanto um querer a sua repetição, a repetição, por si mesma, enquanto traço da vida no tempo, ultrapassa em muito o querer, pois determina-se, nesse caso, como repetição. É impossível evitar o retorno da vida vivida, pois, na visão do filósofo: ‘tu viverás de novo de qualquer modo’. Mas é possível desejar viver de novo a mesma vida, esta é a tarefa que o ensino profere. A ambivalência, por conseguinte, caracteriza a doutrina de Nietzsche acerca da temporalidade, a partir da simultaneidade conferida à possibilidade e à impossibilidade de querer o retorno. Trata-se de dois planos a partir dos quais a doutrina se manifesta.” (AZEREDO, 2008, p. 163)

em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito! / *O espírito de vingança* [*Der Geist der Rache*]: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento [*Leid*] devia sempre haver castigo [*Strafe*]. / Pois ‘castigo’ é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência [*Gewissen*]. / E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo! [...] ‘As coisas estão ordenadas eticamente conforme o direito e o castigo. Oh, onde está a redenção do fluxo das coisas e do castigo “existência”?’ Assim pregou o delírio. (NIETZSCHE, 2018, p. 134-135)

Se no capítulo *Das tarântulas* (*Von den Taranteln*), Zaratustra anuncia: “Pois que o homem seja redimido da vingança” (NIETZSCHE, 2018, p. 95), essa redenção é a reconciliação com o tempo, a qual dissolve a eternidade no instante, tendo o caráter da permanência do devir na presença. Logo, a saída do *réssentiment*, da vida como castigo, do devir como o que há de falso, feio e mal, se encontra, para Nietzsche, na doutrina do eterno retorno do mesmo. No *Zaratustra*, o eterno retorno do mesmo é comunicado pela primeira vez, em sua inteireza, no capítulo *Da visão e enigma* (*Von Gesicht und Räthsel*). Na narrativa, o andarilho Zaratustra, depois de longos dias de silêncio a bordo de um navio em alto-mar, relata aos marinheiros uma visão enigmática que obteve em sua solitária reclusão¹³³: o relato se passa no crepúsculo, onde Zaratustra, carregando nas costas um anão – “meio anão, meio toupeira; aleijado; aleijador” (NIETZSCHE, 2018, p. 150) –, sobe uma montanha. A estranha figura nas costas de Zaratustra é o espírito de gravidade (*dem Geiste der Schwere*), que puxa para baixo aquele que deseja ir para o alto. O que se esconde nesta primeira imagem é o jogo entre opostos previamente insinuando no capítulo *O andarilho* (*Der Wanderer*) sob a imagem da altura e da profundidade:

Acho-me diante de minha mais alta montanha e de minha mais longa caminhada: por isso, devo antes descer mais profundamente do que jamais descí: / - descer mais profundamente na dor do que jamais descí, até sua mais negra maré! Assim quer meu destino: pois bem, estou pronto! / De onde vêm as mais altas montanhas?, perguntei certa vez. Então aprendi que vêm do mar / Esse testemunho está inscrito em suas rochas e nas paredes de seus cumes. É a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura (NIETZSCHE, 2018, p. 148)

Comenta Heidegger:

¹³³ Silêncio e solidão são traços fundamentais que se percorrem no pensamento de Nietzsche/Zaratustra e representam a apropriação autêntica do ser-si-mesmo. Comenta Marton: “É na solidão que autor e personagem se revigoram e se reencontram a si mesmos; é nela que se restabelecem do convívio com os homens [...] imprescindível para evitar o contágio dos ideais, indispensável para não deixar-se contaminar pela estupidez, a solidão assume caráter profilático. É ela que assegura a Nietzsche/Zaratustra a limpidez do olhar com que investiga os seus contemporâneos; é ela que lhe garante a lisura do tato com que os examina.” (2000, p. 80)

Em meio ao percurso ascensional, o “espírito do peso” precisa ser ininterruptamente superado: ele puxa para baixo [...] Em meio à ascensão [*Steigen*], porém, cresce ao mesmo tempo a profundidade [*Tiefe*], o abismo torna-se pela primeira vez abismo – não na medida em que o que sobe se precipita, mas, sim, na medida em que ele ganha as alturas. À altura pertence a profundidade, uma cresce com a outra. [...] Na ascensão há, necessariamente, a parada em que o para-cima e o para-baixo são estimados um em contraposição ao outro: o espírito da altura que sobe e o espírito da senda que puxa para baixo precisam se defrontar a caminho. (2014a, p. 203)

Zaratustra e o anão, a altura e a profundidade, são dois centros de força que se confrontam. Um é a elevação e, assim, a potencialização da vontade que, à medida que avança tem de destruir o que já foi conservado. O outro representa as forças que almejam a própria conservação, mas que com isso, permanecem paradas em um determinado nível de poder e instauram, assim, a impotência da vontade de poder. No entanto, visto que a vontade de poder somente pode, no percurso de superpotencialização de seu próprio poder, se elevar através de estágios fixos e assegurados, Zaratustra é aquele que tem de carregar sobre as próprias costas o anão. Por isso, na subida da montanha, o confronto entre ambas as figuras se destaca em dois momentos: o primeiro representa o primado que o espírito de gravidade possui, isto é, que deve haver um peso, um estágio de conservação a ser superado pela vontade de poder. É neste sentido que Zaratustra, sentido a opressão de ter que carregar o anão, fala: “Anão! Ou tu, ou eu!” (NIETZSCHE, 2018, p. 150). O outro momento se destaca pelo primado da elevação, ele é marcado pela vontade libertadora que Zaratustra chama de “coragem”, a vontade que diz sim para a vida e, portanto, para o devir: “‘Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!’” (NIETZSCHE, 2018, p. 151). É deste modo que o confronto se inverte, Zaratustra agora coloca a si mesmo em primeiro lugar frente ao espírito de gravidade: “‘Alto lá, anão’, falei. ‘Eu, ou tu!’” (NIETZSCHE, 2018, p. 151). À medida que a elevação ganha frente à conservação, Zaratustra é a vontade que se lança para além do anão. Neste movimento, algo se desvela:

“Alto lá, anão!”, falei. “Eu, ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois –: tu não conheces meu pensamento abismal! [*abgründlichen Gedanken*] *Esse* – não poderias suportar!” – / Então ocorreu algo que me fez mais leve: pois o anão pulou de meus ombros, por curiosidade! E foi se acocorar sobre uma pedra à minha frente. Mas havia um portal justamente ali onde paramos. / “Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. / Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos, eles se chocam frontalmente: - é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’ [*Augenblick*]. / Mas, se alguém seguisse por um deles – sempre mais

adiante e mais longe: acreditais, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?” (NIETZSCHE, 2018, p. 151)

O que se desvela para Zaratustra e o anão é um enigma, não a sua dissolução, mas o enigma mesmo em seu segredo. Nele o portal é a imagem sensível do tempo visto a partir do instante, isto é, do agora como tempo presente. Nesta imagem, o caminho que segue para trás eternamente se trata do passado como o não mais-agora, e o caminho que segue para frente eternamente se refere ao futuro enquanto o ainda não-agora. Reside nesta visão e enigma a interseção entre o tempo que transcorre e a eternidade que perdura. Este enigma que se apresenta é o próprio eterno retorno do mesmo, o modo como (*existentia*) o ente na totalidade é. Por isso, quando Zaratustra pergunta ao anão se ambos os caminhos, passado e futuro, se contradizem eternamente, a resposta do espírito de gravidade não pode ser outra senão: “Tudo que é reto mente [...] Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo [*Kreis*].” (NIETZSCHE, 2018, p. 151). Com um murmúrio desdenhoso o anão reivindica para si a solução do enigma: que não há, e nem pode haver, duas eternidades contrapostas, mas, sim, uma única eternidade para a qual caminham tanto o passado quanto o futuro, e que por isso, ambos os caminhos se encontram em um mesmo ponto fechando-se em um círculo. “Tudo que é reto mente”, isto é, que o tempo pensado como linha retilínea é falso. O tempo é circular. Apesar do anão visualizar a “autocirculação do tempo” (HEIDEGGER, 2014a, p. 205), e assim, o ente na totalidade como eterno retorno do mesmo, Zaratustra se irrita com a figura liliputiana: “Ó espírito de gravidade! [...] não tornes tudo tão leve para ti! Ou te deixo acorocado onde estás, pernetá – e eu te trouxe bem *alto!*” (NIETZSCHE, 2018, p. 151-152). A zanga de Zaratustra contra o anão, se refere ao fato de que o pensamento abismal acerca do tempo não foi autenticamente apropriado em sua profunda significação pelo espírito de gravidade. A simples fórmula “que tudo gira em círculos” não é ainda a resposta para o ente na totalidade enquanto o maior dos enigmas. É por conta disso que o andarilho lança uma segunda pergunta ao anão:

“Olha esse instante”, continuei a falar, “Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. / Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido, feito, transcorrido alguma vez? / E, se tudo já esteve aí, que achas, anão desse instante? Também esse portal não deve já – ter estado aí? / E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo *todas* as coisas por vir? *Portanto* – – também a si mesmo? / Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez! - / E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós? / –

e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? –” (NIETZSCHE, 2018, p. 152)

A fórmula do anão, que “o próprio tempo é um círculo”, não reflete dois elementos essenciais do enigma que se apresenta sob a imagem do portal chamado “instante”. O primeiro elemento que fica impensado é o que se passa com cada evento no interior do *annulus aeternitatis*. A resposta mecânica do espírito de gravidade não é capaz de alcançar que na autocirculação do tempo todas as coisas têm de retornar uma e incontáveis vezes na mesma sequência e ordem. Esta é a regra de um movimento circular: a repetição. Ademais, como segundo elemento irrefletido, fica de fora da resposta do anão uma consideração sobre aquilo que lhe é o mais próximo: o próprio instante. Ao olhar os dois caminhos que se dirigem em direção à eternidade, a estranha figura da criatura meio anão, meio toupeira, crê que ambos somente se encontram um com o outro longe dali, longe do instante, isto é, que passado e futuro fecham o ciclo do tempo em uma eternidade oculta. O espírito de gravidade não se dá conta daquilo que anteriormente já havia ficado explícito com a fala de Zaratustra: que os caminhos “não se contradizem” e que “eles se chocam frontalmente” no portal, quer dizer, que a eternidade na qual o círculo do tempo se fecha é o próprio instante presente. “a vontade de poder, enquanto incondicionada potenciação do devir, dissolve o *nunc stans* (eternidade) no *nunc fluens* (temporalidade)” (ARAÚJO, 2016b, aula 08, p. 1). No *Nietzsche I*, Heidegger comenta sobre esta passagem:

Ver o instante significa: ficar [*Stehen*] nele. [...] Com tudo isso, o que é dito sobre o modo correto de pensar o eterno retorno? Diz-se algo essencial: o que diz respeito ao futuro é justamente uma questão de decisão [*Entscheidung*], o anel não se fecha em um lugar qualquer no infinito, mas tem seu fechamento inquebrado no instante como o meio da contenda; o que retorna – quando retorna – é decidido pelo instante e pela força de dominação das coisas contraditórias que nele se chocam. Isso é o que há de mais pesado e o que há de próprio à doutrina do eterno retorno, que a eternidade esteja no instante, que o instante não seja o agora fugaz, que não seja um momento apenas escorregando e passando ao largo de certo espectador, mas, sim, a colisão de futuro e passado. Nessa colisão, o instante vem até si mesmo. Ele determina como tudo retorna.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 217-218)

O que eternamente retorna como o mesmo é decidido no instante. No entanto, o que comanda essa decisão não pode ser outra coisa senão vontade de poder. É a vontade de poder como superpotencialização do poder que dá ao devir a sua mobilidade. E, visto que a superpotencialização da vontade de poder é, ao fundo, uma superpotencialização de si mesma,

isso significa que no devir não existem metas que subsistem para além da vontade de poder. Afirma Heidegger: “o poder não conhece metas ‘em si’ [...]” (2014a, p. 660). Apesar da vontade de poder estabelecer as próprias condições de conservação-elevação, a sua elevação, isto é, a sua superpotencialização, não estabelece metas para além de si, ao contrário, o que dá a mobilidade do devir, e assim, aparenta ser uma meta para o poder, é a multiplicidade interna da vontade de poder, o seu estágio de forças em conservação que precisa ser superado em nome de mais poder. “Essa superpotencialização desdobra-se ao máximo, lá onde há resistências. [...] as metas do poder não podem ser senão obstáculos.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 660). Contudo, à medida que a vontade de poder se encontra sob conservação, esta conservação tem de ter o mesmo sentido de uma delimitação para que haja a possibilidade de sua elevação. Somente algo fixo e delimitado pode ser superado. A vontade de poder, comenta Heidegger, tem de se mostrar como “uma autolimitação na totalidade” (2014a, p. 661). Assim, ainda que as forças que compõem o mundo sejam imensuráveis, a medida destas forças é determinada por uma limitação. E, ao passo que no mundo das forças, são determinadas forças que cessam, e não o mundo das forças ele mesmo, o devir é ilimitado. Por isso Nietzsche nos diz que “o número das possibilidades é maior que o das efetividades” (2014, p. 398). É a própria vontade de poder em sua potencialização que produz o devir como eterno retorno do mesmo:

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centro de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente inutilizável –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados da existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condicionada a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado o curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. (NIETZSCHE, 2014, p. 406-407)

Se o ente enquanto tal é vontade de poder, necessariamente o ente na totalidade tem de ter como “lei básica” do seu devir um curso circular, isto é, tem de ser no modo do eterno retorno do mesmo. Todavia, como visualiza Heidegger, “o eterno retorno do mesmo é o modo de o inconstante [*Unbeständigen*] (aquilo que vem a ser) se tornar presente [*Anwesens*] enquanto tal.” (2014a, p. 661), por outras palavras, é no interior do eterno retorno do mesmo que o ente se torna ente:

Na medida em que Nietzsche diz: o ente *é*, enquanto algo fixado, constante, e ele *é* em uma perpétua criação [*Schaffen*] e destruição [*Zerstören*]. No entanto, o ente não são essas *duas coisas* em uma justaposição extrínseca. Ao contrário, o ente *é* no fundo incessante criação (devir), e, enquanto criação, ele carece do elemento fixado. Por um lado, para superá-lo, e, por outro, como o que precisa ser fixado, como isso em que o elemento criador se lança para além de si e se transfigura. A essência do ente *é* o devir [*Werden*], mas o deveniente [*Werdende*] só *é* e possui ser na transfiguração criadora. O ente e o deveniente são reunidos no pensamento fundamental de que o deveniente *é* no que ele *sendo vem a ser* [*seiend wird*] e *vindo a ser é* [*werdend ist*] na criação. Todavia, esse vir-a-ser-ente se transforma em um ente que vem a ser no devir perpétuo do que veio-a-ser-firmemente como algo cristalizado que se torna algo fixado em uma transfiguração [*Verklärung*] libertadora. (HEIDEGGER, 2014a, p. 328)

Em Nietzsche, o ente na totalidade *é* trazido para o âmbito de uma perpetuação ou eternização (*Verewigung*), porém, não se trata daquela eternidade da metafísica, uma dimensão à parte do tempo, mas a eternidade efetiva do instante que, em seu devir, sempre retorna à presença transfigurando o deveniente em ente. Porém, como infere Heidegger, este ponto não se trata de “substituir o ente como o inconstante [...] pelo ente como o constante” mas sim de “transformar o devir em ente de tal modo que ele retenha *como o que devém* [*als Werdendes*] e possua consistência, isto *é*, *seja* [*ist*].” (2014a, p. 329). A transfiguração do deveniente em ente, que torna o devir presença constante, se refere ao instante de criação onde através do aspecto de conservação a vontade de poder encontra apoio, isto *é*, o elemento fixado a ser superado na destruição. Neste sentido, Heidegger observa que “a vontade de poder como a *constituição* do ente *é* apenas como ela *é* em razão do *modo* de ser em vista do qual Nietzsche projeta o ente na totalidade” (2014a, p. 329). Noutros termos: o eterno retorno do mesmo *é* a condição de criação e conservação da vontade de poder, pelo eterno retorno do mesmo as forças da vontade de poder conquistam a posição de um mundo do ente. “[...] a vontade de poder em sua essência *mais profunda* não *é* outra coisa senão a estabilização do devir na presença” (HEIDEGGER, 2014a, p. 460). Por isso, em um aforismo de Nietzsche lê-se:

Recapitulação: Imprimir sobre o devir [Werden] o caráter do ser [sein] – essa é a altíssima vontade de poder. / Dupla falsificação [Zweifache Fälschung], dos sentidos [Sinnen] e do espírito [Geister], para conservar um mundo do ente, do imóvel, do equivalente. / Que tudo retorna é a mais extrema aproximação [Annäherung] de um mundo do devir em relação ao mundo do ser: cume da consideração [Gipfel der Betrachtung]” (NIETZSCHE, eKGWB, NF-1886, 7[54], tradução nossa).

E, neste sentido, embora seja a vontade de poder que dá ao devir a sua mobilidade, *é* somente porque o devir *é* ele mesmo eterno que a vontade de poder, em sua elevação, encontra

por meio da mesmidade do ente a necessária constância para a sua própria potencialização.

Comenta Heidegger:

A “vontade de poder” designa *aquilo que* [*was*] o ente enquanto tal é, ou seja, o que ele é em sua constituição. “Eterno retorno do mesmo” diz o modo *como* [*wie*] o ente dotado de uma tal constituição é. Com o “*quid*”, o “como” de todo ente é codeterminado. Esse “como” fixa de antemão *o fato* de todo ente a cada instante receber o caráter de seu “que” (o caráter de sua factualidade [*Tatsächlichkeit*]) a partir desse “como”. Porquanto o eterno retorno do mesmo distingue o ente na totalidade, ele é um caráter fundamental do ser que se mostra como copertinente com a vontade de poder; e isso apesar de o “eterno retorno” denominar o “devir”. O mesmo que retorna não possui a cada vez senão uma consistência [*Bestand*] relativa e é, por isso, aquilo que é essencialmente desprovido de consistência. O seu retorno, contudo, significa trazer sempre uma vez mais à consistência, isto é, dotação de constância [*Beständigkeit*]. O eterno retorno é a mais constante dotação de constância àquilo que é desprovido de consistência. Desde o começo da metafísica ocidental, porém, o ser é compreendido no sentido da constância do apresentar-se [*Anwesens*], e o termo constância designa em sua ambiguidade tanto a firmeza quanto a persistência. O conceito nietzschiano do eterno retorno do mesmo diz essa mesma essência do ser. em verdade, Nietzsche distingue o ser como o consistente, firme, solidificado e rígido em contraposição ao devir. Todavia, o ser pertence de qualquer modo ao cerne da vontade de poder, que precisa se assegurar de sua consistência a partir de um dotar de constância; e isso unicamente para que, com efeito, ela possa ultrapassar, ou seja, *vir a ser* [*werden*]. (2014a, p. 662)

O eterno retorno do mesmo é o que dá a constante dotação de consistência àquilo que é desprovido de consistência. É por isso que Nietzsche concebe o mundo enquanto caos. Segundo Heidegger caos denomina “a multiplicidade do ente na totalidade que impele para uma ordem de poder, que demarca limites de poder e que leva constantemente a decisões no interior da luta pelos limites de poder.” (2014a, p. 663). Isso não aponta para outra coisa senão para uma “estratégia” da própria vontade de poder e suas condições de conservação-elevação. Em vista disso, o que tudo retorna como o mesmo significa: “a maior dotação de consistência ao que é desprovido de consistência é o maior obstáculo para o devir.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 664). Somente por meio de um obstáculo, por meio daquilo que oferece resistência, a vontade de poder pode afirmar a sua necessidade mais essencial: superação de si mesma em direção a si mesma. A vontade de poder só é elevação, e assim, inconsistência, a partir da conservação enquanto aquilo tem o caráter da consistência. É desta forma que o elemento condicionante do ente se inverte, pois, na totalidade a questão se refere antes ao eterno retorno do mesmo que à vontade de poder: “sob a pressão desse peso mais pesado (desse fiel da balança), lá onde a ligação com o ente enquanto tal na totalidade determina essencialmente um ente, faz-se a experiência de que o ser do ente precisa ser vontade de poder.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 664).

Ora, o que, por fim, isso nos diz? Que a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo possuem uma comum-pertença, isto é, que cada um determina a essência do outro: A vontade de poder aponta para o *o-que-ser* do ente, isto é, o que é o ente enquanto ente, o ente enquanto tal em sua *essentia*, de modo que este somente pode ser no *modo* do eterno retorno do mesmo. O eterno retorno do mesmo, por sua vez, diz *o-fato-de-ser* do ente, noutros termos, o que é o ente na totalidade, o ser do ente, a sua *existentia*, de maneira que o ente somente pode ser em seu íntimo vontade de poder. Mas o que uma tal copertinência aponta, segundo Heidegger, é a herança metafísica do pensamento que compreende a união entre ser e tempo, e que, no entanto, não coloca como pergunta essa junção. Como isso se dá? Para tanto, se faz necessário esclarecer a posição metafísica fundamental responsável pelo acabamento da metafísica:

A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à *sua* maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade. [...] Quais são as posições fundamentais decisivas do início, isto é, que respostas são dadas aí à questão diretriz ainda não desdobrada, à questão que é o ente? Uma resposta é – *grosso modo* – a resposta de Parmênides: *o ente é* [*das Seiende ist*]; uma estranha resposta, sem dúvida alguma, mas uma resposta muito profunda, pois ela fixa ao mesmo tempo pela primeira vez e para todo o porvir, mesmo para Nietzsche, o que “é” e “ser” significam: constância [*Beständigkeit*] e presença [*Anwesenheit*], eterno presente [*Gegenwart*]. A outra resposta – *grosso modo*, a resposta de Heráclito – diz-nos: *o ente vem-a-ser* [*das Seiende wird*]; sendo, o ente está em um devir constante, em autodesdobramento e em eventual dissolução. (HEIDEGGER, 2014a, p. 327-328)

Nietzsche é o responsável pelo acabamento da metafísica, o seu pensamento conduz a filosofia do primeiro início a um esgotamento das suas possibilidades essenciais. Esse esgotamento se concretiza na unidade essencial composta pela vontade de poder e pelo eterno retorno do mesmo que inverte o primado do ser sobre o devir, tornando, à primeira vista, o ente um nada de presença (força de duração relativa) e o ser mesmo algo suprimido enquanto questão (falsificação da vontade)¹³⁴:

Nietzsche, que inverte o platonismo, transpõe o devir para o interior do “vivente” [...]. Essa supressão da oposição entre ser e devir por meio de sua inversão constitui a consumação propriamente dita. Pois agora não há mais nenhuma saída nem para a separação, nem para uma fusão mais apropriada. Isso se torna manifesto no fato de o “devir” pretender assumir o primado ante o ser, apesar de o predomínio do devir não levar a termo senão a confirmação

¹³⁴ “De acordo com a interpretação heideggeriana, a filosofia de Nietzsche apresenta o derradeiro enredamento no nihilismo porque leva a termo o acabamento de uma história na qual o ser mesmo nunca se acha colocado como questão.” (CASANOVA, 2006, p. 149)

extrema do poder inabalado do ser no sentido da transformação do apresentar-se em algo constante (asseguramento); pois a interpretação do ente e de sua entidade como devir torna o devir constante como presença incondicionada. A fim de salvar o seu predomínio, o próprio devir se coloca sob o poder da transformação do apresentar-se em algo constante. Nessa transformação vigora a verdade inicial do ser, ainda que sem ser reconhecida e sem ser fundada, desviando-se apenas em sua inessência esquecida de si mesma. (HEIDEGGER, 2014a, p. 472)

Nietzsche, tampouco outro pensador que o precedeu, alcançou o início primevo. Nas palavras do filósofo da Floresta Negra, Nietzsche e a tradição “só conseguem ver o início sob a luz que já se mostra como um declínio [*Abfall*] do início e como uma paralisação [*Stillstellung*] do início: sob a luz da filosofia platônica.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 330). E o anel do pensamento ocidental, que assim se fecha sob o signo do niilismo e da metafísica da ausência, não mais põe em liberdade nenhuma outra possibilidade do questionamento essencial da questão diretriz: a pergunta “o que é o ente?” esgota o seu campo de respostas. No entanto, o acabamento da metafísica é também o acontecimento que, de agora em diante, deixa aberto uma lacuna onde a questão diretriz pode ser desdobrada a partir dela mesma e, ao mesmo tempo, para além dela mesma, isto é, em direção a um questionamento mais originário, oposto ao do primeiro início: o outro início.¹³⁵

¹³⁵ “A expressão ‘outro início’, portanto, assinala duas direções. Pensada para trás, ela evoca o início originário, o pontapé de envio da história do ser; pensada para frente, ela evoca um novo início, a abertura de uma nova história. Porém, este duplo sentido da expressão apenas faz tornar audível o uso dúplice que pode ser feito do impensado originário, ou do que nós chamamos de ‘origem’ [*Ursprung*]. De um lado, o impensado inicial é o que sustenta e explica toda a nossa história, por outro lado, ele é aquilo a partir do qual pode se abrir uma outra história. Se permite, em uma abordagem de retorno, iluminar o já-pensado, permite igualmente, numa abordagem de avanço, explorar ‘o que pode ser pensado’.” (ZARADER, 1986, p. 267, tradução nossa). Segundo Safranski, esse duplo aspecto está também insinuado na gênese do acontecimento apropriador: “[...] *Do acontecimento*. Mais precisamente trata-se de dois acontecimentos. O acontecimento dos tempos modernos, o tempo da visão do mundo, da técnica, da organização, *das maquinações*, em suma: a era *do absurdo completo*. É o contexto funesto do *esquecimento-do-ser*, cujos pressupostos recuam até Platão. O segundo acontecimento – o fim dos tempos modernos, a volta – é o que se prepara no *pensar-o-ser* de Heidegger. O primeiro acontecimento é algo *sobre o qual* Heidegger fala, porque acredita ter pelo menos em parte já se liberado dele. O outro acontecimento é algo *a partir do qual* ele fala, ele prepara uma nova época [...]” (2019, p. 366-367)

CAPÍTULO 3 – HEIDEGGER E O ZARATUSTRAS DE NIETZSCHE: A ESSÊNCIA DO NILISMO

“Mas esse não é o xis da questão. O que estamos fazendo aqui, essa é a questão. Foi-nos dada uma oportunidade de descobrir. Sim, dentro dessa imensa confusão, apenas uma coisa está clara: estamos esperando que Godot venha. [...] O certo é que o tempo custa a passar, nestas circunstâncias, e nos força a preenchê-lo com maquinações que, como dizer, que podem, à primeira vista, parecer razoáveis, mas à quais estamos habituados. Você dirá: talvez seja para impedir que nosso entendimento sucumba. Tem toda a razão. Mas já não estaria ele perdido na noite eterna e sombria dos abismos sem fim? É o que me pergunto, às vezes.”

Samuel Beckett, Esperando Godot

No ano de 1953, em uma conferência no *club zu Bremen*, Heidegger lançou aos seus espectadores uma questão que, além de conduzir o pensar dos ouvintes, intitularia esta sua preleção: *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*. Sua resposta inicial, e desprovida de ornatos, nos diz que “o falador Zaratustra é um ‘porta-voz’ (*Fürsprecher*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 87). Não qualquer porta-voz, mas aquele que, conforme aparece no capítulo *O Convalescente (Der Genesende)*, é “o advogado da vida [*Lebens*], o advogado do sofrimento [*Leidens*], o advogado do círculo [*Kreises*].” (NIETZSCHE, 2018, p. 207).¹³⁶ Zaratustra é a figura do pensador que defende um posicionamento, aquele no interior do qual “cada pensador pensa apenas um único pensamento” (HEIDEGGER, 2005, p. 152). Nos diz Heidegger:

Zaratustra fala a favor da vida, da dor, do círculo – isto ele profere. Estes três, a saber, “vida – dor – círculo”, se copertencem – são o mesmo. Se estivéssemos em condições de pensar com justeza essa triplicidade como um e o mesmo, estaríamos em condições de presentir de que Zaratustra é o porta-voz e quem ele mesmo, enquanto porta-voz, gostaria de ser. Na verdade, através de um esclarecimento um pouco grosseiro, poderíamos intervir agora

¹³⁶ O termo “*Fürsprecher*”, que na tradução de Gilvan Fogel, aparece como “Porta-voz”, na tradução de Paulo César de Souza se apresenta como “advogado”. Intercambiaremos entre as duas traduções no que for conveniente ao nosso texto evitando repetições excessivas que prejudicam a coesão textual.

e dizer com indiscutível correção: na língua de Nietzsche, “vida” significa: a vontade de poder como o traço fundamental de tudo o que é e não só do homem. O que “dor”, “padecer” significa, Nietzsche diz com as seguintes palavras: “Tudo que padece quer viver...” [...] Tudo, ou seja, tudo que é segundo o modo de ser da vontade de poder. Isto quer dizer: “As forças configuradoras se chocam” [...] “Círculo” é o sinal do anel, cujo anelar-se volta a si mesmo e assim conquista sempre o eterno retorno do igual. (HEIDEGGER, 2001, p. 88-89)

Mas se Zaratustra é um porta-voz e sua mensagem é a constituição do ente como vontade de poder e o modo-de-ser do ente como o eterno retorno do mesmo, por quem fala o enigmático peregrino? Poderíamos, sem receio de errar, e de modo simples, responder que Zaratustra fala por Nietzsche. Porém, com esta representação, alcançaríamos uma resposta precisa à nossa pergunta? Sim e não. “Sim” à medida que Zaratustra certamente é o porta-voz do pensamento nietzschiano e “não” à proporção que a resposta simples e imediata oculta um desdobramento essencial. Afirmar que Zaratustra é o porta-voz de Nietzsche significa: Zaratustra é o advogado da posição metafísica fundamental de Nietzsche, aquela, que segundo Heidegger, representa o acabamento da metafísica. Assim, em uma interseção com o nossos capítulos anteriores, e assim com tudo o que já foi apresentado até aqui, nossa terceira parte, o presente capítulo, tem a pretensão de averiguar a leitura heideggeriana de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) acompanhando o modo como títulos centrais no pensamento de Nietzsche – a saber, vontade de poder, eterno retorno do mesmo, super-homem – encobrem ou desencobrem a trama essencial da tradição metafísica frente ao questionamento que interliga ontologia e niilismo e o tema do acabamento da metafísica.

3.1. ZARATUSTRA VERSUS O NIILISMO: A UNIDADE ESSENCIAL DA POSIÇÃO METAFÍSICA FUNDAMENTAL DE NIETZSCHE COMO *AMOR FATI*.

No capítulo *Da visão e enigma* (*Von Gesicht und Räthsel*), quando Zaratustra revela à figura do anão o legítimo significado da imagem do portal, que no eterno retorno do mesmo aquilo que retorna é determinado pelo instante e que assim é o instante que determina a mesmidade que se repete eternamente, sendo, por isso, o próprio instante tal eternidade, algo de novo ocorre. O anão, espírito de gravidade, não suporta o maior dos pesos. E, mesmo Zaratustra, em toda a sua sabedoria, sendo ele o mestre do eterno retorno do mesmo, tem de falar cada vez mais baixo a ponto de se calar diante do pensamento. Nesse ponto da narrativa a visão enigmática de Zaratustra é atravessada por um uivo canino. Um uivo que faz o andarilho se lembrar de sua infância e retornar ao passado de maneira que desaparecem o espírito de

gravidade, a aranha sob a luz da lua, o portal e a montanha. Zaratustra sente despertar de um sonho, porém acorda dentro de uma nova visão:

Entre rochedos selvagens me achava eu de repente, sozinho, ermo, no mais ermo luar. / *Mas ali jazia um ser humano!* E ali estava o cão, pulando, eriçado, ganindo – viu-me chegar – uivou novamente, então gritou: – algum dia escutei um cão gritar assim por socorro? / E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor [*Hirten*] contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente [*Schlange*] que lhe saía da boca. / Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta – e ali mordeu firmemente. / Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! Não consegui puxar a serpente da garganta. Então de dentro de mim se gritou: “Morde! Morde! / Corta a cabeça! Morde” – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com *um* grito de dentro de mim. – / [...] – Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. – / Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele *ria!* / Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem. (NIETZSCHE, 2018, p. 153-154)

Zaratustra anuncia que esta percepção em forma alegoria é “uma visão e uma premonição” (NIETZSCHE, 2018, p. 153). Compreender tal enigma requer o duplo questionamento: quem é o jovem pastor em cuja garganta entrou a serpente negra e pesada? O que é a serpente que com a força de suas presas se recusa a desgarrar do interior do homem? O pastor que para além do camponês que norteia os rebanhos pelos ermos, pode igualmente se referir ao clérigo protestante, é a figura do homem habitual, o *décadent* herdeiro da metafísica platônico-cristã que se acomodou desde cedo em ter como bastão de apoio ideais de um mundo além do mundo.¹³⁷ Segundo os comentários de Heidegger acerca desta passagem do *Zaratustra*, o jovem pastor, “alguém que pretende guiar e conduzir”, ao passo que aparece como “um homem prostrado”, é o símbolo do pessimismo (HEIDEGGER, 2014a, p. 311), do niilista que se volta contra a eterna criação e destruição da vida, criando para si a ilusão de um mundo permanente. Ora, mas então o que é a serpente? Interpreta o pensador da Floresta Negra:

A serpente negra é a sombria monotonia, ela é, no fundo, a falta de meta e de sentido do niilismo, ela é o próprio niilismo. O niilismo agarrou-se com uma forte mordida na garganta do jovem pastor, e isso enquanto ele dormia; o poder dessa serpente só pôde entrar furtivamente na boca do jovem pastor, ou

¹³⁷ “[...] em Nietzsche não há uma distinção precisa entre o platonismo e o cristianismo, devido à presença, em ambos, da instituição do transcendente em oposição ao efetivo, havendo apenas uma nuance que explicita uma passagem do plano ontológico para o plano moral.” (AZEREDO, 2008, p. 169)

seja, se incorporar dele, porque ele não estava acordado. (HEIDEGGER, 2014a, p. 311)

Mas por que Zaratustra não consegue arrancar com as próprias mãos da goela do jovem pastor a serpente, de modo que somente o próprio pode fazê-lo por meio de uma mordida que decepa o vil ofídio? Continua Heidegger:

O niilismo não pode ser superado de fora. Não se consegue superá-lo por meio da mera extração e do mero afastamento, por meio da simples substituição do Deus cristão por um outro ideal, a razão, o progresso, o socialismo “econômico-social”, a simples democracia. Junto a tal anseio por alijamento da serpente negra, ela se agarra com uma mordida ainda mais forte. [...] a serpente negra do niilismo ameaça se incorporar totalmente ao homem e precisa ser, por isso, superada por aquele mesmo que é afetado e está ameaçado por ela. Todo esforço por arrancá-la e toda atividade frenética vindos do exterior, todo expediente temporário, toda mera elisão, deslocamento e adiamento são em vão. Tudo aqui é em vão, se o homem não morde a fundo o perigo; e, em verdade, não em lugar qualquer, às cegas. É a *cabeça* da serpente negra que tem de ser arrancada com uma mordida: o que é propriamente normativo e diretriz, aquilo que está na frente e em cima. O niilismo só é superado desde o fundamento, se é tomado em sua cabeça, se o ideal que ele estipula e a partir do qual ele provém é submetido à “*crítica*”, isto é, ao cerceamento e à superação. Mas a superação só acontece se cada um dos envolvidos – nesse caso todos –, se cada um a cada vez por si mesmo cravar os dentes na serpente. E isso porque tudo permanece em vão se e enquanto não fazemos outra coisa senão nos abandonar aos esforços dos outros para que eles tentem nos libertar de nossa negra penúria. (HEIDEGGER, 2014a, p. 311-312)

Aquele que, por conta própria, arranca a cabeça da serpente é um transformado que ri, um portador da sabedoria alegre – *la gaya scienza*. Uma tal figura, que assim supera o niilismo – “a mordida não é outra coisa senão a superação do niilismo” (HEIDEGGER, 2014a, p. 321) – já não é mais pastor ou homem, mas algo além do homem, um tipo de homem ainda porvir. No entanto, antes de dirigirmos nosso pensamento para este tipo de homem que se caracteriza por estar além do homem habitual, se faz necessário compreender as últimas consequências do que significa a superação do niilismo. E, se essa superação é simbolizada pelo homem cuja saúde se recupera da mordida paralisante da serpente, o nosso olhar não pode visar outro ponto senão o capítulo intitulado *O Convalescente (Der Genesende)* presente no *Zaratustra* de Nietzsche. Nesta parte da narrativa, o andarilho, novamente solitário em sua caverna, acorda certa manhã aos gritos:

Sobe, pensamento abismal, de minha profundeza! Eu sou teu galo e teu alvorecer, verme adormecido! De pé, de pé! Minha voz te despertará como o

canto do galo! / Desata os grilhões de teus ouvidos: escuta! Pois eu quero ouvir-te de pé! Aqui há trovão bastante, até os túmulos aprenderão a ouvir! / E limpa o sono dos teus olhos, e tudo de imbecil e cego! Escuta-me também com teus olhos: minha voz é um remédio também para cegos de nascença. / E, uma vez desperto, deverás ficar eternamente desperto. Não é meu hábito acordar bisavós para dizer-lhes que – continuem a dormir! / Tu te moves, te espreguiças, rouquejas? De pé, de pé! Não debes rouquejar – mas falar! Zaratustra te chama, o sem-deus! / Eu, Zaratustra, o advogado [*Fürsprecher*] da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abismal! / Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consigo trazer à luz! / Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim! (NIETZSCHE, 2018, p. 206-207)

Zaratustra, “como um louco, gritando com voz terrível, e gesticulando como se lá estivesse mais alguém que não queria levantar-se” (NIETZSCHE, 2018, p. 206) convoca para junto de si o seu pensamento abissal: o ente na totalidade como o eterno retorno do mesmo. “O pensamento ainda está ao seu lado no leito – ainda não se unificou com ele, ainda não foi incorporado e, assim, ainda não é verdadeiramente pensado.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 211). Neste instante supremo, em que o pensamento abissal se ergue, o “Viva!” que comemora a sua chegada é configurado em um “ai de mim!”. Zaratustra sente uma repulsa em relação ao eterno retorno do mesmo. O que isso significa? O maior dos pesos é aquele que traz consigo o caráter de uma contradição, tudo o que é inefavelmente grande e pequeno, prazeroso e doloroso, belo e terrível tem de retornar exatamente do mesmo modo. Zaratustra parece não suportar o peso de seu pensamento mais pesado e por isso desmaia de modo que permanece inconsciente por sete dias. Retomando a consciência, fraco, pálido e trémulo, Zaratustra percebe que “seus animais não o abandonaram nem de dia nem de noite” (NIETZSCHE, 2018, p. 207). Os animais de Zaratustra, que estão presentes desde o prólogo da narrativa, são a águia que gira em círculos pelo céu e a serpente que se enrola como um anel no pescoço da ave.¹³⁸ E aqui convém observar: a águia que alça voo ao ar das alturas, e a serpente amiga da águia, que muito se difere da pesada e negra serpente do niilismo, pertencem ao andarilho não porque ele os possui como animais domésticos, mas sim, porque são os animais que, antes, em exploração, na busca de

¹³⁸ Cf. NIETZSCHE, 2018, p. 23. “Essa imagem reluz para aquele que pode ver! Quanto mais essencialmente concebemos a obra *Assim falou Zaratustra* tanto mais simples e inesgotável se torna essa imagem, A águia voa em amplos círculos pelas alturas. O girar em círculos é uma imagem sensível do eterno retorno – mas ele é aqui um girar em círculos que ganha as alturas e se mantém no alto. A serpente está suspensa pela águia e enrolada em sua garganta; uma vez mais o enrolar e o anel que a serpente formam se mostram como a imagem sensível do anel do eterno retorno do mesmo, Mas, ainda mais: ela se mantém enrolada no pescoço daquele animal que voa em amplos círculos pelas alturas; [...] A serpente, não subjugada como presa nas garras da águia, mas muito mais livre enrolando-se em torno da garganta, como amiga, e, em meio a esse enrolar-se, ganhando concomitantemente as alturas no girar em círculos! Essa concretização sensível do eterno retorno do mesmo – do girar em círculos e do enrolar-se no interior de tal giro – descreve o que os animais mesmos são.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 208)

alguém que se assemelhasse a eles encontram Zaratustra. A águia e a serpente refletem aspectos daquele que é um decifrador de visões e enigmas, representam, como insinua o final do prólogo de *Zaratustra* (2018, p. 23-24), o orgulho (*Stolz*) acompanhado da prudência (*Klugheit*). Comenta Heidegger:

Altivez [*Stolz*] não é senão a decisão madura de se manter em seu próprio nível hierárquico essencial, um nível que emerge de sua própria tarefa. Altivez é a segurança oriunda do fato de não mais-se-confundir com qualquer outro. Altivez é permanecer em cima que se determina a partir da altura, a partir do estar em cima, ela é essencialmente diversa da presunção e arrogância. [...] Astúcia [*Klugheit*] significa domínio sobre um saber real, sobre o modo como o saber se anuncia sempre e a cada vez, se retém, se apresenta e permanece flexível, não caindo em sua própria armadilha. Dessa astúcia é constitutiva a força de dissimulação e de transformação, não mera falsidade inferior; é constitutivo o domínio sobre as máscaras, o não se-entregar, o segredo que resguarda os pensamentos ocultos no jogo com os primeiros planos, o poder sobre o jogo entre ser e aparência. (HEIDEGGER, 2014a, p. 208-209)

Não é por acaso que a águia e a serpente, a altivez e a astúcia, constituem a última imagem do prólogo de *Zaratustra*, aquele que n’A *gaia ciência* recebe o título *Incipit tragoedia* – começa a tragédia – e que, em ambos escritos, se encerra com o anúncio “assim começou o declínio [*Untergang*] de Zaratustra” (NIETZSCHE, 2018, p. 24). Segundo Heidegger, o declínio do andarilho representa “o fato de ele se expor às possibilidades mais elevadas do devir e do ser que competencem, os dois, à essência da vontade de poder, isto é, que formam *uma unidade*” (2014a, p. 210). É por conta disso que os dois animais, a águia e a serpente, além de servirem como alegoria para o eterno retorno do mesmo – em seus respectivos girar em círculos e enrolar-se como anel – representam a disposição necessária para aquele que tem de ser como o mestre do eterno retorno do mesmo. É também, em consequência disso, que no capítulo *O convalescente*, Zaratustra desperta do seu estado de letargia ao lado de seus animais, a imagem de que, mesmo inconsciente, a sua altivez e a sua astúcia não o abandonaram. Agora desperto, o andarilho se vê rodeado pela a águia e a serpente que logo se põem a falar e convidam Zaratustra para experimentar uma vez mais o mundo fora da caverna. Os dois animais querem que ele comunique o seu pensamento abissal, o maior dos pesos, embora eles mesmos aparentam já saber do que se trata tal pensamento:

Sai de tua caverna: o mundo te espera como um jardim [*Garten*]. O vento brinca com intensos aromas que querem chegar a ti; e todos os riachos desejam ir atrás de ti. / Todas as coisas anseiam por ti, desde que ficaste sete dias a sós – sai de tua caverna! Todas as coisas querem ser médicos para ti! Veio-te um novo conhecimento, amargo [*saure*] e pesado [*schwere*]? Como uma massa

fermentada estiveste aí deitado, tua alma inchou e transbordou por todas as margens. – (NIETZSCHE, 2018, p. 207-208)

Zaratustra, que escuta atento aos seus animais, revela certo contentamento ao saber do anseio que o mundo possui por suas palavras, no entanto, o andarilho recusa a saída da caverna, pois sabe, verdadeiramente, que o mundo em geral não pode ser um jardim, pois o que há de mais amargo, pesado e aniquilador são elementos intrínsecos do ente na totalidade:

Em verdade, contudo, o mundo não é, com certeza, nenhum jardim e não pode ser mesmo para Zaratustra nenhum jardim; sobretudo se com a palavra “jardim” se tem em vista o belo refúgio para a fuga do ente. O conceito nietzschiano de mundo não cria para o pensador nenhuma estada aquietadora, de modo que ele pode passear aí imperturbado como outrora passeava o filósofo Epicuro em seu “jardim” O mundo não é nenhum cosmo em si simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2014a, p. 231)

Em Nietzsche o mundo não significa cosmos, mas sim, caos, a sempiterna criação e destruição da vontade de poder em meio ao eterno retorno do mesmo. É por isso que Zaratustra recusa o convite de seus animais que representam o mundo como um jardim, isto é, como algo harmonioso. A intuição que os dois animais possuem acerca do pensamento abissal como algo amargo e pesado parece ainda superficial, como se a águia e a serpente desconhecêssem o legítimo amargor e peso do eterno retorno do mesmo. Sob tal desconfiança, Zaratustra, conduz o diálogo: “Como é agradável que existam sons [*Töne*] e palavras [*Worte*]: não são eles arco-íris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado?” (NIETZSCHE, 2018, p. 208). De modo mais simples: Não são as palavras, que tornam estático tudo o que existe, o oposto da existência enquanto devir? Não é a palavra, isto é, o pensamento do homem, que duplica o mundo em ser e devir? “Nomes e sons não foram regalados às coisas para que o homem se reanime com as coisas? Bela tolice é a fala: com ela, o homem dança por sobre as coisas” (NIETZSCHE, 2018, p. 208). A águia e serpente aparentam atuar no mesmo papel do espírito de gravidade, a figura do anão que aparece em *Da visão e enigma*, tendo em consideração o maior dos pesos como um pensamento comezinho:

– “Ó Zaratustra”, disseram então os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam. / Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. / Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. / Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.” – (NIETZSCHE, 2018, p. 209)

Os dois animais conduzem, por meio de uma provocação, o pensamento de Zaratustra. A altivez e a astúcia são as características que levam o solitário andarilho a se apropriar ainda mais profundamente do eterno retorno do mesmo enquanto a superação do niilismo. Um tal pensamento, que se apropria da superação do niilismo, dá indícios do seu próprio desdobramento quando Zaratustra alerta os seus animais sobre a simplificação do eterno retorno do mesmo: “Entre aqueles que são mais semelhantes [*Ähnlichsten*], a aparência [*Schein*] mente do modo mais belo [*schönsten*]; pois o menor abismo [*Kluft*] é o mais difícil de transpor” (NIETZSCHE, 2018, p. 208). Zaratustra é o afirmador do círculo, no entanto, que tudo retorna eternamente como o mesmo, também afirmam com ares de imperativo categórico o anão, a águia e a serpente. Entretanto, há círculo e círculo, e ambos se encontram separados pelo menor abismo onde a palavra “círculo” não condiz com o círculo ele mesmo. Que é o menor dos abismos, este que é o mais difícil de ser superado? Esta resposta somente é alcançada se prestamos atenção às palavras do andarilho. Irritado com os seus animais, Zaratustra fala:

– Ó bufões e realejos que sois!, respondi Zaratustra novamente sorrindo, como bem sabeis o que teve de se cumprir em sete dias: – / – e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe. / E vós – vós já fizestes disso uma canção de realejo? Mas agora estou aqui, ainda cansado desse morder e cuspir, ainda doente de minha própria redenção [*Erlösung*]. / E fostes espectadores de tudo isso? (NIETZSCHE, 2018, p. 209)

O realejo é um instrumento musical que, quando o seu usuário gira a manivela, toca uma música predefinida, gravada em seu cilindro dentado. Para Zaratustra, aqueles que repetem mecanicamente a doutrina do eterno retorno do mesmo, sem sentir o seu peso e amargor legítimos, fazem do pensamento abissal uma canção de realejo. Tanto o anão em *Da visão e enigma*, quanto a águia e a serpente em *O convalescente*, ao reproduzirem o maior dos pesos como frase pronta, – “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”; “Tudo vem, tudo retorna [...] curva é a trilha da eternidade” – deixam de fora o essencial deste pensamento: Que o instante do tempo como eterno retorno do mesmo “é a decisão na qual a história até aqui é confrontada e ao mesmo tempo superada enquanto a história do niilismo” (HEIDEGGER, 2014a, p. 314). A superação do niilismo, como o caráter próprio do mundo, não se trata de uma negação, nem de uma substituição ou de um encobrimento, mas sim, da sua afirmação. A superação do niilismo, em Nietzsche, é a afirmação absoluta do ente na totalidade como devir

sem meta. Nisto também reside o significado do menor abismo: o niilismo afirmador da vida e o niilismo aniquilador da vida. Comenta Heidegger:

O pensamento do eterno retorno do mesmo é apenas enquanto esse pensamento superador. A superação precisa nos levar para além de um abismo que parece estreito; pois esse abismo subsiste entre aqueles que se igualam de tal maneira que se mostram como o mesmo. De um lado, temos que tudo é nada, tudo é indiferente, de modo que nada vale a pena: *tudo é igual* [*alles ist gleich*]. Do outro, temos que tudo retorna, tudo depende de cada instante, tudo depende de tudo: *tudo é igual*. O menor abismo, a ponte aparente entre as palavras “tudo é igual”, esconde em si o puro e simplesmente diverso: “tudo é indiferente [*alles ist gleichgültig*]” e “nada é indiferente [*nicht ist gleichgültig*]”. A superação desse mínimo abismo é a mais difícil superação no pensamento do eterno retorno do mesmo como o pensamento essencialmente superador. (HEIDEGGER, 2014a, p. 314)

A simples afirmação do círculo, que tudo retorna do mesmo modo eternamente, nada diz de autêntico acerca do eterno retorno do mesmo. Apenas afirma que tudo é indiferente. “*O eterno retorno do mesmo só é realmente pensado quando é pensado em termos do niilismo e do instante*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 315). Assim, no interior do anel da eternidade, niilismo e instante tem de significar: a infindável situação de indigência do homem que o conduz a pensar o curso do ente na totalidade, e, o próprio homem enquanto integrante do curso do ente na totalidade, isto é, como temporalidade que se associa à conquista do movimento do eterno retorno do mesmo, onde nada é indiferente, visto que tudo retorna conforme a decisão do instante. Diante do menor abismo “o ente na totalidade pergunta-nos incessantemente se só queremos nos deixar levar por ele ou se queremos ser criadores” (HEIDEGGER, 2014a, p. 307-308). No entanto, ser criador do ente na totalidade, antes de tudo, significa querer as condições de se tornar criador: dizer sim para a vontade de poder e sua incessante potencialização em meio ao devir, afirmando a totalidade de suas condições de conservação e elevação mesmo onde todo obstáculo se impõe ameaçadoramente como resistência ao vir a ser. Neste “sim” ressoa o “nada é indiferente”, pois tudo é vontade de poder, tudo é igualmente necessário, mesmo onde a força aparenta impotência e o homem deposita a sua vida na ilusão do suprasensível, mesmo onde o eterno retorno do mesmo se torna canção de realejo. Tudo é necessário. É por isso que Zaratustra, em *O convaléscente*, fala aos seus animais:

O homem é, consigo mesmo, o mais cruel animal; e em todos os que chamam a si próprios “pecadores”, “portadores da cruz” e “penitentes”, não deixeis de ouvir a volúpia que há nesse lamento e acusação! / E eu próprio – quero, com isso, ser o acusador do homem? Ah, meus animais, apenas isto aprendi até agora: que ao homem é necessário o que tem de pior para ter o que tem de

melhor, – / – que o que tem de pior é sua melhor *força* [*Kraft*], e a mais dura pedra para o mais alto criador; e que o homem tem de se tornar melhor e pior: – / Não a *esse* pau de tortura me achava eu preso, de saber que o homem é mau – e sim gritava, como ninguém ainda gritou: / “Ah, como é pequeno até o que tem de pior! Ah, como é pequeno até o que tem de melhor!” / O grande fastio pelo homem – *isso* me sufocou, me havia entrado na garganta: e o que o vidente vaticinou: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”. / Um longo crepúsculo claudicava à minha frente, uma tristeza cansada de morte, ébria de morte, que falava com uma boca bocejante. / “Eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem [*Kleine Mensch*]” – assim bocejava minha tristeza, e arrastava os pés e não podia adormecer. / Numa caverna transformou-se para mim a terra dos homens, seu peito afundou, tudo vivo tornou-se para mim decomposição humana, ossos e passado podre. / Meu suspirar se achava em todos os túmulos e não podia mais levantar-se; meu suspirar e questionar era agourento, sufocava, corroía e lamentava dia e noite: / – “Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!” – / Vira os dois nus um dia, o maior homem e o menor homem: demasiado semelhantes um ao outro – demasiado humano inclusive o maior! / Demasiado pequeno o maior! – Esse era meu fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! – Esse era meu fastio por tudo que existe! (NIETZSCHE, 2018, p. 209-210)

A convalescência de Zaratustra é a superação no nihilismo, e com isso, a travessia do menor abismo, o fim do nojo por tudo aquilo que é pequeno e desprezível. A personagem da narrativa nietzschiana reconhece que “a superação do mal não é o seu alijamento, mas o reconhecimento de sua necessidade”. (HEIDEGGER, 2014a, p. 220). Caso contrário, a negação da existência do pequeno homem, e de todas as coisas que provém dele e junto dele, teria o mesmo sentido de um pensamento que estabelece para si um mundo ideal, isto é, negador da vida em sua inteireza. É somente neste instante, onde “assim – *acaba* o declínio [*Untergang*] de Zaratustra” (NIETZSCHE, 2018, p. 212), que andarilho *encontra a si mesmo*¹³⁹ como o legítimo mestre do eterno retorno do mesmo, aquele que diz sim para a vida, para o sofrimento e para o círculo, afirmando o ente enquanto tal e na totalidade. É por isso que Heidegger menciona:

“Convalescer” (*genesen*) é a mesma palavra grega νέομαι, νόστος. Isto significa: retornar ao lar; “nostalgia” é a dor provocada pela falta do lar (*Heimschmerz*), o sofrimento em razão da distância e da ausência do lar, da pátria (*Heimweh*). “O convalescente” é aquele que se integra e que junta forças para o retorno “à casa”, “ao lar”, isto é, para a volta à sua determinação. O

¹³⁹ “A busca de Zaratustra se condensa em uma advertência que ele dirige a si mesmo no capítulo ‘O sacrifício do mel’ (*Das Honig-Opfer*): ‘Torna-te o que és (*Werde, der du bist*). Esta fórmula é um eco de Píndaro, *Odes píticas* 2, 72: γένοι οἷος ἐσσί μαθών ‘Torna-te o que és, tendo aprendido o que é isso’. Nietzsche recorre a esse verso muito precocemente, inserindo-o na sua dissertação *De Laertii Diogenis fontibus*, premiada na Universidade de Leipzig em 1867 e publicada no ano seguinte na coleção *Rheinisches Museum für Philologie*, dirigida por Friedrich Ritschl.” (ARAÚJO, 2019, p. 30). “

convalescente está a caminho de si mesmo de modo tal que ele pode dizer de si quem ele é. (2001, p. 88)

Zaratustra é aquele que se torna quem ele é: o mestre do eterno retorno do mesmo, aquele que quer uma e incontáveis tudo e cada coisa que retorna. Zaratustra é um afirmador da vida, do ente enquanto tal como a vontade de poder e do ente na totalidade como o eterno retorno do mesmo. É por isso que em *Ecce homo* (1888), obra onde Nietzsche realiza uma biografia do seu pensamento, pode-se ler acerca do seu *Zaratustra*:

Essa obra ocupa lugar à parte [...] Meu conceito de “dionisíaco” tornou-se ali *ato supremo* [*höchste That*]; por ele medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado. [...] tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, *abaixo* dele. O elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais for típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é* [*höchste Art alles Seienden*] [...] *Mas esta é a ideia mesma do Dionísio* [*Dionysos*]. [...] Zaratustra é um dançarino –: como aquele tem a mais dura e terrível percepção [*Einsicht*] da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”, não encontra nisso, porém, objeção alguma ao existir, nem mesmo ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a benção do meu Sim”... *Mas esta é a ideia do Dionísio mais uma vez.* (NIETZSCHE, 2008, p. 85-87)

O dizer sim de Zaratustra representa o que Nietzsche denomina o elemento dionisíaco. Não é por acaso que Heidegger, ao fim da conferência *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*, nos responde que o andarilho “é o porta-voz de Dioniso” (2001, p. 107). A figura mítica do deus grego é um ponto central no pensamento nietzschiano, é o próprio filósofo de Sils-Maria que declara no *Prólogo de Ecce homo*: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo” (NIETZSCHE, 2008, p. 15). É por conta disso, que precisamos nos deter na figura desta obscura divindade, um “deus das trevas [*Gott der Finsterniss*]” (NIETZSCHE, 2008, p. 93) que representa a afirmação da vida. Primeiramente, para compreender o que isto significa, precisamos lançar um olhar para o passado: Dioniso (Διώνυσος) é na antiga religião grega “o deus do êxtase e do terror, da selvageria e da mais bem-aventurada libertação – o deus louco cujo aparecimento envia os homens à loucura –” (OTTO, 1995, p. 65, tradução nossa). Conforme apontam os textos remanescentes daquele período, Dioniso é filho de Zeus (Ζεύς, Διὸς), o “pai dos deuses e dos homens” (HESÍODO,

Teogonia, 47) e de Sêmele (Σεμελη), “filha de Cadmo” (HESÍODO, *Teogonia*, 940).¹⁴⁰ O mito do nascimento de Dioniso, nos diz Walter Otto, “é a expressão mais sublime do seu ser” (1995, p. 73, tradução nossa), pois, o deus obscuro se apresenta sob um duplo aspecto, sua natureza pertence ao reino dos mortais ao passo que também pertence ao reino dos imortais. Dioniso, “de áureos cabelos” (HESÍODO, *Teogonia*, 947), une duas extremidades: o humano e o divino, o que passa e o que permanece.

A figura de Dioniso emerge no pensamento nietzschiano ainda no período de sua juventude, nos diz Safranski “Nietzsche começa seu raciocínio com Dioniso” (2005, p. 206). O deus grego marca presença em sua primeira publicação intitulada *O nascimento da tragédia* (1872). Nesta obra inaugural, o pensador de Sils-Maria contrapõe as imagens de Dioniso e Apolo (Ἀπόλλων). Nos mitos gregos, Apolo, o “arqueiro magno” (HOMERO, *Ilíada*, IV, 119), é filho de Zeus e Leto (Latona).¹⁴¹ Ele é uma divindade oracular, o “profeta de Zeus” que “faz apenas dar uma voz à vontade do olimpiano, aos seus decretos, a fim de que, no umbigo do mundo, a palavra do Rei e do Pai ressoe aos ouvidos de quem a souber escutar.” (VERNANT, 2006, p. 36).¹⁴² Enquanto Dioniso é filho de uma mulher mortal, e além disso, criado entre mortais (Atamas e Inó), Apolo, o portador do “arco argênteo” (HOMERO, *Odisséia*, XV, 410), é a pura voz do Olimpo brilhante.¹⁴³ E, ao passo que Nietzsche nos diz que o mito é a “imagem concentrada do mundo” (2007, p. 132), a dualidade Dioniso e Apolo, “transposta para o metafísico” (NIETZSCHE, 2008, p. 59), representa “as forças elementares da vida e da cultura” (SAFRANSKI, 2005, p. 78). Segundo Safranski, é deste modo que aparece no jovem Nietzsche tal questão:

Apolo é o deus da forma, da clareza, do contorno nítido, do sonho luminoso e, sobretudo, da individualidade. As artes plásticas, a arquitetura, o mundo homérico dos deuses, o espírito da epopeia – tudo isso é apolíneo. Mas Dioniso é o deus selvagem da dissolução, da embriaguez, do êxtase, do *orgíaco*. Música e dança são as formas preferidas. O encanto do apolíneo reside em não se esquecer em nenhum momento a artificialidade, preserva-se a consciência do distanciamento. Mas nas artes dionisíacas a fronteira se dilui. Quem é arrebatado pela música, dança e outros feitiços da arte perde o

¹⁴⁰ Para uma visão geral sobre o mito de nascimento de Dioniso conferir em *Dionysus: Myth and cult* o capítulo *The son of Zeus and Semele* (OTTO, 1995, p. 65-75) e conferir em *Dicionário de mitologia grega e romana* o vocábulo “Diôniso” (KURY, 2009, eBook não paginado).

¹⁴¹ Sobre o mito de Apolo conferir no *Dicionário de mitologia grega e romana* o vocábulo “Apolo” (KURY, 2009, eBook não paginado)

¹⁴² “Fiel intérprete da vontade de Zeus, Apolo é χρηστήριος (Khrestérios), um ‘deus oracular’, mas cujas respostas aos consulentes eram, por vezes, ambíguas, donde o epíteto de Λοξίας (Loksías), Lóxias, ‘oblíquo, equívoco’.” (BRANDÃO, vol. II, 1987, p. 86)

¹⁴³ “Seria importante não nos esquecermos do que representam arco e flecha num plano simbólico: na flecha se viaja e o arco configura o domínio da distância, o desapego da ‘viscosidade’ do concreto e do imediato, comunicado pelo transe, que distancia e libera.” (BRANDÃO, vol. II, 1987, p. 94)

distanciamento. Na vertigem perde-se a consciência da embriaguez. O exaltado dionisíaco não se vê de fora, mas o apolineamento entusiasmado permanece reflexivo. Saboreia seu entusiasmo sem entregar-se a ele inteiramente. O apolíneo dirige-se ao indivíduo, o dionisíaco ultrapassa os limites. (SAFRANSKI, 2005, p. 57)

Os dois deuses, que em seus domínios igualmente compreendem arte e oráculo, representam para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, cada um, um impulso (*Trieb*): Apolo, o deus resplandecente, representa o *principium individuationis* e Dionísio, um deus obscuro, a ὕbris. Dualidade que “espelha a polaridade entre vontade e representação de Schopenhauer” (ARAÚJO, 2016b, aula 11, p. 1). Com o conceito de *principium individuationis*, o filósofo do martelo diz: o processo de individuação através do qual o indivíduo se faz indivíduo em oposição ao ente na totalidade. Ele fornece a “libertação através da aparência” por meio de uma “visão redentora” (NIETZSCHE, 2007, p. 37). Apolo representa “o perfeito ser-para-si” (NIETZSCHE, 2014, p. 403) que, como a luz solar, tudo ilumina, tudo torna inteligível, seguro e comedido. Segundo Nietzsche, o gênero apolíneo é uma das primeiras respostas do homem ao fenômeno da vida: a afirmação da individualidade transfigura a constante ameaça da falta de sentido do mundo e a ausência de justificativa para a dor e o sofrimento em forças trágicas para o viver. É neste sentido que Apolo é citado como o deus da aparência, do sonho e do belo: para suportar a existência, o homem “teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” onde “[...] os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (NIETZSCHE, 2007, p. 33-34). A força apolínea, de onde floresce a cultura de todo ocidente aos olhos de Nietzsche, inverte a sabedoria de Sileno, o companheiro de Dioniso¹⁴⁴: com a consolidação da individuação, o próprio dos helenos é que “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia.” (NIETZSCHE, 2007, p. 34). É decorrente disso que as inscrições do templo de Apolo em Delfos demarcam: γνῶθι σεαυτόν e μηδεν αγαν. A saber, o

¹⁴⁴ “O sentimento de vida fundamental era trágico e pessimista” (SAFRANSKI, 2005, p. 71). É por isso que Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, narra a anedota da sabedoria silênica: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (NIETZSCHE, 2007, p. 33-34)

autoconhecimento como imperativo da individuação e a fuga do desmedido enquanto conduta.¹⁴⁵

Em oposição ao princípio apolíneo, o impulso dionisíaco representa a ὕbris, isto é, o descomedimento. Dioniso é o próprio frêmito da embriaguez que expressa “um ímpeto à unidade [*Einheit*]” (NIETZSCHE, 2014, p. 403), noutros termos, ele é a dissolução da individualidade e a liberação do homem para o “misterioso uno-primordial [*Ur-einen*]” (NIETZSCHE, 2007, p. 28). E, deste modo, uma vez que o princípio dionisíaco anula as fronteiras do que é inteligível e seguro, isto é, apolíneo, Dioniso é a imagem que concentra em si o elemento incognoscível da existência. Ele é, nomeia Safranski (2005, p. 149) a “palavra mágica” de Nietzsche que ressoa como a negação de toda nomeação lógico-nominalista do mundo. O deus obscuro reflete o inominável, o trágico, aquilo que, experimentado com terror, jamais pode ser concebido por meio de uma representação:

O dionisíaco, é a visão de Nietzsche, é o próprio inaudito processo da vida, e culturas não são senão tentativas frágeis e sempre ameaçadas de criar dentro delas uma zona de “vivibilidade” (*Lebbarkeit*). Culturas sublimam as energias dionisíacas; as instituições culturais, rituais, significados, são representações, símbolos, que se alimentam da verdadeira substância vital, mas mesmo assim a mantêm à distância. O dionisíaco jaz diante da civilização e debaixo dela, é a dimensão a um tempo sedutora e ameaçadora do Inaudito. Sedutor no dionisíaco é uma tríplice dissolução de limites, uma tríplice separação do *principium individuationis* [...]. O ser humano abre suas fronteiras em direção à Natureza, sente-se um com ela. Abre suas fronteiras para o seu semelhante no *orgiasmo*, no amor e na ebriedade da massa. E o terceiro limite é derrubado dentro do indivíduo. A consciência abre-se para sua inconsciência. (SAFRANSKI, 2005, p. 57-58)

Dioniso é o próprio ente enquanto tal e na totalidade. A imagem mítica do uno-primordial que suporta todas as contradições e ao fundo a mais fundamental delas: que o ente é incessante criação e destruição e que por isso reúne em si mesmo toda dor e sofrimento da existência. É por isso que Nietzsche escolhe Dioniso como símbolo trágico do seu pensamento, pois, somente o mito tem força o suficiente para adentrar no mistério humano e expressar por meio de uma visão e enigma o inaudito, disto o filósofo sabia bem, não por acaso escreveu seu

¹⁴⁵ “[...] a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros. Devido ao seu amor titânico pelos seres humanos, Prometeu teve que ser dilacerado pelos abutres; por causa de sua desmesurada sabedoria, que solucionou o enigma da Esfinge, Édipo teve de precipitar-se em um enredante turbilhão de crimes: era assim que o deus délfico interpretava o passado grego.” (NIETZSCHE, 2007, p. 38)

Zaratustra nestes moldes. Assim, o Dioniso da antiga religião grega afigura bem o que Nietzsche compreende pelo “caráter global da vida” (NIETZSCHE, 2014, p. 403):

[...] Até no mundo dos deuses olímpianos ao qual foi admitido, Dioniso encarna, segundo a bela frase de Louis Gernet, a figura do Outro. Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dioniso questiona essa ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. Único deus grego dotado de um poder de *maya*, de magia, ele está além de todas as formas, escapa a todas as definições, reveste todos os aspectos sem se deixar encerrar em nenhum. À maneira de um ilusionista, joga com as aparências, embaralha as fronteiras entre o fantástico e o real. Ubiquitário, nunca está ali onde está, sempre presente ao mesmo tempo aqui, alhures e em lugar algum. Assim que ele aparece, as categorias distintas, as oposições nítidas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se e passam de umas para as outras: o masculino e o feminino, aos quais ele se aparenta simultaneamente; o céu e a terra, que ele une inserindo, quando surge, o sobrenatural em plena natureza, bem no meio dos homens; nele e por ele, o jovem e o velho, o selvagem e o civilizado, o distante e o próximo, o além e este mundo se encontram. E mais: ele elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais. (VERNANT, 2006, p. 77-78)

No entanto, como do mesmo modo “um vaso pintado por volta de 400 a.C. apresenta Apolo e Dioniso em Delfos estendendo as mãos um para o outro” (OTTO, 1995, p. 203, tradução nossa), Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, reconhece que os princípios apolíneo e dionisíaco são forças complementares das quais brotam o teatro ático: a tragédia grega acontece como “o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneas.” (NIETZSCHE, 2007, p. 57).¹⁴⁶ Todavia, uma tal harmonia apolíneo-dionisíaca, que caracteriza o que havia de forte no povo grego, acusa Nietzsche, se precipita nos abismos das ilusões socráticas que engendram a metafísica de Platão: “Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre esse elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia.” (JAEGER, 2013, p. 495).¹⁴⁷ O originariamente trágico

¹⁴⁶ “Nesse contexto, Nietzsche formula, na última parte de seu ‘O Nascimento da Tragédia’, uma espécie de lei básica ontológica para a relação do dionisíaco e do apolíneo. Daquele fundamento de toda a existência, do subterrâneo dionisíaco do mundo, deve entrar na consciência do indivíduo humano apenas tanto quanto pode ser superado por aquela força apolínea esclarecedora. [...] Dessa lei ontológica básica, Nietzsche extrai seu conceito da força e da posição. Fortes e de alta posição são aqueles seres humanos e aquela cultura que podem aceitar grande dose de força elementar dionisíaca sem se quebrar com isso. Essa fortaleza significa, ao mesmo tempo, que a força apolínea de transfiguração tem de ser igualmente grande. Culturas e indivíduos fortes extraem beleza do terrível.” (SAFRANSKI, 2005, p. 71)

¹⁴⁷ Com a equação “razão = virtude = felicidade” Sócrates teria quebrado a harmonia apolínea-dionisíaca. “Fazer da razão o tirano dos instintos, como preconizava o domesticador Sócrates, significava neutralizar a resistência interior, eliminar a possibilidade mesma da disputa, pôr fim à vontade de potência, à superação de si. ‘Civilizar’, enquanto estratégia exclusivamente apolínea, é impedir uma verdadeira criação. Ao contrário, a cultura, enquanto disciplina dos instintos, que os mantém na perpétua disputa e superação de si, é a fórmula da criação. Era isso o

da vida, a figura de Dioniso, que suporta e afirma em si mesmo “a grande participação panteísta em alegria e sofrimento”, “as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida”, a “necessidade do criar e do aniquilar” (NIETZSCHE, 2014, p. 403), se encobre para os gregos de tempos ulteriores. O desdobramento unilateral do elemento racional, o triunfo da ideia sobre a vida, faz com que a cultura helênica se refugie em paralisantes “idealismo, moralismo e espiritualismo” (JAEGER, 2013, p. 496), solo fértil para a doutrina cristã, que mais tarde Nietzsche intitula “platonismo para o ‘povo’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 8). Entretanto, uma tal perspectiva, em toda sua abrangência, se dá conta de que “a verdadeira oposição não é tanto a oposição dialética entre Dioniso e Apolo, mas aquela, mais profunda, entre Dioniso e Sócrates. [...] Sócrates é o primeiro gênio da *décadence*.” (DELEUZE, 1983, p. 15, tradução nossa).

Com a maturação do seu pensamento, Nietzsche julga ter acertado o reconhecimento do pensamento socrático-platônico enquanto *décadence*, “o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 60), tomando-o assim como o seu principal adversário. Porém, ao mesmo passo, Nietzsche julga a obra *O nascimento da tragédia* um desacerto cometido pelo “ímpeto e tempestade [*Sturm und drang*]” (2007, p. 13) da juventude. A partir deste período as figuras de Apolo e Dioniso desaparecem da sua filosofia.¹⁴⁸ Com o passar dos anos, na incessante confrontação com o pensamento socrático-cristão – propriamente a metafísica, que na duplicação do mundo “falsifica, desvaloriza, nega a efetividade [*Wirklichkeit*]” (NIETZSCHE, 2014, p. 358) – Nietzsche assume, como imagem do seu novo pensar, a figura do *espírito livre* (*freie Geist*), “o inimigo dos grilhões, o não adorador, o que

‘querer helênico’: a multiplicidade anárquica dos instintos era sempre disciplinada, Dioniso era inseparável de Apolo.” (MOURA, 2019, p. 234-235). Cf. “O problema de Sócrates” em *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2017, p. 14-19).

¹⁴⁸ Nietzsche, em *Tentativa de autocrítica* (1886), afirma sobre *O nascimento da tragédia*: “[...] hoje ele é para mim um livro impossível – acho-o mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no *tempo* [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido [...]” (2007, p. 13). E, em *Ecce homo*: “tem cheiro indecorosamente hegeliano, é impregnado em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer.” (2008, p. 59). Outro elemento, aqui interessante, é a menção de Nietzsche ao germe do Romantismo alemão: o *Sturm und Drang* enquanto o entusiasmo juvenil que o arrastou a um erro de juízo sobre a música alemã e o despontar de uma potencialidade dionisíaca na cultura germânica. No aforismo 370 de *A Gaia Ciência* (1882) lê-se: “[...] existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida* [*Ueberfülle des Lebens*], que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento da vida* [*Verarmung des Lebens*], que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então mal compreendidos por mim – aliás, não em prejuízo deles [...]” (2012a, p. 245-246). São pelos problemas e associações da juventude, provenientes de *O nascimento da tragédia*, que Apolo e Dioniso se retiram dos temas da filosofia nietzschiana por alguns anos: “[...] a tematização do dionisíaco desaparece da filosofia de Nietzsche; desaparecimento que está conexo com a ruptura de Nietzsche com Wagner (Wagner não serve pois não se afastou totalmente dos valores cristãos), e com a refutação de Schopenhauer e da ‘metafísica do artista’ utilizadas nas primeiras obras.” (ARAÚJO, 2016b, aula 11, p. 3)

habita as florestas” (NIETZSCHE, 2018, p. 98). Mas quem é este espírito livre, “com alegre e confiante fatalismo no meio do universo” (NIETZSCHE, 2017, p. 83), que aparece em diversos escritos e na boca do próprio Zarathustra, senão o deus Dioniso em uma de suas máscaras? “Dionísio é o deus das máscaras”, escreve Walter Otto (1995, p. 88, tradução nossa).¹⁴⁹ Na imagem do espírito livre, aquele que encontra “alegria na mudança e na transitoriedade” (NIETZSCHE, 2014, p. 135), subjaz Dioniso, ele é a ideia do ente enquanto tal e na totalidade, o eterno devir que quer sempre a si mesmo e, que por isso, é eterna destruição e geração.¹⁵⁰ Além disso, à medida que as concepções de vontade de poder e eterno retorno do mesmo despontam para o pensamento de Nietzsche, Dioniso retorna triunfante para o centro de sua filosofia. A oposição do deus obscuro, que já não é mais Apolo, agora encontra o seu contrário na metafísica sedimentada enquanto cristianismo.¹⁵¹ É por isso que no último trecho de *Ecce homo*, intitulado *Por que sou um destino?*, Nietzsche nos coloca diante da imagem: “*Dionísio contra o Crucificado [Gekreuzigten]...*” (2007, p. 109). Porém, uma tal visão já se antecipa no § 370 de *A gaia ciência* (1882) onde lê-se:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece

¹⁴⁹ Acreditava-se na presença de Dioniso em forma de máscara durante as cerimônias de preparação do vinho que eram realizadas exclusivamente por mulheres. Uma grande máscara do deus era pendurada em uma coluna de madeira a qual ofereciam o primeiro gole da bebida recém preparada. Um longo robe revestia o ídolo fálico abaixo da máscara, muitas das vezes ornado com galhos e uma coroa de heras. Esta era a “Árvore-de-Dioniso” mencionada por Plutarco como objeto de adoração por toda a Grécia antiga. O próprio deus Dioniso recebia dos helenos os epítetos Ἐνδενδρος e Δενδρίτης, respectivamente “aquele nas árvores” e “aquele das árvores”. Além disso, a máscara expressa uma realidade dupla: é o símbolo do que está e ao mesmo tempo não está ali manifesto. É a própria teofania paradoxal de Dioniso. Cf. OTTO, 1995, p. 86-91.

¹⁵⁰ Dioniso é também o deus da metamorfose (μεταμόρφωσις). Segundo Walter Otto (1995, p. 110-111) nos mitos de Dioniso, o deus pode se transformar em dois grupos de animais: aqueles que simbolizam a fertilidade (o touro, o bode, o asno) e aqueles que representam o poder de aniquilamento (o leão, a pantera, o lince). Ora, que imagem é esta senão aquele que reúne o mundo como perpétua criação (permanência) e destruição (devir)?

¹⁵¹ “Tanto em Dioniso quanto em Cristo, o martírio é o mesmo, a paixão é a mesma. É o mesmo fenômeno, mas dois sentidos opostos. De um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; de outro lado, o sofrimento que coloca a vida sob acusação, que presta testemunho contra ela, que faz da vida qualquer coisa que precise ser justificada. Que há sofrimento na vida, isso significa para o cristianismo, primeiramente, que a vida não é justa, que ela mesmo é essencialmente injusta, que ela paga através do sofrimento uma injustiça essencial: ela é culpada uma vez que sofre. Então, isto significa que ela deve ser justificada, quer dizer, redimida de sua injustiça ou salva, salva por este mesmo sofrimento que a acusava ainda há pouco: Estes dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche intitula ‘a má consciência’ ou a interiorização da dor. Eles definem o niilismo propriamente cristão, quer dizer, o modo como o cristianismo nega a vida: de um lado, a máquina de fabricar a culpabilidade, a horrível equação dor-castigo; de outro lado, a usina imunda. Mesmo quando o cristianismo canta o amor e a vida, quanta imprecação nesse canto, quanto ódio nesse amor! Ele ama a vida, como a ave de rapina o cordeiro: tenra, mutilada, agonizante. [...] O amor saiu deste ódio, desenvolvendo-se como sua coroa, uma coroa triunfante que se amplia sob os calorosos raios de um sol de pureza, mas que, neste novo domínio sob o reino da luz e do sublime, busca sempre outra vez os mesmos objetivos que o ódio: a vitória, a conquista, a sedução. A alegria cristã é a alegria de ‘resolver’ a dor: a dor é interiorizada, oferecida à Deus por este meio, levada à Deus deste modo. ‘Este paradoxo de um Deus posto na cruz, este mistério de uma inimaginável e última crueldade’, eis a mania propriamente cristã, uma mania já totalmente dialética.” (DELEUZE, 1983, p. 16-17, tradução nossa)

como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo o deserto em pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas. [...] uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista –, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, do futuro, de *vir a ser*. (NIETZSCHE, 2012a, p. 246)

Dioniso retorna como o faz Zagreu despedaçado no mito grego.¹⁵² Ele é a alegoria da vontade de poder, que em sua constante superação, quer mais uma vez e por incontáveis vezes a si mesma no eterno retorno do mesmo. E, se antes a figura de Dioniso era transposta para um âmbito puramente metafísico, e recebia a alcunha de “princípio”, agora Dioniso aparece como “uma forma divina de filosofar” (NIETZSCHE, eKGBW, NF-1885, 32[182], tradução nossa). Dioniso expressa o trágico: “o dizer Sim [*Jasagen*] à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos.” (NIETZSCHE, 2017, p. 90). A filosofia dionisíaca é afirmativa: ela afirma o mundo concreto e além dele nada. Mas aqui, se faz necessário observar, o pensamento adepto da filosofia de Dioniso afirma fundamentalmente este nada, isto é, faz ver o niilismo, hóspede incômodo, experimentado com terror e sem hesitação. É neste sentido que Dioniso se contrapõe ao Crucificado: o deus das máscaras é “o símbolo da vida eterna – mas neste mundo, não no outro” (SOUZA, P. C. em NIETZSCHE, 2008, p. 128), afirma Nietzsche: “Cortado em pedaços, Dioniso é uma promessa de vida: ele nascerá de novo e sempre e da destruição retornará para a casa [*heimkommen*]” (NIETZSCHE, eKGBW, NF-1888, 14[89], tradução nossa). Já o cristianismo, declara Nietzsche (2014, p. 358), é um austero dizer não à vida, isto é, a doutrina do crucificado é a negação de tudo o que é terreno, efêmero e forte – elaborando causas imaginárias (Deus, alma, eu, espírito, vontade livre e não livre), efeitos imaginários (pecado e castigo, clemência e redenção), uma ciência imaginária da natureza (antropocentrismo, *animal rationale*), uma psicologia moral-religiosa imaginária

¹⁵² Zagreu (*Zagreús*), o grande caçador, é na narrativa mitológica grega “o ‘dilacerador de homens’ (*ἀνθρωπορραϊστής*) que é ele mesmo dilacerado” (OTTO, 1995, p. 105, tradução nossa). Segundo o mito, Zagreu é filho de Zeus e Perséfone, que a mando de Hera, é despedaçado e devorado pelos Titãs. A narrativa é divergente, mas de modo geral, conta-se que do coração de Zagreu, a única parte remanescente do caçador, nasce Dioniso: ou porque Zeus, antes de gerar Dioniso com Sêmele, fez com que a mesma engolisse o coração de Zagreu, ou porque o próprio pai dos deuses engoliu ele mesmo o coração do caçador despedaçado. Uma terceira versão ainda conta que foi Deméter, deusa da terra e irmã de Zeus, quem reuniu os pedaços de Zagreu e o devolveu à vida na forma de Dioniso. No mito grego a figura do dilacerador de homens é chamada de Dioniso-Zagreu. Para uma visão geral sobre o mito conferir em *Dicionário de mitologia grega e romana* o vocábulo “Zagreu” (KURY, 2009, eBook não paginado). Além disso, são igualmente esclarecedores os comentários de Walter Otto (1995): sobre o mito de Zagreu, p. 131 e 191-192; sobre Zagreu associado a Dioniso p. 196.

(arrependimento, remorso da consciência, culpa, tentação), uma teleologia imaginária (Reino de Deus, vida eterna, juízo final) – o cristianismo é a própria metafísica, no sentido mais raso de “além-do-físico”, transformada e sedimentada como visão-de-mundo (*Weltanschauung*). Como consta em um dos seus aforismos publicado postumamente, a filosofia, como era vivida e entendida por Nietzsche, é esta “procura voluntária pela face maldita e vil da existência” que canta “um dizer Sim dionisíaco ao mundo tal como ele é, sem desconto, exceção e seleção” (eKGWB, NF-1888, 16[32], tradução nossa). Trata-se de viver o mundo, no mundo e para o mundo, sem qualquer causa ou meta além dele. É neste sentido, que no fragmento supracitado, também se lê: “o estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: dionisiacamente estar diante da existência – minha fórmula para isto é *amor fati*”.

O *amor fati* é o amor ao fado, isto é, ao próprio destino, a “[...] vontade que *quer* aquilo que é *preciso* querer” (MOURA, 2019, p. 284): o fato de que “tudo passa, por isso tudo merece passar!” (NIETZSCHE, 2018, p. 135). Assim, o *amor fati* é a afirmação do mundo em sua inteireza trágica, mesmo naquilo que certamente é o mais aterrador: a dor, o sofrimento, a transitoriedade da existência e a falta de um sentido inerente à vida. Em *A gaia ciência*, § 276, lê-se:

[...] Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2012a, p. 166)

E em *Ecce homo*:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (NIETZSCHE, 2008, p. 49)

O *amor fati*, enquanto fórmula da filosofia dionisíaca, comporta um duplo aspecto: ele é a afirmação da vida, isto é, do ente enquanto tal e na totalidade e um simultâneo esvaziamento das categorias metafísicas, compreendidas por Nietzsche como categorias transcendentais à realidade. No entanto, o que expressa uma tal filosofia senão a “metafísica da ausência” apontada por Heidegger, aquela que representa o acabamento da metafísica à medida que

suprime o ser e reduz o ente a um nada de presença? É por isso que no final de *Nietzsche I* (1936-1939) nos deparamos com a seguinte passagem acerca do *amor fati*:

Amor – o amor precisa ser entendido como *vontade*, como a vontade que quer que o amado seja, em sua essência, o que ele é. A vontade mais elevada, mais ampla e mais decisiva desse tipo é a vontade como transfiguração, a vontade que erige e expõe o querido em sua essência para o interior das possibilidades mais elevadas de seu ser. / *Fatum* – a necessidade precisa ser compreendida da seguinte forma: não como uma fatalidade contingente que se desenrola cegamente em um lugar qualquer e se acha abandonada a si mesma, mas como aquela viragem da penúria que se descortina no instante capturado como a eternidade da plenitude do devir do ente na totalidade: *circulus vitiosus deus*. / *Amor fati* é a vontade transfiguradora da pertinência ao que há de mais ôntico no ente. O *fatum* é brutal, confuso e devastador para aquele que se acha simplesmente aí e se deixa atacar por ele. Contudo, o *fatum* é sublime e o maior prazer para aquele que sabe e compreende que ele mesmo pertence ao *fatum* como criador, isto é, sempre como alguém decidido. Esse saber não é outra coisa senão o saber que ressoa necessariamente em todo amor. (HEIDEGGER, 2014a, p. 331-332)

Heidegger compreende a fórmula do *amor fati* como a imagem do esgotamento das possibilidades essenciais da metafísica, a posição onde a sua essência mesma se encontra invertida: o *amor* é a vontade de poder, o fato derradeiro, o contínuo criar e aniquilar do mundo que quer apenas a si mesmo em sua incessante potenciação. Trata-se da vida que não precisa recorrer a nada além de si mesma para garantir o seu próprio. O *fatum*, por sua vez, é o *circulus vitiosus deus*, – sentença escrita pelo próprio Nietzsche no § 56 de *Além do bem e do mal* (1992, p. 59) para se referir à postura afirmativa sobre o mundo: tudo suportar e tudo querer eternamente tal como se deu desde o início – desdobra Heidegger (2014a, p. 223): o *circulus* é a imagem do anel, isto é, do eterno retorno do mesmo; o *vitiosus*, do latim *vitium*, designa o que é defeituoso, vicioso e, portanto, destrutivo. O *circulus vitiosus* é o eterno retorno do mesmo que traz consigo essa destruição e recomposição intrínsecas. Mas o que aí quer dizer *deus*? Em sentido nietzschiano *deus* é “apenas” uma ideia, isto é, uma experiência do pensamento como o é o próprio eterno retorno do mesmo. Mas que isso significa? Em um dos fragmentos póstumos de Nietzsche encontramos a resposta:

Há somente um mundo, e este é falso, cruel, contraditório, enganoso, sem sentido... um tal mundo é o mundo verdadeiro. *Precisamos da mentira* para triunfar sobre essa realidade, essa “verdade”, isto é, para viver... se a mentira é necessária para viver, até isso faz parte desse caráter terrível e problemático da existência. A metafísica, a moral, a religião, a ciência – são tomadas em consideração nesse livro apenas como diferentes formas da mentira: com o seu auxílio, *acredita-se* na vida. [...] Vê-se que nesse livro o pessimismo, digamos mais claramente: o niilismo, é tomado como “a verdade”. Mas a

verdade não é tomada como critério mais alto de valor, e menos ainda como potência mais alta. A vontade de aparência, de ilusão, de engano, de vir-a-ser e mudar (de engano objetivado), é tomada aqui como mais profunda, mais originária, mais “metafísica” do que a vontade de verdade, de efetividade, de aparência: mesmo esta última é meramente uma forma da vontade de ilusão. (eKGWB, NF-1887, 11[415] em NIETZSCHE, 2014, p. 44-45)

Para Nietzsche, “[...] a mentira é geralmente mais útil à vida que a verdade.” (ARAÚJO, 2016b, aula 11, p. 6). Não aquela mentira que se fixa como verdade eterna e derradeira, mas aquela mentira que contém em si mesma a abertura para a própria superação, isto é, a ilusão que em meio ao incessante criar e aniquilar da existência serve como trampolim para o próximo estágio de conservação. É neste sentido que o *circulus vitiosus* é experiência de pensamento afirmativa, quer dizer, uma mentira onde acredita-se na vida, não só porque transmuta o “assim foi” em “assim eu quis, assim eu quero e assim quererei”, mas porque é o pensar onde o homem, abraçando a transitoriedade e falta de sentido, as coisas mais vis e ominosas do mundo, “não mente para si mesmo sobre suas mentiras” (ARAÚJO, 2016b, aula 11, p. 9). Mas que *deus*, na imagem do *circulus vitiosus deus*, melhor comunica que a mentira é necessária à vida? Certamente não se trata do deus cristão pregado na cruz, mas sim de Dioniso, o deus das ilusões¹⁵³, aquele que foi despedaçado, mas que eternamente diz sim para a vida tal como ela é e por isso eternamente retorna para o mundo. É a figura mítica do deus obscuro, autenticamente grego, que une o *querer* e o *dever*, isto é, a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo.

3.2. DO HOMEM AO SUPER-HOMEM: A DOMINAÇÃO DA TERRA E A SUPERAÇÃO DO NIILISMO

Zaratustra é essencialmente alguém que fala. “Ele é um falador [*Sprecher*]” (HEIDEGGER, 2001, p. 87). Ora, mas para quem ou para onde se dirigem suas palavras? No prólogo de *Ecce homo*, ao mencionar o seu *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche mesmo declara:

Entre minhas obras ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo* dele –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. Aí não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles

¹⁵³ Dioniso é o deus das máscaras, dos disfarces, da loucura e vinho, a divindade que “constantemente transmuta a existência ordenada em caos” (OTTO, 1995, p. 143, tradução nossa), o patrono do teatro onde “a ilusão ganha corpo e se anima, e o fictício se mostra como se fosse realidade” (VERNANT, 2006, p. 80).

híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* [*hören*] corretamente o som que sai dessa boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria. “As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade, pensamentos que vêm com pés de pomba dirigem o mundo –” [...] Aí não fala um fanático, aí não se “prega”, aí não se exige *fé*: é de uma infinita plenitude de luz e profundidade de felicidade que vem gota por gota, palavra por palavra – uma delicada lentidão é a cadência dessas falas. Tais coisas alcançam apenas os mais seletos; ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra... (NIETZSCHE, 2008, p. 16-17)

O filósofo do martelo nos alerta: as palavras de Zaratustra alcançam apenas os mais seletos. Neste ponto, podemos nos perguntar: qual tipo de homem seria o mais distinto para auferir aos ouvidos as parábolas do eremita da montanha? Para tanto, antes, é preciso notar, *Zaratustra*, segundo seu autor, carrega uma característica paradoxal, ele é o livro do “ar das alturas” e, ao mesmo tempo, o “mais profundo”. E, neste ponto, não podemos perder de vista a figura-guia do pensamento nietzschiano: Dioniso, pois uma tal característica é o reflexo da figura mítica do deus grego enquanto “espírito selvagem da antítese e do paradoxo” (OTTO, 1995, p. 136, tradução nossa). Mas se a afirmação dionisíaca da vida, o *amor fati*, para todas as coisas diz sim, até para as mais vis e ominosas e para o pequeno homem, em que sentido podemos afirmar que o som alciónico da boca de Zaratustra é uma mensagem apenas para os mais seletos? Por acaso as palavras do arauto da morte de deus se negariam para certos ouvidos? Ao olharmos com atenção para a obra, certamente que não. Anterior à narrativa, o próprio subtítulo de *Zaratustra* nos revela que a sua sabedoria, embora poucos são dados a compreendê-la, se encontra aberta à incursão de “ousados tenteadores” (NIETZSCHE, 2018, p. 149). De modo provocativo, e igualmente paradoxal como o jogo da altura e da profundidade, no título complementar de *Assim falou Zaratustra* se inscreve: *um livro para todos (Alle) e para ninguém (Keinen)*. Neste dito parece se encontrar um retumbante sim, tanto para os que manifestam astuta atenção na escuta quanto para os que demonstram estreiteza de espírito e visão frente às palavras do andarilho, o porta-voz da vida, do sofrimento e do círculo.

Na preleção *Que significa pensar?* (1951-52), Heidegger, afirma que o *Zaratustra* é o “grito escrito” do pensamento de Nietzsche. Ele surge “numa década em que a publicidade mundial ainda nada sabia sobre guerras mundiais, em que a fé ‘no progresso’ quase se havia tornado a religião dos povos civilizados e das nações” (HEIDEGGER, 2005, p. 150-151). No entanto, Nietzsche, mesmo nessa época, já havia percebido o odor fúnebre das flores que ornavam a morte de deus e o pedestal vazio que aos poucos era ocupado por uma nova divindade, lá colocada pelas mãos de um antropocentrismo humanista: era a Razão quem agora fazia as vezes do deus metafísico. Assim, o homem, *animal rationale*, ainda sob as mesmas

vestes do velho Deus, reivindicava para si a superfície do mundo, embora não conquistasse com isso o seu autêntico domínio. É por isso que Nietzsche faz Zaratustra entoar com a harpa em mãos o dístico: “*O deserto cresce [Die Wüste wächst]: ai daquele que abriga desertos!*” (NIETZSCHE, 2018, p. 289). O deserto assinala aquilo que advém de modo irrefletido no niilismo. É por isso que o grito escrito do filósofo alemão se dirige para todos e para ninguém, comenta Heidegger:

“Para todos” – evidentemente, isto não quer dizer: para qualquer um, enquanto um qualquer. “Para todos” – isto quer, sim, dizer: para cada homem enquanto homem; para cada um, sempre e à medida que este se faz, em sua essência, digno de ser pensado. “...e para ninguém” diz: para nenhuma horda dos curiosos de toda parte adventícios, que se embriagam e se extasiam com passagens isoladas, com frases e ditos deste livro e assim caem em delírios e vertigens cegos, em razão da linguagem meio cantante, meio gritante, ora temperada, ora tempestuosa, quase sempre elevada, às vezes dura e chã – tudo isso, ao invés de pôr-se a caminho do pensamento que aqui procura por sua palavra. (2001, p. 87)

Segundo Heidegger, é inquietante o modo como o subtítulo da obra, desde o seu aparecimento, se fez verdade, porém em sentido inverso: “tornou-se um livro para qualquer um e, até hoje, nenhum homem realmente de pensamento mostrou-se con-crescido com o pensamento fundamental deste livro [...]” (HEIDEGGER, 2001, p. 87). O próprio Nietzsche tinha consciência de que o seu *Zaratustra* seria mal recebido, mal compreendido, solitário em sua sabedoria, pois “o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo* dele” (2008, p. 16), afinal de contas, “não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 2008 p. 51). O porta-voz de Dioniso “não apenas fala diferente, ele *é* também diferente” (NIETZSCHE, 2008, p. 17). É neste sentido que a obra é tida como um livro “com voz de atravessar milênios” (NIETZSCHE, 2008, p. 16), *Zaratustra* é um extemporâneo, nele o pensamento fundamental de Nietzsche se abre: “O que eu conto é a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, que não pode vir de outra maneira: *o advento do niilismo [die Heraufkunft des Nihilismus].*” (NIETZSCHE, NF-1887, 11[411], tradução nossa). É neste mesmo sentido que o pensador de Sils-Maria insinua a figura de Zaratustra sob a imagem de “senhor Eremita e Músico do futuro” (2012a, p. 260) no *Prólogo* (§ 383) de *A gaia ciência*, que, não por acaso, sucede o trecho intitulado *A grande saúde [Die grosse Gesundheit]* (§ 382). É o próprio Nietzsche quem nos diz que “para compreender esse tipo [Zaratustra], é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico” (2008, p. 80). Em *A gaia ciência*, na íntegra, lê-se:

A grande saúde. – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobrir e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos, mas, como disse, mais são do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente são – quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!... Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazeremo-nos com o *homem atual* [*gegenwärtigen Menschen*] ? É muito mau, porém inevitável, que olhemos suas mais dignas metas e esperanças com seriedade a custo mantida, e talvez sequer as olhemos mais... Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente *o direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano [*menschlich-übermenschlichen*], que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade* [*grosse Ernst*], a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece... (NIETZSCHE, 2012a, p. 258-259)

O pressuposto fisiológico de Zaratustra é uma saúde que suporta o advento do niilismo, não qualquer saúde, mas uma robusta e vigorosa saúde, isto é, a saúde do convalescente, que quer a vida em seu devir tal como ela é, mesmo naquilo que é hostil, incerto, débil e aniquilador. A grande saúde, que coloca em curso o avanço do ponteiro da humanidade, é a contraposição da *décadence* paralisante, aquela “[...] morbidez [*Krankhaftigkeit*]: a impotência [*Unkraft*] de resistir contra o perigo de imigrações nocivas” (eKGBW, NF-1888, 14[65], tradução nossa). Mas aqui, é preciso observar mais de perto: a grande saúde não se opõe à doença, “apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito” (NIETZSCHE, 2012a, p. 13), ela se opõe à

morbidez, “saúde e doença não são essencialmente diferentes”, tratam-se, antes, das forças que naturalmente compõem a vida em sua totalidade. A morbidez, ao contrário disso, trata-se de um “[...] erro de tratamento: não se quer combater a fraqueza por meio de um *systeme fortifiant*, mas por uma espécie de justificação e *moralização* [*Moralisirung*]: isto é, por meio de uma *interpretação* [*Auslegung*].” (eKGBW, NF-1888, 14[65], tradução nossa). Diante do niilismo que assola ameaçadoramente a existência, ou os homens criam um “sistema fortificante” para atravessar este deserto, ou criam uma “interpretação”, isto é, uma justificativa *décadent* que encobre o caráter severo e desguarnecido da vida. Segundo Nietzsche, a grande saúde reserva-se, não para o homem atual, este simulacro de ideias platônico-cristãs, mas para os homens de “um futuro ainda não provado”, estes que propriamente já não são mais apenas homens como interpreta a tradição, mas algo novo, superior ao homem. Por isso, Zarathustra, ainda no começo de seu caminho, fala do além do homem ainda porvir: o super-homem (*Übermensch*).¹⁵⁴

No prólogo de *Zarathustra* conta-se que, depois de uma década de reclusão na montanha erma, o eremita, farto de sua sabedoria como a abelha que muito mel acumulou, decide retornar à sua pátria.¹⁵⁵ Descendo sozinho a montanha e alcançando a cidade mais próxima às margens da floresta, Zarathustra encontra um grupo de cidadãos reunido na praça local, todos à espera da apresentação de um equilibrista (*Seiltänzer*) que prometia andar por sobre uma corda. Diante de toda gente ali amontoada, assim falou Zarathustra:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? / Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? / Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. / Fizeste o caminho do verme ao homem, e muito, em vós,

¹⁵⁴ *Übermensch*: damos preferência à tradução do termo na forma sugerida por Paulo César de Souza: “super-homem”. Algumas outras traduções para o português do Brasil adotam “além-do-homem” ou “além-homem” para *Übermensch*. No entanto, a escolha do termo super-homem ganha melhor terreno ao passo que não perde a relação com o adjetivo utilizado “*Übermenschlich*” utilizado por Nietzsche que se traduz por “sobre-humano”.

¹⁵⁵ O prólogo de *Zarathustra* coloca em curso aquilo que foi insinuado no preâmbulo de *A gaia ciência* como “perigosamente inofensivo”: o dito “*incipit parodia*” (2012a, p. 10). O *incipit parodia* se refere ao § 342 de *A Gaia ciência*, intitulado *incipit tragoedia*. Tal passagem é, *ipsis litteris*, o início da história de *Zarathustra*. Isso significa que Zarathustra é também uma paródia. Segundo Héber-Suffrin (2003, p. 40-41) isso se mostra da seguinte forma: “Aos trinta anos, Jesus Cristo desceu às margens do Jordão e começou sua vida pública; no exato oposto, ‘quando tinha trinta anos, Zarathustra deixou sua terra natal, e o lago de sua terra natal, e foi para as montanhas. Lá, durante dez anos, cultivou seu espírito e a solidão.’ Para Platão, o sábio, aquele que contempla o sol – símbolo do Bem, fonte suprema de todos os conhecimentos e de todas as realidades – é aquele que escapou da caverna, onde o comum dos mortais vive na ignorância; no exato oposto, Zarathustra, aquele que ‘pôs-se diante do sol e lhe falou assim’, vive numa ‘caverna’, onde o sol vem iluminá-lo. Assim os adversários são logo claramente designados, e estamos no nível mais alto: Jesus Cristo, Platão. Esse nível mais alto é, ao mesmo tempo, o mais radical: Jerusalém, Atenas, são, em sua raiz, toda a cultura ocidental (sua religião, filosofia, sua arte, sua ciência, sua moral), indissoluvelmente grega e judaico-cristã, cujo desuso Zarathustra constata e cuja substituição preconiza.”

ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. / O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas? / Vede, eu vos ensino o super-homem! / O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! / Eu vos imploro, *permaneça fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. / São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! / Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! / [...] Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. / Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo. (NIETZSCHE, 2018, p. 12-13)

Segundo Heidegger, com o termo “super-homem”, Nietzsche, aponta “[...] o homem que vai além do homem até hoje vigente, tão-só e sobretudo para trazer, e aí ratificar, este homem para a sua essência ainda pendente ou por vir.” (2001, p. 91), não por acaso, ouvimos da boca de Zarathustra: “o homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo [*Abgrunde*]”, e ainda: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* [*Übergang*] e um *declínio* [*Untergang*].” (NIETZSCHE, 2018, p. 14). Que significa aqui “passagem” e “declínio” e em que sentido o super-homem ratifica a essência “ainda pendente” do homem? Responder tais questões requer, antes, saber: Se Nietzsche compreende a superação da metafísica como a sua inversão, como se daria a superação do homem senão igualmente ao molde de uma inversão? O super-homem não é simplesmente um novo tipo de modo-de-ser do homem, mas uma inversão niilista do próprio homem. No *Zarathustra*, o super-homem é o inverso do homem habitual, este que o filósofo de Sils-Maria descreve como o último homem (*letzte Mensch*). Na narrativa, ao perceber que o povo reunido na praça confunde a proclamação do super-homem com uma menção ao equilibrista prestes a se apresentar, Zarathustra, tomado por certo desprezo, fala ao orgulho dos homens ali presentes:

Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo. / Vede! Eu vos mostro *o último homem*. / “Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” – assim pergunta o último homem, e pisca o olho. / A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. / “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho. / Eles deixaram as regiões onde era duro

viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. / Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens! / Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer. / Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse. / Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas. / Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício. / “Outrora o mundo inteiro era doido” – dizem os mais refinados, e piscam o olho. / São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam – de outro modo, estraga-se o estômago. / Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde. / “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho. (NIETZSCHE, 2018, p. 17)

No entanto, ao passo que Zaratustra adverte os ouvintes sobre o último homem, o seu discurso é interrompido pelos gritos da gente ali reunida. Surdos ao significado das palavras de Zaratustra, eles riem e zombam do seu dizer. Clamam os cidadãos: “torna-nos como esse último homem! E nós te apresentamos o super-homem!” (NIETZSCHE, 2018, p. 18). O povo da praça é a imagem proporcional do último homem, eles constituem o “homem-massa e conformista” que “torna tudo menor” (ARAÚJO, 2016b, aula 01, p. 1). Portanto, quando exigem de Zaratustra “Dá-nos esse último homem” (NIETZSCHE, 2018, p. 18), eles mesmos, embora não se reconheçam na fala do andarilho, já são representantes desta estirpe miserável que não quer nada para além de si mesma. Seu riso zombeteiro e ignorância portam a mesma significação da piscadela: são signos da conveniência.¹⁵⁶ O último homem “[...] se revela superficialmente cúmplice de tudo sem compreender verdadeiramente nada” (ARAÚJO, 2016b, aula 01, p. 1). Diante do “maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 207)¹⁵⁷, a figura do último homem retrata aquele que “tudo destruiu e nada criou” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 87). E, deste modo, se o super-homem é a inversão do homem atual, esta inversão implica uma necessária supressão de valores platônico-cristãos que compõe a civilização ocidental enquanto horizonte estratificado. Neste espaço aberto pela destruição, algo novo e superior ao homem deve ser criado. Neste percurso, a morte de deus, isto é, o esvaziamento das categorias metafísicas

¹⁵⁶ O piscar de olhos do último homem, o signo da conveniência, é também tematizado em *A gaia ciência* § 3 – *O nobre e o vulgar*.

¹⁵⁷ “A morte de Deus é, antes de mais nada, esse fato, que Nietzsche constata: na civilização do século XIX, depois do século dos filósofos, que pregavam as ‘Luzes’ contra o obscurantismo, e a tolerância contra o fanatismo, depois da Revolução Francesa, que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficácia industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor, e, pouco a pouco, Deus desapareceu.” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 47-48).

transcendentes à realidade, se mostra como condição necessária para o advento de algo assim, sobre-humano. Todavia, a morte de Deus, embora seja condição necessária para a vinda do super-homem, não é condição suficiente, a prova disso é a figura do último homem que diante do vazio abissal da existência pisca o olho e “inventa” a sua felicidade.

Ora, mas por que a morte de Deus não é condição suficiente para a grande saúde dionisíaca da qual emerge o super-homem? Para tanto, é preciso visualizar o último homem enquanto um modo-de-ser do homem frente ao niilismo. E, como aponta Héber-Suffrin (2003, p. 87-91), compreender tal ponto requer um mergulho na fonte helênico-cristã da civilização ocidental, pois “[...] os últimos homens são aqueles que, deliberadamente, renunciam a todas as virtudes, que, desde a Antiguidade, definem a moral”. A tradição moral do ocidente sempre visualizou três dimensões valorativas: “as faculdades do conhecimento, as faculdades da ação e as faculdades afetivas”. Neste aspecto, o que se chamou por virtude, o comportamento moralmente bom, se deu como “o bom exercício e a boa organização hierárquica dessas três faculdades” onde era devido “conhecer com sabedoria, agir com coragem, dominar pela temperança as afeições vis, e atribuir com justiça seu justo papel a cada faculdade”. Os últimos homens abdicam os valores desta tradição sem criar algo que ocupe o vazio deixado pelos mesmos: os últimos homens renunciam à sabedoria, olham no espelho e veem uma humanidade esclarecida que tudo conhece, “são inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então a sua zombaria não tem fim.” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). No entanto, conformados com as ideias vigentes, com as fórmulas prontas da vida “[...] desconfiar é visto como pecado por eles” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). Já não pensam de modo autêntico, e por isso evitam a verdadeira confrontação. “Brigam, mas logo se reconciliam – de outro modo, estraga-se o estômago” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). Fogem da vida em seu caráter hostil, não se defrontam com a angústia, a dor e o sofrimento, com o caráter sem fundamento da verdade, “um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.” (NIETZSCHE, 2018, p. 17).

Os últimos homens abrem mão da coragem como o fazem com a sabedoria: primeiro, renunciam à luta contra as intempéries da natureza, “eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). Ademais, o trabalho, é aquilo que ocupa o tempo livre, “[...] pois trabalho é distração” (NIETZSCHE, 2018, p. 17), isto é, um modo de desvio óptico das questões essenciais e ontológicas da existência. Igualmente, os últimos homens, ainda renunciam ao valor da temperança e o que é “mediano” torna-se “mediocre” no mau sentido da palavra: a massa humana compartilha um amor ao próximo medíocre onde “cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor”,

um bem estar comum medíocre, no qual os últimos homens “têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). Por fim, declinam da justiça, vivem aos moldes de uma passividade, uma igualdade ordinária, na qual “cada um quer o mesmo, cada um é igual”. Seu lema é: “Nenhum pastor e um só rebanho!” (NIETZSCHE, 2018, p. 17). E, este é o fato narrado por Zaratustra: – é preciso repetir – o último homem é aquele que “tudo destruiu e nada criou” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 87). Para Nietzsche, o último homem é propriamente o lugar e o instante a partir do qual se instala a morte de Deus, isto é, o niilismo. No entanto, o niilismo do último homem é ele mesmo niilista, quer dizer, nadificador, infértil e improdutivo. Ele nada tem de positivo. É neste sentido, que em um fragmento póstumo de Nietzsche, *O niilismo um estado normal*, lê-se: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ – que significa niilismo? que os valores supremos se desvalorizam.” (eKGBW, NF-1887, 9[35], tradução nossa). Esta é a fórmula do niilismo do último homem: a desvalorização dos valores supremos (*Entwertung der obersten Werte*), ou, noutros termos, ausência de meta e fundamento do mundo.¹⁵⁸ Tal modalidade é um niilismo passivo (*passive Nihilism*) que, embora renuncie aos valores da tradição, neles encontra a sua referência valorativa:

Depois do esvaziamento do céu cristão, por conta da queda dos valores que até agora vigoraram e pela morte de Deus, os homens se encontram diante do desolador vazio celeste, sem perceber que se trata exclusivamente do vazio do céu cristão. O céu cristão continua a dar medida àquilo que a ele se opõe. O resultado disso é o niilismo passivo. Trata-se de uma posição extrema, mas invertida, simétrica à hipótese da moral cristã: à fé na vida como obra de Deus, se substitui a resignação diante da inanidade de tudo. Precisamente porque o niilismo passivo se limita a inverter o cristianismo, ele não pode superá-lo. O niilismo passivo é a forma mais devedora da moral cristã. (ARAÚJO, 2016b, aula 06, p. 3)

Segundo a análise de Heidegger:

[...] o processo de desvalorização dos valores supremos até aqui não se mostra como um evento histórico entre muitos outros, mas como o acontecimento fundamental da história ocidental que é suportada e conduzida pela metafísica. Na medida em que a metafísica experimentou por meio do cristianismo uma cunhagem teológica peculiar, a desvalorização dos valores supremos até aqui também precisa ser expressa teologicamente por meio da sentença: “Deus está

¹⁵⁸ “De acordo com a concepção nietzschiana do fenômeno do niilismo, esse fenômeno se confunde, em suma, com um tal sentimento de ausência de valor ou de sentido do mundo. [...] Sem uma meta para além do devir, sem uma substancialidade imanente ao devir e sem um plano ontológico estável para além do devir, o niilismo vem à tona em sua máxima extensão. Para Nietzsche, o niilismo repousa assim sobre a perda de valor e sentido do mundo oriunda do desaparecimento dos fundamentos mesmos da compreensão metafísica de realidade.” (CASANOVA, 2006, p. 137)

morto”. “Deus” visa aqui efetivamente ao suprassensível, que se faz valer como o mundo “verdadeiro”, “transcendente” e eterno em contraposição ao mundo “terreno” daqui enquanto a única meta propriamente dita. Quando a crença eclesial-cristã esmorece e perde o seu domínio mundano, o domínio desse Deus não desaparece imediatamente. Ao contrário, sua figura se disfarça em meio a novas roupagens, sua requisição se calcifica até se tornar irreconhecível. No lugar da autoridade de Deus e da Igreja entra a autoridade da consciência prática [*Gewissen*], o domínio da razão, o Deus do progresso histórico, o instituto social. (2014a, p. 653-654)

Embora o niilismo passivo, por meio da desvalorização dos valores supremos, faça do mundo algo nulo, vazio e sem valor, o ente na totalidade é o que ainda permanece aí carente de alguma verdade enquanto fundamento. É por isso que, na perspectiva nietzschiana, o niilismo passivo não é a única forma de niilismo. Ao lado do niilismo dos últimos homens encontra-se uma outra forma de niilismo, uma forma ainda vindoura associada à posição fundamental do *amor fati*: o niilismo ativo (*activer Nihilism*). Pois, se no niilismo passivo, o mundo aparece ausente de meta e sem fundamento, no niilismo ativo, que é, não uma mera inversão simétrica da metafísica platônico-cristã, mas a sua inversão mais extrema, a meta e o fundamento tornam-se o próprio mundo, isto é, o sensível ao invés do suprassensível. É por isso que Zaratustra fala: “o super-homem *seja* o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 13). O niilismo ativo é o dionisíaco dizer sim para a vida tal como ela é, porém, não se trata simplesmente de conformar-se passivamente com a sua nulidade, com o abismo sem fundamento que jaz sob aquilo que chamamos de verdade, mas sim, ir além: o niilismo ativo somente destrói para instaurar algo novo. O niilista ativo, ao invés de se estagnar na mera desvalorização dos valores supremos, realiza uma transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller werte*). Comenta Heidegger:

O niilismo passivo persiste dizendo: não há nenhuma verdade em si; o que significa, então, para ele: não há absolutamente nenhuma verdade. Em contrapartida, o niilismo ativo coloca-se a caminho da determinação da verdade em sua essência a partir do lugar de onde tudo recebe a sua determinabilidade e determinação. O niilismo ativo reconhece a verdade como uma figura da vontade de poder e como um valor de uma posição hierárquica determinada. (2014a, p. 525)

O niilismo ativo, que reconhece o caráter falso do mundo, e que, no entanto, vai além disso, pois, igualmente reconhece na mentira o elemento necessário para triunfar sobre esta realidade, compreende a verdade enquanto valor temporário. Segundo Nietzsche, toda “verdade” serve à vontade de poder enquanto meio de conservação na incessante potenciação do devir. Mesmo o cristianismo foi na aurora dos seus dias uma resposta da vontade ao primeiro niilismo coincidente com o desmoronamento da cultura helênica: “ela [a moral cristã] era um

meio de conservação [Erhaltungsmittel] – in summa: a moral era o grande *antídoto* [Gegenmittel] para o *niilismo* prático e teórico.” (NIETZSCHE, eKGWB, NF-1886, 5[71], tradução nossa).¹⁵⁹ Este niilismo, que se liberta dos valores da tradição e que “se consuma para a tarefa livre e autêntica de uma nova valoração”, que, portanto, é em si mesmo “consumado e normativo para o futuro” (HEIDEGGER, 2014a, p. 483), Nietzsche também o chama de niilismo clássico (*Klassische Nihilismus*): Expressão a partir da qual o filósofo de Sils-Maria designa o seu próprio pensamento enquanto contramovimento (*Gegenbewegung*) da metafísica ocidental platônico-cristã. O niilismo clássico, sinônimo de uma posição ativa e criadora, propriamente a transvaloração de todos valores, é o acontecimento que coincide com a morte de Deus e a chegada do super-homem – nos fala Zarathustra: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem*” (NIETZSCHE, 2018, p.75). Tal posição é domínio do ente na totalidade enquanto meta e fundamento de si mesmo, e, neste sentido, o próprio homem, enquanto ente, deve igualmente ser sua própria meta e fundamento. Nos diz Heidegger:

Com a transvaloração de todos os valores até aqui, é dirigida ao homem, com isso, a requisição mais irrestrita possível para erigir incondicionadamente a partir de si, por meio de si mesmo e sobre si mesmo os “novos padrões” [»neuen Feldzeichen«] sob os quais a instauração do ente na totalidade precisa ser realizada em direção a uma nova ordem. Na medida em que o “suprassensível”, o “além” e o “céu” são abolidos, a única coisa que resta é a “terra”. Portanto, a nova ordem precisa ser a seguinte: o domínio incondicionado do puro poder sobre o globo terrestre por meio do homem; não por meio de um homem qualquer, nem muito menos por meio da humanidade até aqui que vivia sob os valores tradicionais. [...] Com o niilismo, isto é, com a transvaloração de todos os valores até aqui em meio ao ente enquanto vontade de poder e em face do eterno retorno do mesmo, torna-

¹⁵⁹ “A moral cristã se constituiu em um vigoroso remédio contra o primeiro niilismo (identificável com o esboroamento do mundo grego) e consentiu à humanidade europeia proceder pela estrada principal da civilização. Contudo, a consolidação da civilização – que corresponde ao fortalecimento do homem e abandono da precariedade e incerteza próprias da sua condição precedente – torna ‘excessivamente extrema (*viel zu extrem*)’ [...] a hipótese sobre a qual a moral cristã se ancorava: Deus como *causa prima*, como *ens realissimum*, como *fundamentum inconcussum et absolutum de aeternae veritates*.” (ARAÚJO, 2016b, aula 06, p. 1). Embora o cristianismo tenha se sedimentado para além de um simples meio de conservação, paralisando a vida em seu devir, o caráter temporário da doutrina cristã se evidenciou mais forte. Em um trecho de *O niilismo europeu* (1887), NF-1886, 5[71], lê-se: “Mas entre as forças que a moral fomentou estava a *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*]: esta se volta por fim contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada* – e agora o *conhecimento* [*Einsicht*] dessa longa e encarnada mentira, de que se desespera por libertar-se, atua justamente como estimulante. Ao niilismo. Constatamos agora em nós a existência de necessidades, implantadas pela longa interpretação moral, que aparecem como necessidades do não verdadeiro; por outro lado, dessas mesmas necessidades parece depender o valor, por meio do qual suportamos viver. Deste antagonismo entre *não* [*nicht*] estimar o que conhecemos e *não poder* [*dürfen*] mais estimar, aquilo de que gostaríamos de nos iludir – resulta um processo de dissolução. De fato, não temos mais tanta necessidade de um antídoto contra o *primeiro* niilismo: a vida não é mais tão incerta, casual, absurda, em nossa Europa. Essa enorme *potenciação* do *valor* do homem, do valor do mal etc. hoje não é mais tão necessária, nós suportamos uma *redução* [*Ermäßigung*] significativa desse valor, podemos admitir muito absurdo e acaso: o *poder* [*Macht*] atingido pelo homem permite agora uma *redução* dos meios disciplinadores, dos quais a interpretação moral era o mais forte. “Deus” é uma hipótese demasiado extrema. [»Gott« *ist eine viel zu extreme Hypothese*]” (2013, p. 250)

se necessário um novo estabelecimento da essência do homem. Não obstante, na medida em que “Deus está morto”, aquilo que deve se tornar a medida e o centro para o homem não pode ser senão o próprio homem: o “*tipo*” [*Typus*], a “*figura*” [*Gestalt*] da humanidade que assume a tarefa da transvaloração de todos os valores em vista do poder único da vontade de poder e que está preparada para entrar no domínio incondicionado sobre o globo terrestre. O niilismo clássico, que experimenta enquanto a transvaloração de todos os valores o ente enquanto vontade de poder e que pode admitir o eterno retorno do mesmo como a única meta, precisa criar o próprio homem para “além” [*Über*] de si e criar como medida a figura do “além-do-homem” [*Übermensch*]. (HEIDEGGER, 2014a, p. 486-487)

Segundo Heidegger, na história da metafísica, Nietzsche é quem reconhece o instante histórico a partir do qual o homem se prepara para adentrar em uma total dominação (*Herrschaft*) da terra:

Nietzsche é o primeiro pensador que, considerando a história do mundo tal como esta pela primeira vez nos chega, coloca a pergunta decisiva e a pensa através de toda sua amplitude metafísica. A pergunta é: o homem enquanto homem, em sua constituição de essência até hoje vigente, está preparado para assumir a dominação da terra? Se não, o que então precisa acontecer com o homem atual, de modo que ele se “submeta” à Terra e assim cumpra a palavra de um velho testamento? Não será preciso conduzir o homem atual para além de si mesmo, para poder corresponder a esta missão? Se assim é, então o “super-homem”, pensado corretamente, pode não ser o produto de uma fantasia desenfreada e degenerada, turbilhonando no vazio. (HEIDEGGER, 2001, p. 91-92)

O domínio sobre terra denomina a apropriação do acontecimento histórico do niilismo por parte do homem de modo que o homem habitual, o homem até hoje vigente, seja superado por meio de uma inversão da sua própria essência. Segundo Heidegger, Nietzsche assinala “o perigo de que o homem habitual [*bisherig*] se instale de modo sempre mais pertinaz na mera superfície e área periférica [*Ober- und Vorderfläche*] da sua essência habitual e admita o superficial [*Flache*] dessas superfícies como o único âmbito da sua permanência da Terra.” (HEIDEGGER, 2005, p. 157). Nos resta saber agora o que exatamente significa tal inversão da essência do homem habitual e, sobretudo, se a transvaloração de todos os valores e o super-homem de Nietzsche de fato conduz o homem ao legítimo domínio sobre a terra e à superação do niilismo, o mais inquietante de todos os hóspedes. Para tanto, inicialmente, se faz necessário tocar na pergunta pela essência do homem visando o seu inverso, isto é, o super-homem. Acerca desta correlação, que se desdobra em meio à tradição metafísica, no *Nietzsche II* de Heidegger lê-se:

A verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade sempre é assumida, articulada e preservada a cada vez por uma humanidade. A metafísica não consegue pensar, nem mesmo perguntar por que as coisas são assim; se é que ela consegue ao menos pensar esse fato. O pertencimento da essência humana à defesa do ente não repousa de maneira alguma no fato de, na metafísica moderna, todo ente ser objeto para um sujeito. Essa interpretação do ente a partir da subjetividade é ela mesma metafísica e já se mostra como uma consequência velada da ligação encoberto do próprio ser com a essência do homem. Essa ligação não pode ser pensada a partir da relação-sujeito-objeto, pois essa relação é justamente o desconhecimento necessário e o constante encobrimento dessa ligação e da possibilidade de experimentá-la. Por isso, a proveniência essencial da antropomorfia necessária na consumação [*Vollendung*] da metafísica, assim como a proveniência de suas consequências e do domínio do antropologismo permanecem um enigma para a metafísica, um enigma que ela não pode nem mesmo notar enquanto tal. Como o homem pertence à essência do ser, o ente se encontra, segundo os seus diversos âmbitos e níveis, à disposição do homem para ser investigado e dominado. (2014a, p. 665)

O super-homem anunciado por Zaratustra é o homem que, em meio ao ente, adota um modo-de-ser a partir do ente que enquanto tal é vontade de poder e do ente na totalidade como eterno retorno do mesmo. Segundo Heidegger, o “super” (*Über*) presente no termo “super-homem”, que na língua alemã tem propriamente o sentido de “sobre” e “além”, “contém uma negação [*Verneinung*] e designa o escapar e ir ‘além’ do homem até aqui.” (2014a, p. 665). Assim, “o super-homem (*Übermensch*) é o homem que vai para além do homem até hoje vigente, tão-só e sobretudo para trazer, e aí ratificar, este homem para a sua essência ainda pendente ou por vir.” (HEIDEGGER, 2001, p. 91). Compreende-se por “o homem até aqui vigente” aquele ser-aí atrelado à tradição helênico-cristã, e que, portanto, no interior da metafísica, é experimentado como ζῷον λόγον ἔχον ou, em sua forma latina, *animal rationale*. Na fórmula “animal racional”, “a *animalitas* constitui a dimensão física, sensível, que é transcendida pela *rationalitas* – a qual se liga à μετά τὰ φυσικά, *post physicam*” (ARAÚJO, 2016b, aula 07, p. 1). É neste sentido que a figura de Zaratustra, no capítulo *Dos compassivos* (*Von den Mitleidigen*), fala do homem como “o animal de faces vermelhas [*das Thier, das rothe Backen hat*]” (NIETZSCHE, 2018, p. 83). A vermelhidão no rosto do homem é o signo da sua vergonha. No entanto, esta não retrata um mero estado psicológico, como um constrangimento que chega e depois vai embora; a vergonha do homem é uma condição mais elementar, cuja origem está no pensamento metafísico que cinde a realidade em duas esferas: pois, vivendo aquém do além-mundo ideal, do qual supostamente faz parte a racionalidade, o homem não pode senão sentir vergonha da sua animalidade que se encontra privada daquilo que está além do físico (meta-físico). O homem, deste modo, é o *animal rationale* cuja *rationalitas* o compele a se envergonhar da própria *animalitas*, considerada assim, a sua parte inferior. Neste

seguimento, a *ratio*, a *differentiam specificam* do homem, é o que recebe uma valoração positiva, e mais, passa a ser considerada aquilo que o homem propriamente é, recebendo o nome de alma, espírito, consciência ou Eu (subjetividade), ao passo que sua contraparte, a *animalitas*, sendo o corpo, os instintos, as paixões, passa a ser aquilo que é “olhado de cima” e que deve, portanto, ser dominado.

Segundo Heidegger, o *animal rationale* é a definição do homem como “o físico na ultrapassagem do físico [...] assim, o próprio meta-físico” (2005, p. 158). O animal racional é sinônimo de *animal metaphysicum*. É neste mesmo sentido, que segundo Nietzsche, à medida que o homem permanece representado nestas condições ontológicas, ele é também “o animal não definido [*nicht festgestellte Thier*]” (eKGBW, NF-1885, 2[13], tradução nossa), visto que não se situa por inteiro nem na racionalidade nem na animalidade. É porque, em consonância com o dito nietzschiano, o pensador da Floresta Negra declara que “o *animal rationale* ainda não foi levado à sua plena essência” (HEIDEGGER, 2005, p. 158), e que para tanto, o homem habitual, o último homem do qual fala Zarathustra, deve ser conduzido para além de si mesmo. É por conta disto que o super-homem de Nietzsche precisa negar a essência do homem até hoje vigente, o animal ainda não definido que é como “uma ponte e não um objetivo” (NIETZSCHE, 2018, p. 14). O “não” desta negação, a negação do homem vigente, não pode senão visar à *ratio* do *animal rationale*, a diferença específica que assinala para a metafísica a *essentia* do ente cuja *existentia* é o animalesco. No entanto, é preciso acrescentar, uma tal negação, não é o sinônimo de uma exclusão da razão e do pensamento, mas sim, a anulação da racionalidade enquanto valor positivo e verdadeiro pertencente à esfera do suprassensível. Desta maneira, o que faz a filosofia nietzschiana, autodeclarada platonismo invertido, é a instauração de uma viravolta na hierarquia que contrapõe a *animalitas* e a *rationalitas*. Assim, a negação da razão significa, não o fim da *ratio*, mas o fato de que a racionalidade serve à animalidade, e não o seu contrário. É por isso que no capítulo *Dos desprezadores do corpo* (*Von den Verächtern des Leibes*) nos deparamos com as seguintes palavras na boca de Zarathustra:

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais, e alma [*Seele*] é apenas uma palavra para um algo no corpo. / O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e nenhum pastor. / Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito” [*Geist*], meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. / “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. / [...] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*]. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. / Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. (NIETZSCHE, 2018, p. 33)

Com a *animalitas*, compreende Heidegger, Nietzsche se refere ao corpo corporificante (*leibende*). Isso significa: o corpo como “unidade insigne da conformação de domínio de todos os impulsos, ímpetos e paixões, que querem a própria vida.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 667). O querer da animalidade, como viver e corporificar, nos aponta que é sob o modo da vontade de poder. E, se a vontade de poder é o caráter fundamental de todo ente, – “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (NIETZSCHE, 2018, p. 110) –, logo, o homem, enquanto ente, se encontra determinado em sua essência pela animalidade, e não pela *ratio*. A razão, neste sentido, e assim, as demais faculdades do homem, somente são modalidades da configuração estabelecida pela vontade em sua dinâmica de potenciação. É a racionalidade que serve à animalidade, isto é, à vontade de poder. Desta maneira, declara o pensador de Meßkirch: com Nietzsche “a distinção metafísica essencial ao homem até aqui, a racionalidade, é transposta para o interior da animalidade no sentido da vontade de poder corporificante.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 667). Todavia, se faz necessário observar que a metafísica ocidental não definiu em todas as suas épocas o elemento *rational* do homem sob o mesmo sentido. O λόγος do animal racional foi representado por uma série de noções, somente com a metafísica moderna e o Esclarecimento (*Aufklärung*) que a Razão reivindicou para si o trono da metafísica. É por isso que, conforme Heidegger, “é apenas com a posição hierárquica da razão, uma posição que é desdobrada ao incondicionado como metafísica moderna, que se desvela a origem metafísica da essência do além-do-homem [*Übermensch*].” (2014a, p. 667). Noutros termos: só podemos mensurar o super-homem de Nietzsche e o primado do *corpus*, se antes disso já temos em nosso horizonte meditativo a medida do que significa a sobrevalorização da *ratio* segundo o homem habitual.

O traço basilar da metafísica moderna é que a razão, que “coloca alvos à frente [*herzustellen*], estabelece regras [*aufstellen*], dispõe os meios [*beistellen*] e se ajusta às formas do fazer [*einstellen*]”, é compreendida ao molde de um “re-presentar [*Vor-stellen*]”. Com isso, *animal rationale* igualmente significa: “o homem é o animal que re-presenta [*vor-stellendes Tier*]” (HEIDEGGER, 2005, p. 162). Esse re-presentar da *ratio* moderna, do sujeito decidido, se mostra diferente daquele do começo da metafísica onde “o re-presentar (voeĩv) se mostrava como aquela apreensão que não acolhia o ente por toda parte de maneira passiva, mas que deixava muito mais ativamente aquilo que se presenta [*das Anwesende*] se dar como tal em sua aparência (εἶδος).” (HEIDEGGER, 2014a, p. 668).¹⁶⁰ Com a ascensão da razão na hierarquia

¹⁶⁰ “Para os gregos antigos [...] vale: o ente é o que desabrocha e se abre, o que chega sobre o ser humano presente (*Anwesende*) como a coisa presente, i. é, chega sobre aquele que se abre ao presente na medida em que o percebe.

metafísica, e o conseqüente império da subjetividade, o re-presentar concebido na modernidade, a partir do qual “a verdade transforma-se em certeza” (HEIDEGGER, 2014a, p. 667), assume uma postura completamente ativa:

Essa apreensão torna-se agora in-quirição [*Ver-nehmung*] no sentido judicial do termo (possuindo o direito e emitindo uma sentença). A partir de si e em função de si, o re-presentar interroga tudo aquilo que vem ao encontro com vistas a se e ao modo como ele resiste ao que o re-presentar enquanto um trazer-para-diante-de-si [*Vor-sich-bringen*] exige de asseguramento para a sua própria segurança. O representar não é mais agora apenas a via diretriz para a inquirição do ente enquanto tal, isto é, para a inquirição daquilo que é constantemente presente [*anwesenden Beständigen*]. O representar transforma-se no tribunal que decide sobre a entidade do ente e diz que só deve vigor futuramente como ente aquilo que é colocado no re-presentar por meio dele e diante dele mesmo e que, assim, lhe é assegurado. (HEIDEGGER, 2014a, p. 668)

O trazer-para-diante-de-si re-presentador igualmente se autorrepresenta, no entanto, não como objeto assegurado, mas, de modo prévio, como sujeito assegurado do objeto.¹⁶¹ Neste sentido, este re-presentar é quem dá a lei do ser: “A constância daquilo que se apresenta [*Beständigkeit des Anwesens*], isto é, a entidade [*Seiendheit*], consiste agora na representidade [*Vorgestelltheit*] por meio e para esse re-presentar, isto é, nesse re-presentar mesmo” (HEIDEGGER, 2014a, p. 668). “O re-presentar propõe aquilo que é. Ele estabelece e fixa o que

O ente não se torna ente porque primeiro o ser humano o contempla até no sentido da concepção... Muito antes, é o ser humano que é contemplado pelo ente, pelo que-se-abre sobre a presença nele acumulada. Ser contemplado pelo ente, incluído em sua abertura e ali mantido e assim carregado por ele, manejado em seus contrários e marcado pela sua ambigüidade: essa é a essência do ser humano no grande tempo grego [...]. Para o pensar grego, o mundo é um cenário onde o ser humano está entre semelhantes e entre as coisas, para ali agir e ver e ser tratado e ser visto. O local do ser humano é um lugar de visibilidade no duplo sentido: ele se mostra a si mesmo (e só quando se mostra ele é real, senão está na caverna do privado, é um ‘idiota’), e ele é a essência à qual o restante ente pode-se mostrar. Para o pensar grego a ‘aparência’ (Erscheinung) não é um modo deficiente de ser. Mas ser é aparência e nada mais. Só o que aparece, é. Por isso, para Platão o ser mais alto – como ideia – ainda estava aberto ao ver. O ser humano era compreendido como uma criatura que partilha com o resto do mundo o ver e poder-se-mostrar. Não apenas o ser humano mas o mundo todo quer aparecer; ele não é apenas o passivamente contemplado, o material para nossos olhares e intervenções. No pensar grego o mundo olha para trás. O ser humano expressa com especial pureza o traço cósmico fundamental de que tudo quer aparecer e por isso é ponto da mais alta visibilidade, no sentido ativo e passivo. O ser humano grego por isso também inventou o teatro, palco do mundo. O cosmos todo tinha para ele qualidades de palco. O ser humano é o lugar aberto ao ser.” (SAFRANSKI, 2019, p. 349)

¹⁶¹ “Apenas o sujeito representacional é em última instância propriamente sujeito, uma vez que somente ele pode ter acesso à quididade dos outros entes em geral. Esse acesso cunha-se, por sua vez, por meio de um determinado movimento circular. No momento em que coloca em questão a própria acessibilidade ao ser dos entes em geral, o sujeito representacional passa a ter imediatamente como problema a fundamentação de seu lugar essencial como sujeito da representação. Ele não pode pressupor para si um modo de ser arbitrário qualquer, mas precisa se voltar antes de tudo sobre o modo de ser capaz de propiciar uma superação da distância entre ele mesmo como sujeito da representação e o ser do ente como objeto representado. Dito de outra maneira: ele precisa representar primordialmente a si mesmo para que possa, então, alcançar uma representação verdadeira dos outros entes.” (CASANOVA, 2006, p. 127-128)

pode valer enquanto ente.” (HEIDEGGER, 2005, p. 174). Desta maneira, de modo mais simples, o que Heidegger nos diz é que, com a metafísica moderna, o ser do ente consiste na re-presentação. “No começo da modernidade, a entidade do ente se transforma. A essência desse começo histórico repousa nessa mudança. A subjetividade do *subiectum* (a substancialidade) é agora determinada como o representar que representa”. (HEIDEGGER, 2014a, p. 669).¹⁶² No entanto, o ser do ente enquanto re-presentar, isto é, enquanto subjetividade, nunca é somente “subjetivo” no sentido de uma egoidade singular, e mesmo solipsista, mas sim, no sentido de que diante da re-presentação tudo se transforma em objeto, até mesmo aquilo que não possui o modo-de-ser do objeto (o ser). Na subjetividade tudo é re-presentado a partir do caráter objetivo e é por isso que Heidegger afirma: “a essência do subjetivismo é o objetivismo” e que, igualmente, “toda objetividade é ‘subjetiva’.” (2014a, p. 669). Assim, caso se diga que a entidade é subjetividade ou objetividade, isso significa a mesma coisa: que o que vem de encontro é re-presentado como objeto para um sujeito. Porém, à medida que o re-presentar assegura o que vem de encontro como objeto re-presentado, o re-presentar é quem abarca o re-presentado determinando a entidade do que vem de encontro e se movimenta no re-presentar. Deste modo, o re-presentar é em si (*in sich*), isto é, que ele somente se determina por si mesmo e não se deixa determinar pelo re-presentado, embora se “preencha” por este, visto que possui o primado ontológico da relação sujeito-objeto. Deste modo, o re-presentar enquanto o ser do ente (entidade) é “*subjetividade incondicionada*” (*unbedingten Subjektivität*): “não pode nem deve haver nada que, fora da legislação do representar que aspira a si mesmo, queira condicionar esse representar” (HEIDEGGER, 2014a, p. 670).¹⁶³

¹⁶² Antes disso, todo ente é *subiectum*, ou seja, algo que se encontra aí defronte por si mesmo. É somente por isso que ele reside e se acha na base (ὑποκείμενον, *substans*) de tudo aquilo que surge e perece, isto é, de tudo aquilo que ganha o ser (o apresentar segundo o modo do encontrar-se-defronte) e que dele se despede. Em toda metafísica, a entidade (οὐσία) do ente é subjetividade [*Subjektivität*] em sentido originário. O termo mais corrente, mas que não denomina outra coisa, se chama: ‘substancialidade’ [*Substantialität*]. (HEIDEGGER, 2014a, p. 668-669)

¹⁶³ “[...] parece um absurdo completo a afirmação de uma ligação entre Nietzsche e a subjetividade moderna. A questão é que, para Heidegger, o essencial da subjetividade moderna não está na suposição da subjetividade enquanto uma espécie de suporte ontológico das ações, porém muito mais no movimento de autoasseguramento que a noção de certeza traz consigo. O decisivo para ele é o fato de, como frisamos acima, antes mesmo de querer o que quer que seja, a subjetividade moderna se ver obrigada a querer a si mesma enquanto sede de toda e qualquer determinação do que é e pode ser. Esse fato que, por meio de filósofos como Kant e Hegel, sofreu alterações significativas desde o seu aparecimento com Descartes, mantém-se em si mesmo inalterado para Heidegger de um ponto ao outro da filosofia moderna. Em Kant, na medida em que o próprio projeto crítico se confunde com a necessidade de reduzir o conhecimento em geral ao conhecimento humano finito, aos fenômenos e às condições transcendentais de pensabilidade dos fenômenos; em Hegel, na medida em que o saber absoluto descreve justamente a supressão de toda e qualquer diferença entre ser e subjetividade; e em Nietzsche, na medida em que a vontade de poder, por mais que não possua mais nenhuma relação com a ideia de uma subjetividade egoica privilegiada, já sempre se assegurou de que tudo aquilo que venha a se dar se dará sempre em sintonia com o modo de ser da vida como vontade de poder. Ao reduzir a totalidade às configurações a cada vez efetivamente alcançadas e sempre uma vez mais dissolvidas da vontade de poder, Nietzsche dá para Heidegger o último passo no acirramento da subjetividade moderna, porque ele depura essa subjetividade de todos os elementos desnecessários

No entanto, o caráter incondicionado da subjetividade provém de um traço elementar do ser mesmo, visto que o ser é aquilo que não pode ser determinado por meio do ente, mas, somente por si mesmo. É neste sentido, de uma autolegislação incondicionada, que a *ratio* é considerada o ser do ente na metafísica moderna. Contudo, tal característica, a autolegislação da *ratio*, revela como pano de fundo um caráter volitivo (*appetitus*) no interior da própria representação (*perceptio*), mesmo quando o discurso moderno se refira, na maioria das vezes, à *rationalitas* como “razão pura”.¹⁶⁴ Nesta ótica, afirma Heidegger, na modernidade a “[...] a razão é em si ao mesmo tempo vontade” (2014a, p. 670), contudo, isso somente atesta o poder absoluto do re-presentar, isto é, o fato de que a razão enquanto representação é ela mesmo o ser do ente à medida que aspira a e se decide quanto à entidade do ente. É somente a partir desta meditação, que concebe a razão como o ser do ente, que podemos, agora, compreender completamente a inversão nietzschiana que retira da *rationalitas* o primado metafísico da entidade dos entes e o transfere para a *animalitas*, o corpo corporificante. Um ponto central neste percurso, é compreender que a inversão nietzschiana do primado metafísico da razão é, ela mesma, uma inversão niilista, visto que se insere no âmbito daquele “processo histórico por meio do qual o domínio do ‘suprassensível’ se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido”. (HEIDEGGER, 2014a, p. 482). Comenta Heidegger:

Não é o alijamento pleno do primado metafísico da razão incondicionada, um *primado* que determina o ser, mas a negação niilista de um tal primado, que se mostra como a afirmação do papel incondicionado do corpo como o lugar de comando de toda interpretação do mundo. “Corpo” é o nome para aquela figura da vontade de poder, na qual essa vontade é imediatamente acessível ao homem como o “sujeito” insigne, porque constantemente a postos. (2014a, p. 671)

que obstruíam até então em última instância a concretização de sua essência propriamente dita. No interior da subjetividade da vontade de poder, essa subjetividade não é mais condicionada por nada, não está mais presa ao sujeito egoico humano, mas traga até mesmo esse sujeito para o cerne de seu movimento em torno de si mesma.” (CASANOVA, 2015, p. 218)

¹⁶⁴ “[...] o Eu se transforma em espírito e o espírito em vontade, rearticulando a realidade do real ao processo reflexivo da consciência, de onde emerge a dialética hegeliana, num saber absoluto. De Descartes passaríamos a Hegel, e de Hegel a Nietzsche através do mesmo sujeito pensante, quando este vai do Ego sum ao ego volo, do sou ao quero, do pensamento à vontade. Essa passagem caracteriza a fase culminante do idealismo germânico. Atente-se para a diferença entre a razão pura teórica e a razão pura prática. O que é esta senão a vontade livre e autônoma enquanto determinando os fins do homem como ser racional? Foi na Teoria da Ciência de Fichte, que o Eu penso se desdobrou no eu quero. Schelling, antes de Hegel, identificaria a vontade ao saber. Depois Schopenhauer reduziria a coisa em si kantiana à vontade universal, ao mesmo tempo impulso que move coisas e força que as produz. O mundo se faz como fenômeno e vontade como númeno, que se objetifica em arquétipos, em ideias essenciais. Mas tal passagem estreita levaria à metafísica de Nietzsche, segundo Heidegger.” (NUNES, 2000, p. 25-26)

Com a inversão niilista de Nietzsche, que retira o primado da representação e instaura o primado da vontade enquanto vontade de poder na determinação do ser dos entes, a vontade em si mesma se torna o elemento incondicionado na essência da subjetividade. A vontade é agora a subjetividade incondicionada. Com isso, a vontade, sobretudo a vontade de poder, é pensada como “a pura autolegislação sobre si mesma” (HEIDEGGER, 2014a, p. 672) ao ponto que mesmo a razão representativa aparece como o que está a serviço dessa vontade. Assim, a razão no sentido do representar e como agente da vontade, é apenas o pensamento calculador que instaura valores em função das fases de conservação-elevação da vontade de poder. No entanto, a incondicionalidade da vontade se difere da incondicionalidade do representar: ao passo que esta última, embora incondicionada, confere autonomia à subsistência do objeto diante do sujeito (*subiectum*), a vontade de poder como vontade incondicionada, por sua vez, não pode conferir autonomia à subsistência do objeto, tudo o que é, apenas é a própria vontade de poder, caso contrário, “a vontade interviria apenas *post factum*, isto é, movimentar-se-ia *volens nolens* no contexto de um mundo já determinado nas suas estruturas de fundo.” (ARAÚJO, 2016b, aula 07, p. 3). Todas as coisas são máscaras, a *persona* da vontade de poder. É por isso que Nietzsche, em um de seus aforismos, nos diz: “Sabeis também o que é para mim ‘o mundo’? [...] Esse meu mundo *dionisíaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo [...] *Este mundo é vontade de poder – e nada além disso!*” (eKGBW, NF-1885, 38[12], tradução nossa). Com isso, a vontade de poder, enquanto subjetividade incondicionada, compõe o movimento que Heidegger intitula como o crepúsculo da verdade dos entes, isto é, o acabamento da metafísica que reduz o ente a um nada de presença e suprime qualquer presença do ser. É por isso que, segundo o pensador de Meßkirch (HEIDEGGER, 2014a, p. 672), a subjetividade invertida é também subjetividade consumada, pois compõe o esgotamento das possibilidades essenciais da metafísica. O declínio do primado da razão representativa compreende a essência metafísica do acontecimento apropriador do niilismo, aquele que Nietzsche nomeia a morte de Deus.

Neste quadro, Heidegger afirma que “a *subjetividade consumada* [*vollendete Subjektivität*] da vontade de poder é a origem metafísica da necessidade do ‘além-do-homem’ [*Übermensch*].” (2014a, p. 673). Com isso, se diz: se a essência do homem habitual é o *animal rationale* cujo primado da razão, enquanto representação produtiva, assegura o ser dos entes, com a inversão niilista de Nietzsche, para que a vontade se estabeleça enquanto legítima subjetividade incondicionada, este homem habitual, que é também o animal ainda não definido, precisa ser ultrapassado. Somente aquele que está para além do homem habitual, o super-homem, pode “suportar” em si mesmo, sem se despedaçar com isso, a essência da vontade de

poder enquanto subjetividade consumada. Assim, o termo “super-homem” denomina um ir além da essência humana, mas não um ir além sem rumo, e sim, um avançar em direção ao próprio incondicionado, quer dizer, em direção à terra, em sentido à totalidade do ente enquanto o eterno retorno do mesmo. O super-homem não é uma meta suprassensível, ou mesmo uma promessa, um *Deus ex machina*, que cedo ou tarde entraria em cena para salvar a humanidade de sua condição miserável. É por conta disso que, acerca da passagem “Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 13), presente no prólogo de *Zarathustra*, Heidegger comenta:

Como o princípio da nova instauração de valores, porém, essa vontade se coloca em favor do fato de o ente não ser o além suprassensível, mas a Terra de cá, e, em verdade, enquanto o objeto da luta pelo domínio da Terra, para que o além-do-homem se torne o sentido e a meta desse ente. Meta não significa mais a finalidade “em si” subsistente, mas designa o mesmo que a palavra “valor” [*Wert*]. O valor é a condição de si mesmo que é condicionada pela própria vontade de poder. A suprema condição da subjetividade é aquele sujeito no qual a subjetividade mesma estabelece a sua vontade incondicionada. (HEIDEGGER, 2014a, p. 674-675)

Se o ente é vontade de poder e se a vontade de poder somente se manifesta em sua incondicionalidade como a subjetividade consumada no super-homem, logo, isso é o mesmo que dizer que o super-homem é a *persona* soberana dessa subjetividade incondicionada da vontade de poder. Desta maneira, o ente na totalidade (o mundo) enquanto vontade de poder em sua *essentia* é antropomorfizado, ou, de modo mais simples, subjetivado, visto que sua subjetivação se funda na subjetividade do super-homem. Mas a antropomorfização do ente na totalidade por meio do super-homem se define, antes, pela inversão da daquela realizada pelo homem habitual, que consiste “tanto a explicação moral do mundo a partir da resolução de um criador quanto a explicação técnica copertinente a partir da atividade de um grande artesão (demiurgo)”, ou ainda, na antropomorfização estética, que é “toda imposição de ordem, articulação, beleza, sabedoria ao ‘mundo’.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 244). Na perspectiva nietzschiana, todos os valores do ente são concedidos pelo próprio homem, cuja concessão mesma se escondeu. Com isso, a antropomorfização do super-homem é aquela que revela o homem como criador desses valores e potencial criador de outros valores em meio à transvaloração de todos os valores. Em um trecho dos fragmentos póstumos de Nietzsche, lê-se:

Toda beleza e sublimidade, que emprestamos às coisas reais e imaginárias, eu quero reivindicar de volta como propriedade e produto do homem: enquanto

a sua mais bela apologia. O homem como poeta, como pensador, como Deus, como amor, como poder –: ó, da sua generosidade imperial, com a qual ele presenteou as coisas para *se empobrecer e se sentir miserável!* Até agora, esse foi o seu maior altruísmo, que ele admirava e venerava e sabia esconder que foi ele quem criou aquilo que admirava. (eKGWB, NF-1887, 11[87], tradução nossa)

Na antropomorfização do super-homem não há metas suprassensíveis, finalidades ou intenções atribuídas ao ente. No mundo subjetivado tudo encontra referência última no super-homem, ator supremo da vontade de poder. Assim nos diz Nietzsche em um aforismo: “[...] não mais a vontade de conservação, mas de poder. [...] Não mais a humilde frase ‘tudo é subjetivo’, mas ‘tudo é também nossa obra! – sejamos orgulhosos disso!’.” (eKGWB, NF-1884, 26[284], tradução nossa). Este é o significado mais próprio da dominação da terra: “‘Antropomorfizar’ [*vermenschlichen*] o mundo, isto é, cada vez mais sentir que somos senhores nele” (NIETZSCHE, eKGWB, NF-1884, 25[312], tradução nossa). Na dominação da terra o super-homem se tornar senhor do mundo por meio da antropomorfização do ente na totalidade. A posição de senhor da terra é a de “administrar num sentido elevado as possibilidades do poder que cabem ao homem futuro a partir da transformação técnica da terra.” (HEIDEGGER, 2005, p. 159).¹⁶⁵ Mas tornar-se senhor do mundo significa antes de tudo, segundo Heidegger, “submeter-se ao comando para a dotação de poder à essência do poder” (HEIDEGGER, 2014a, p. 675), isto é, ser conforme, e assim subordinado, ao modo da vontade de poder que, em sua incessante potenciação, quer sempre a si mesma no eterno retorno do mesmo. Nesta apropriação niilista do niilismo que subjetiva o mundo, dois elementos se destacam: o primeiro, que o homem deixa de ser o animal não definido, encontrando sua determinação na *animalitas*. O

¹⁶⁵ Não por acaso, Heidegger nos diz que a essência da técnica moderna (*moderne Technik*), enquanto modo de desvelamento do ente na totalidade, é a com-posição (*Ge-stell*) cuja principal característica é “o pôr (*des Stellsens*), no sentido de explorar (*Herausforerung*).” (HEIDEGGER, 2001, p. 20). Na preleção *A questão da técnica* (1953), lê-se: “Com-posição, ‘*Gestell*’, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição [*Bestellens*], como dis-ponibilidade [*Bestand*].” (HEIDEGGER, 2001, p. 24). “A requisição técnica surge aqui de uma transformação originária do modo mesmo como o ente em seu todo vem ao nosso encontro e deixa o ente em geral aparecer desde o princípio segundo um determinado caráter ontológico. [...] A requisição técnica acontece de maneira ontologicamente anterior a toda e qualquer manifestação do ente. A transformação fundamental do ente na totalidade não se dá aqui *a posteriori* por meio, por exemplo, de uma intervenção técnica cada vez mais maciça, mas condicionada antes *a priori* o modo mesmo como uma tal intervenção pode ser efetivamente colocada em jogo.” (CASANOVA, 2015, p. 230-232). “A técnica nasce inicialmente de uma conversão da natureza como um todo em fundo de reserva para uma determinada provocação da vontade: a natureza é, aqui, solicitada a fornecer incessantemente energia para que a vontade armada tecnicamente possa se abater sobre essa energia e desdobrar aí o seu princípio de domínio. Essa conversão estende-se paulatinamente para a totalidade do ente que passa a se mostrar como matéria-prima para o planejamento, o cálculo e a expansão do domínio da vontade técnica. A técnica se inscreve, assim, em um mundo perpassado originariamente pelo projeto de transformação da totalidade do ente em campo experimental de construção de suas malhas de controle. Na medida em que esse projeto se implementa, a totalidade é completamente reduzida ao plano ôntico. Não há nesse contexto espaço algum para um retraimento do ser, e o ser mesmo acaba então por se tornar mera fumaça, uma abstração sem sentido e sem razão de ser.” (CASANOVA, 2006, p. 176-177)

segundo, que o ente na totalidade é agora projetado a partir da posição do “corpo”, porém, não no sentido de um mero biologismo, mas no sentido metafísico de uma configuração de domínio.

No *Nietzsche II* de Heidegger, lê-se:

Se a animalidade do homem é reconduzida à vontade de poder como a sua essência, o homem se torna finalmente o “animal firmemente estabelecido” [*festgestellten Tier*]. “Estabelecer firmemente” [*Fest-stellen*] significa aqui: constituir e demarcar a essência, e, assim, tornar ao mesmo tempo constante, aprumar no sentido da autonomia incondicionada do sujeito da re-representação. [...] “Antropomorfização” significa, portanto, pensando em termo niilistas, tornar o homem pela primeira vez homem por meio da inversão do primado da razão no primado do “corpo”. Também significa, então, ao mesmo tempo: a interpretação do ente enquanto tal na totalidade segundo esse homem invertido. [...] O invertido da antropomorfização, a saber, a antropomorfização por meio do além-do-homem, é a “desumanização” [*Entmenschlichung*]. Ela libera o ente das valorações do homem até aqui. Por meio dessa desumanização, o ente se mostra “de maneira nua e crua” como a dinâmica de poder e a luta entre as conformações de domínio da vontade de poder, isto é, do “caos”. Assim, o ente é puramente a partir da essência de seu ser: “natureza” [*Natur*]. (HEIDEGGER, 2014a, p. 676)

Para Heidegger, neste sentido, o pensamento nietzschiano se traduz pelo “simples rigor da simplificação de todas as coisas e homens com vistas ao uno da dotação incondicionada de poder à essência do poder para *o domínio da terra*.” (2014a, p. 677). De modo mais claro: o ente é constitutivamente vontade de poder e ao passo que, em sua dinâmica de potenciação, a vontade quer a si mesma, isso é o mesmo que dizer que a vontade de poder se potencializa com vistas ao ente na totalidade, isto é, vontade una. Isso também significa: que a vontade de poder, na simplificação do ente a partir da simplicidade originária da essência do poder, não “se perde” no que é inacessível: “ela só conhece o pouco [*das Wenige*] das condições decisivas de sua elevação e de seu asseguramento.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 678). O “pouco”, do qual se refere Heidegger, não é um sinônimo de insuficiência, antes, significa que a dinâmica da vontade de poder, conservação-elevação, somente se realiza através do que já foi aberto pela própria vontade de poder. A vontade de poder parte das suas decisões simples para a possibilidade da totalidade. Assim, o modo como a vontade de poder estabelece as condições do domínio sobre a terra é constituído pelo gigantesco (*Das Riesenhafte*), pois toda decisão simples, isto é, todo cálculo, se funda em algo não-dominado, não-calculado, encoberto. Que é o gigantesco? Responde Heidegger em *O tempo da imagem do mundo* (1938):

O que é gigante é, antes, aquilo através do qual o que é quantitativo se torna numa qualidade que lhe é própria e, assim, num tipo peculiar de grandeza. Cada era histórica não é apenas de uma grandeza diferente em relação a outra;

ela tem também sempre o seu conceito próprio de grandeza. Mas, logo que o gigantesco da planificação e do cálculo, da instituição e da garantia, muda do que é quantitativo para uma qualidade que lhe é própria, o que é gigante e o que está, aparentemente sempre e completamente, para ser calculado torna-se, através disso, incalculável. Tal permanece a sombra invisível que está lançada por todas as coisas, quando o homem se tornou *subjectum* e o mundo tornou imagem [*Bild*]. Através desta sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo num espaço retirado da representação, e concede assim àquele incalculável a determinação que lhe é própria e a peculiaridade histórica. Mas esta sombra aponta para uma outra coisa, cujo saber é recusado, a nós, os hodiernos. [...] Só no perguntar e configurar criadores, a partir da força da meditação genuína, é que o homem saberá, isto é, guardará na sua verdade, aquele incalculável. (2002, p. 118-119)

Heidegger menciona que a “qualidade [*Qualität*] é aqui visada como caráter fundamental do quale, do quid [*des Was*], da essência [*des Wesens*], do ser mesmo [*Seins selbst*].” (HEIDEGGER, 2015a, p. 133). Assim, ao passo que a apropriação niilista do niilismo, a transvaloração de todos os valores, visa o ente na sua factibilidade (*Machbarkeit*), e com isso, o mundo subjetivado e produzido pelo homem; o gigantesco, por sua vez, enquanto o incalculável que se subtrai a toda representação (a possibilidade da totalidade), se refere a um vazio não-significativo que advém do ser ele mesmo em sua retração. Embora este gigantesco não abarque o esquecimento do ser, nem o ser mesmo como questão, e deixa de lado o fundamento que o originou, é o ser ele mesmo, “ao fundo”, que nunca deixa de viger como mando histórico. É o ser quem “empresta” uma presença própria ao incalculável a partir do qual o calculável funda suas decisões. É por isso que Heidegger, por meio do *dictum* do poeta Hölderlin, nos alerta: “Ora, onde mora o perigo / é lá que também cresce / o que salva [*Das Rettende*]” (2001, p. 31). Salvar (*Retten*), – retirar do perigo a tempo, manter intacto – segundo o filósofo alemão, significa: “chegar à essência [*Wesen*], a fim de fazê-la aparecer no seu próprio brilho.” (HEIDEGGER, 2001, p. 31). Com isso, podemos nos questionar: no acontecimento a partir do qual o ente sobrevém como o nada de presença e o ser é suprimido como questão, de onde a verdade do ente, que estabelece o ente enquanto tal como vontade de poder e na totalidade como o eterno retorno do mesmo, retira a sua essência? O esquecimento do ser, “o encobrir-se da proveniência do ser que é distinto entre o-que-é [*essentia*] e o fato-de-ser [*existentia*] em favor do ser que ilumina o ente e permanece inquestionado *enquanto ser*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 747), provém de um abandono do ser (*Seinsverlassenheit*), isto é, um abandono dos entes *pelo ser*:

[...] o ser clareia inicialmente, de tal modo que, precisamente, o pensar não o segue. O ente ele próprio não entra nesta luz do ser. O não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*] do ente, a claridade que lhe é concedida, esconde a luz do

ser. O ser subtrai-se na medida em que se descobre no ente. (HEIDEGGER, 2002, p. 389-390)

Comenta Inwood: “nós o esquecemos [o ser] por causa de sua ausência” (2002, p. 52).¹⁶⁶ Assim sendo, o gigantesco, “esse elemento incalculável, contudo, é o anúncio intangível, que vem da proximidade superpróxima, do ser mesmo, mas sob a figura da ausência de indigência da indigência.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 135). À medida que o ser se retrai permitindo que o ente seja sob um determinado desvelamento, o abandono do ser ressoa como uma necessidade (*Not*). Tal necessidade – no sentido de penúria, indigência e carência – é o acontecimento da verdade do ser onde o ser ele mesmo, este fundamento abissal do ente, “vai embora”. O abandono do ser assinala a condição indigente do homem, que justamente por isso se afasta do seu próprio fundamento ontológico que está ele mesmo em retirada. Pois, a partir do abandono do ser, a partir do qual se instaura o esquecimento do ser, e assim, o momento em que o ente se assenhora do primado ontológico daquilo que chamamos de realidade, o homem não se dá mais conta da sua indigência deixada pelo abandono do ser. Assim, a “*Seinsverlassenheit* é o solo do niilismo no sentido nietzschiano” (INWOOD, 2002, p. 53). Pois, a *perda da indigência* (*Notlosigkeit*) é também sinônimo do encantamento (*Bezauberung*) com o ente em sua factibilidade que preenche o vazio deixado pelo ser.¹⁶⁷ O esquecimento do ser caracteriza uma “indigência da falta de indigência [*Not der Notlosigkeit*]” (HEIDEGGER, 2015a, p. 106): o que falta já não é mais a necessidade deixada pela ausência do ser, mas a própria necessidade em si, isto é, a indigência enquanto tal. Em meio à dominação da terra e ao gigantesco, o homem sequer sente a falta da falta deixada pela ausência do ser.

Com isso, a dominação da terra é também, para Heidegger, o sinônimo de uma constante desertificação (*Verödung*) da terra, um processo a partir do qual a pergunta fundamental pela essência da verdade é deixada de lado em detrimento do modo-de-ser do homem submetido à

¹⁶⁶ “O fim da metafísica, por paradoxal que isto possa parecer inicialmente, não se dá com a absolutização da presença, mas muito mais com a absolutização da ausência, do nada. Não do nada pensado em sua proximidade com o ser, mas do nada determinado uma vez mais a partir do ente, como o vazio de ente. O esquecimento do ser abre espaço, com isto, para a eclosão do que Heidegger chama de ‘abandono do ser’: ‘o fato de o ser abandonar o ente, entregando-o a si mesmo e deixando que ele se torne, assim, objeto da maquinação’.” (CASANOVA, 2015, p. 234-235).

¹⁶⁷ “Retomando e alterando o pensamento de Max Weber sobre o mundo desencantado da era moderna, Heidegger fala de nosso *encantamento* pelo mundo da técnica. A história moderna move-se sob um fascínio [...] Seu diagnóstico é: os tempos modernos entram no estágio do mais duro confronto dos conceitos concorrentes de dominação do mundo, americanismo, comunismo, nacional-socialismo. As respectivas *posturas fundamentais* são nitidamente diferenciadas e defendidas com determinação – mas tudo isso acontece no terreno comum dos tempos modernos tecnicamente enfeitados. *Para essa batalha... o ser humano põe em jogo a força ilimitada do cálculo, do planejamento e da disciplina de todas as coisas.*” (SAFRANSKI, 2019, p. 350)

vivência (*Erlebnis*) e à maquinação (*Machenschaft*).¹⁶⁸ A vivência, em *Contribuições à filosofia – do acontecimento apropriador* (1936-1938), é aquele âmbito no qual a existência do homem é vista somente a partir da perspectiva historiográfica do mundo, isto é, a partir de uma “publicidade acessível a todos” (HEIDEGGER, 2015a, p. 108) onde não distingue o “eu” e o “nós”. No interior da vivência cada ente apenas é, e somente pode vir a ser, a partir do “viven-ciado” e do “viven-ciável” da experiência humana (HEIDEGGER, 2015a, p. 128). Na vivência não se busca mais nada por detrás ou além do ente, e é nela que se “fomenta e solidifica o modo de pensar antropológico” (HEIDEGGER, 2015a, p. 130) onde se funda na subjetividade do homem a subjetivação do mundo. Já maquinação, por sua vez, diz respeito ao âmbito de dominação da terra onde o ente na totalidade é tomado como o disponível para a manipulação do homem. Na maquinação, “era da completa inquestionabilidade [...] nada essencial – caso essa determinação em geral ainda tenha um sentido – é mais impossível ou inacessível. Tudo ‘é feito’ e ‘se deixa fazer’, contanto que se tenha ‘vontade’ para tanto.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 107). Todavia, esta vontade é aquela vontade como subjetividade incondicionada que já determinou previamente o ente enquanto o re-presentável e re-presentado, onde “re-presentável [*Vor-stellbaren*] significa por um lado: acessível no visar e no calcular; [...] então: passível de ser trazido à tona na pro-dução [*Her-stellung*] e na execução” pensado a partir do fundamento onde “o ente enquanto tal é o re-presentado [*Vor-gestellen*], e apenas o representado é ente.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 107-108).

Na maquinação, três são os encobrimentos da indigência extrema: o cálculo (*Die Berechnung*), a rapidez (*Die Schnelligkeit*) e a irrupção do massificado (*Der Aufbruch des Massenhaften*). O cálculo, afirma Heidegger (2015a, p. 119), se trata da segurança da direção e planejamento, onde nada é impossível. No cálculo o homem está certo do ente, e por isso, a pergunta pela essência da verdade não é necessária. Do primado da organização calculante brota a inquestionabilidade maquinal que recusa a possibilidade do incalculável. Mesmo o que a princípio desponta fora do cálculo, o gigantesco, aparece como o que apenas ainda não foi dominado pelo poder calculador. É por isso que a rapidez, a velocidade técnica, é aquilo que,

¹⁶⁸ A desertificação da terra é uma devastação da terra: “Devastação é mais do que destruição. [...] A destruição suprime apenas o crescido e construído até o momento; a devastação, porém, obstrui [*unterbinden*] o crescimento futuro e impede [*verwehren*] qualquer construção.” (HEIDEGGER, 2005, p. 140). “A devastação da terra é como Heidegger designa o resultado do assenhoreamento, pela técnica, correlata ao imperativo de progresso (*Progressionszwang*) da totalidade da Natureza, transformada em fundo de reserva, em matéria prima para fins de produção, e que ganha as proporções de um saqueio, extensivo à vida, sob a interferência da engenharia biológica, às culturas nacionais com suas paisagens típicas e às coisas circundantes, próximas, da habitação humana. Em tais condições, torna-se o homem um produtor e um consumidor, a mente uniformizada pelo bombardeio de notícias e imagens que lhe transmitem os meios de informação, sua individualidade reduzida a peça de engrenagem impessoal que o condena ao anonimato das grandes massas ou, como diria Nietzsche, à ‘mediocridade mansa e mesquinha’.” (NUNES, 2000, p. 34-35)

nos diz o pensador da Floresta Negra (2015a, p. 120), não suporta o velado, o encoberto e o rememorar. A rapidez é marcada pelo progresso tecnocientífico constante, pelo caráter fugidivo do ente como lei fundamental, e assim, pelo rápido esquecimento frente ao perder-se no próximo. A rapidez representa o querer sempre o adiante, porém, sem meta e, com isso, autoreferencial. Ainda, encobre o abandono do ser, a irrupção do massificado, onde, por meio do cálculo e da rapidez, tudo é acessível a qualquer um da mesma maneira. O massificado se refere ao alastramento da não-essência do ser (a errância), o âmbito ainda não experimentado e inexplorado da verdade do ser. No entanto, a maquinação é ela mesma um “tipo de essenciação do ser” em meio ao niilismo histórico enviado pelo abandono e esquecimento do ser, com isso, “o tom ressoante do desprezível precisa ser afastado, ainda que a maquinação favoreça a inessência [*Unwesen*] do ser.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 125). Enquanto destinamento de ser, a maquinação não supera a metafísica por meio da abolição do suprassensível (*μετά*), pelo contrário, ela recebe da metafísica a sua própria legitimação: a maquinação visa o “fazer” (*Machen*) da técnica moderna.¹⁶⁹ Noutros termos, a maquinação se refere ao comportamento humano que a partir de um prévio entendimento-de-ser que visa o ser do ente em sua factibilidade (*Machbarkeit*) a partir da noção de constância (*Beständigkeit*) e presentidade (*Anwesenheit*).¹⁷⁰ Em suma: “[...] a maquinação é a determinação da entidade do ente abandonado pelo ser.” (RAMOS, 2015, p. 278). Que o ente possa ser feito e se deixa fazer, isto pertence ao desvelamento do ente na totalidade experimentado desde o primeiro início com os

¹⁶⁹ O fazer (*Machen*) da maquinação (*Machenschaft* é literalmente “fazeção”) que trabalha o modo de “administrar num sentido elevado as possibilidades do poder que cabem ao homem futuro a partir da transformação técnica da terra.” (HEIDEGGER, 2005, p. 159) está ainda no interior da metafísica ao passo que não é sua superação, mas somente inversão. O fazer maquinal recebe sua herança das noções de *τέχνη* e *ποίησις* pensadas com os gregos do primeiro início. O termo “técnica” provém do grego *τέχνη*. Para os gregos a *τέχνη* designava o produzir, isto é, o fazer (*ποίησις*) da arte e do artesanato. Assim, a *τέχνη* é algo que pode ser pensado à luz de um “contraconceito” para *φύσις*, “o nome essencial para o ente mesmo e na totalidade” (HEIDEGGER, 2014a, p. 65). Pois, ao passo que *φύσις* é uma pro-dução máxima que assinala o eclodir do ente na totalidade como “o surgir e elevar-se por si mesmo”, a *τέχνη*, “enquanto o que é pro-duzido [...] não possui o eclodir da pro-dução em si mesmo mas em um outro (*ἐν ἄλλῳ*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 16). A *τέχνη* é traz algo do não-ser para o ser por meio do artífice (*τεχνηίτης*). Contudo, a *τέχνη* ainda se relaciona diretamente com *ἀλήθεια* à medida que descobre um determinado ente a partir das suas causas (*ἀρχή*): “a técnica é um modo de desencobrimento” visto que toda “pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento” (HEIDEGGER, 2001, p. 16 e 17). Neste sentido, à medida que o homem, em meio à *φύσις* e em função da *φύσις*, precisa, de um modo ou outro, dominar o ente ao qual está exposto, procedendo de tal e tal maneira, esse proceder é um saber voltado para o ente. Segundo Heidegger, esse saber (*Wissen*) é propriamente a *τέχνη*. Para Heidegger, *τέχνη* nunca visa o fazer, ou o manusear em si mesmo, mas unicamente o saber-fazer que orienta uma determinada abertura de ente. A técnica, então, é “aquele saber [*Wissen*] que porta e conduz toda irrupção humana em meio ao ente.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 65).

¹⁷⁰ “Maquinação significa aqui a factibilidade do ente, uma factibilidade que a tudo faz e constitui de tal modo que nela, pela primeira vez, se determina a entidade do ente abandonado pelo seer (e pela fundação de sua verdade). (Factível é aqui pensado como a expressão ‘passível de estar na vigília’ = vigilante e, por isto, temos factibilidade no sentido do que é *passível de ser feito*). A *maquinação* é o erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito; e isto de tal modo, em verdade, que está previamente disposto o ininterrupto da contabilização incondicionada de tudo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 18)

gregos como φύσις, o “fazer-se por si mesmo” (*Sich-von-selbst-machen*), que mais tarde seria também apropriado pelo cristianismo medieval que contrapõe Deus, *causa sui*, e o cosmo, *ens creatum*.

No entanto, embora a maquinação seja um envio de ser, aquele cujo abandono do ser permite a máxima autonomia do ente, isto é, permite que o ente seja, um perigo em meio à técnica moderna, a era da inquestionabilidade, se ergue: tal perigo não é o velamento do ser, mas sim, o encobrimento daquilo que está velado, isto é, o esquecimento do ser como a indigência da falta de indigência. É por isso que Heidegger menciona três leis da maquinação que consolidam o não questionamento: a primeira, aponta para “o fato de que ela se desdobra [...] tanto mais tenaz e maquinacionalmente ela se encobre *enquanto tal*.” (2015a, p. 126). Quanto mais a realidade efetiva (a entidade) é compreendida à luz do que se encontra contraposto (*Gegenständlichkeit*) e da *objetividade* (*Objektivität*), mais a maquinação se retrai como questão e visão-de-mundo. É por isso que como segunda lei “quanto mais decididamente desse modo a maquinação se encobre, tanto mais ela impele ao predomínio daquilo que, segundo sua essência, parece ser completamente contraposto a ela [...] a *vivência*.” (HEIDEGGER, 2015a, p. 126). À medida que a maquinação se encobre enquanto tal, e deixa a impressão do domínio sobre o ente, a vivência humana, quer dizer, a experiência de mundo historiológica, em meio aos entes e a partir do primado dos entes, concebe a si mesma como medida da verdade, não a verdade do ser, mas a verdade estritamente compreendida como mero cálculo e certeza. Assim, neste espaço, nos diz Heidegger, se insere a terceira lei: “quanto mais incondicionalmente a vivência se mostra como medida da correção e da verdade [...] tanto mais sem perspectivas se torna o fato de que, a partir daí, se realiza um conhecimento da maquinação enquanto tal.” (2015a, p. 126). A maquinação instaura um perigoso círculo vicioso: a operacionalização maquinal se encobre e cria o predomínio da vivência, contudo, a partir do momento que a vivência torna ainda mais inacessível a maquinação como questão, ela contribui para o seu conseqüente encobrimento e afirmação. Contudo, é do quantitativo sem limites da maquinação que brota o gigantesco, o elemento incalculável que advém da proximidade do ser ele mesmo, no entanto, sob a figura da indigência da ausência de indigência.¹⁷¹

¹⁷¹ “A maquinação vige ao mesmo tempo como o fundamento, desconhecido em sua essência e também incognoscível para toda a metafísica, da interpretação do efetivamente real como ‘vontade de poder’. Sua essência consiste na superpotencialização necessária e, por isto, impassível de ser suspensa de todo poder, cuja superpotencialização para a sua essência exige previamente e não tem apenas como consequência, por exemplo, a factibilidade da maquinação. Planejamento, cálculo, instalação, criação (de animais) exige o ente que chega assim à dominação e, com isto, o sim ao ‘devir’. Não com o intuito do progresso para uma meta e para um ‘ideal’, mas em virtude do próprio devir; pois o devir impele à superpotencialização, pois só em tal superpotencialização o poder pode se manter. Em essência, o ‘devir’ é exigido pela própria maquinação, porque ela provém da essência do ser como presentificação e consistência. Ser é devir – com isto, o ser não é negado. Ao contrário, por meio da

É por conta disso que a frase de Zaratustra, – “*o deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!*” (NIETZSCHE, 2018, p. 289) – é tomada como um alerta para o que vem de modo impensado com o niilismo: a devastação contínua que expulsa a possibilidade de rememoração do ser. Por isso, afirma o pensador de Meßkirch, “o deserto [Öde], porém, é o abandono do ser velado [*die verborgene Seinsverlassenheit*].” (HEIDEGGER, 2015a, p. 347), e, que o “ai” da fala de Zaratustra se dirige ao super-homem (HEIDEGGER, 2005, p. 160), que ainda atrelado ao modo de pensar metafísico não alcança o pensar próprio.¹⁷² Este é o sentido das palavras de Heidegger ao pronunciar que “o gravíssimo [*Bedenklichste*] em nosso tempo grave [*bedenkenlichen Zeit*] é que ainda não pensamos.” (2005, p. 128).¹⁷³ Neste ponto, alcançamos a nossa questão até aqui retida: Nietzsche de fato supera o niilismo enquanto tal? Em vista do que foi exposto e pensado em nosso percurso, a resposta não poderia ser outra senão a seguinte:

[...] a metafísica de Nietzsche seria um niilismo propriamente dito. Nessa afirmação reside o fato de o niilismo nietzschiano não apenas não superar o niilismo, mas nunca poder mesmo superá-lo. Pois justamente naquilo em que e por meio do que Nietzsche pensa superar o niilismo, na instauração de novos valores, anuncia-se pela primeira vez o niilismo propriamente dito: o fato de não se dar nada com o próprio ser, que agora se transformou em valor. [...] A metafísica de Nietzsche não é, conseqüentemente, nenhuma superação do niilismo. Ela é o derradeiro enredamento [*Verstrickung*] no niilismo. Por meio do pensamento valorativo oriundo da vontade de poder, ela se mantém, em verdade, junto ao reconhecimento do ente enquanto tal, mas se amarra com a corda da interpretação do ser como valor na impossibilidade de mesmo apenas visualizar de maneira questionadora o ser enquanto ser. Por meio desse enredamento do niilismo em si mesmo, ele encontra inteiramente o seu acabamento naquilo que ele é. O niilismo assim inteiramente pronto e perfeito

entidade como maquinação, realiza-se para a sua essência inicial (φύσις – ιδέα – οὐσία) o preenchimento da essência prelineada pela ausência da fundação da verdade. A aparente primazia do ‘devir’ em relação ao ‘ser’ é apenas a auto-outorga da factibilidade do poder para a estabilidade de sua apresentação, incondicionada, assim como a outorga consumada do poder do devir para o ser.” (HEIDEGGER, 2010, p. 28)

¹⁷² “A assunção da vontade poder como princípio operativo de todas as concreções possíveis da existência transforma o todo do ente em matéria-prima para o movimento incessante de desdobramento das leis de integração das mais diversas perspectivas. [...] essa transformação repercute sobre a própria constituição do plano ontológico que passa a se mostrar, então, como uma mera duplicação alienada do plano ôntico: ser é aqui algo que se determina necessariamente em meio ao processo deveniente de construção do mundo fenomênico. [...] o homem aparece assim inicialmente como o senhor da terra, na medida em que não se vê mais limitado por nenhuma força extrínseca ao próprio existir e em que descobre ao mesmo tempo a transcendência como produto de suas potencialidades criadoras; [...] no entanto, como não há qualquer determinação ontológica para além do devir da vontade de poder, o homem mesmo acaba por ser absorvido nesse devir e por se revelar então como escravo de uma tal vontade. [...] com isso, a humanidade do além-do-homem surge como a humanidade plenamente absorvida no processo incessante de configuração de uma vontade autonomizada que se apropria mesmo do homem para a expressão de suas conformações de poder; [...] todos esses pontos reaparecem radicalmente na crítica heideggeriana ao universo da técnica, uma vez que a técnica não é nesse contexto senão uma tradução do projeto de uma tal humanidade.” (CASANOVA, 2006, p. 176)

¹⁷³ “Se, nessas condições, o pensamento se esquivava à correspondência com a essência da linguagem, ele está fadado a corresponder à transformação técnica da natureza em fundo de reserva, a reportar-se sempre unicamente à essência metafísica do ser dos entes como vontade de poder e à infinita reproduzibilidade do cálculo como versão contemporânea do ‘eterno retorno do mesmo’, antecipado por Nietzsche.” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 49-50)

é a consumação [*Vollendung*] do niilismo propriamente dito. Mas se a essência do niilismo permanece a história de que com o ser nada se dá, então a essência do niilismo também não pode ser experimentada e pensada, enquanto não se der nada com o ser mesmo no pensamento e para o pensamento. Por isso, o niilismo consumado fecha-se à possibilidade de poder algum dia pensar e conhecer a essência do niilismo. (HEIDEGGER, 2014a, p. 701).

Ao passo que Nietzsche não supera o niilismo¹⁷⁴, no porquê da questão algo mais fundamental se revela: se a essência do niilismo é o fato de que nada se dá com o ser, isto é, que o ser mesmo é esquecido enquanto o fundamento ontológico que se retira, e assim, encoberto pelo ente na forma de mundo, Deus ou natureza, isso seria o mesmo que dizer que “*a metafísica é enquanto metafísica o niilismo propriamente dito.*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 703). A metafísica é o niilismo enquanto tal ao passo que nela nada se dá com o ser mesmo. Nela, se o ser é reconhecido – como *essentia* e *existentia* – somente o é para que se conheça a partir dele o ente. É neste sentido que até mesmo Platão não se mostra menos niilista que Nietzsche: a metafísica platônica, embora não exponha o niilismo propriamente dito, ao passo que pensa o ser como o ser do ente (entidade), e deste modo, recai na entificação do ser como presença, igualmente se constitui como uma metafísica niilista incapaz de alcançar a própria essência, isto é, o próprio de sua manifestação histórica destinada por aquilo que se ausenta, o ser mesmo. Assim, para a metafísica, o ser mesmo, enquanto o fundamento desconhecido, é o que permanece de fora do desvelamento enquanto tal.¹⁷⁵ Contudo, o fato de que o ser permanece impensado reside no ser mesmo e não no pensamento metafísico. A permanência de fora é um traço do encobrimento do ser mesmo em sua verdade, visto que o ser mesmo é aquilo que se retira. Comenta Heidegger: “No permanecer de fora [*Ausbleiben*] do ser, o ser se envolve e se encobre consigo mesmo. Esse véu que foge em direção a si mesmo, um véu com o qual o ser mesmo se essencializa na permanência de fora, é o nada enquanto o próprio ser.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 711). Ora, mas se o próprio do niilismo é a questão de que nele nada

¹⁷⁴ “[...] Heidegger: ele segue Nietzsche na crítica ao idealismo, e também o segue no “sê fiel à terra”. Mas exatamente nesse ponto ele critica Nietzsche e acusa-o de que com sua filosofia da vontade de poder ele não permaneceu fiel à terra. Para Heidegger, “permanecer fiel à terra” significa: não esquecer o ser ao enredar-se no ente. Nietzsche, diz Heidegger, parte do princípio da vontade de poder inserido tudo no âmbito do ser humano que confere valores. O ser com o qual o ser humano tem de lidar, e que ele próprio é, seria inteiramente visto como “valor”. O ser é visto falsamente como tendo sempre “valor” para ele. Nietzsche queria que o ser humano tivesse coragem de ser ele mesmo e se reerguesse. Heidegger diz: isso não se transformou apenas num reerguer-se mas num rebelar-se; uma rebelião da técnica e das massas, que agora pelo domínio técnico se tornam aqueles “seres humanos últimos” de que falava Nietzsche, que “piscando os olhos” se instalam em suas moradas e em sua pequena felicidade, e se defendem com extrema brutalidade contra qualquer limitação de sua segurança e suas posses.” (SAFRANSKI, 2019, p. 358)

¹⁷⁵ “Na metafísica platônica, a essência permanece apenas velada, enquanto na metafísica nietzschiana ela vem plenamente à tona, sem que essa essência jamais venha a se dar a conhecer a partir da Metafísica e no interior dela.” (HEIDEGGER, 2000a, p. 232)

se passa com o ser e se o ser mesmo é como o nada – não a nulidade vazia da lógica, mas a ausência abissal – não deveria a essência impensada do niilismo, destinada pelo ser mesmo, ter algo para além de uma mera conotação negativa? Para responder uma tal pergunta se faz necessário olharmos mais de perto a consumação do niilismo realizada por Nietzsche.

O próprio do niilismo, a sua essência, é a permanência fora do ser. No niilismo proveniente da posição metafísica fundamental de Nietzsche, que interpreta o ser como valor e, portanto, como ficção vazia da vontade, a essência do niilismo se torna manifesta de modo claro como nunca antes na história do pensamento: no niilismo nietzschiano admite-se que o ser é aquilo que tem de permanecer de fora do pensamento niilista. No entanto, o que Nietzsche compreende por “ser” é ainda o ser em sentido metafísico, aquele compreendido no âmbito da presença, e assim, do esquecimento. É desta maneira que o ser, para Nietzsche, tem de permanecer de fora, pois na inversão nietzschiana da metafísica, o ser mesmo é suprimido como questão em detrimento do primado do ente enquanto tal. O niilismo de Nietzsche faz ver o ser como aquilo que permanece de fora, isto é, ele expõe, sem desconfiar, o próprio do niilismo, no entanto o faz de modo impróprio ao passo que ainda pensa o ser no campo da tradição metafísica. Segundo Heidegger, esse impróprio é, não a ausência do próprio, mas a não percepção da permanência de fora do ser mesmo. Assim, o próprio ao niilismo é, através de Nietzsche, o que se mostra historicamente de modo impróprio e exatamente isso é o que leva Heidegger a afirmar que “a essência plena [*volle Wesen*] do niilismo é a unidade originária de seu próprio [*Eigentlichen*] e de seu impróprio [*Uneigentlichen*].” (HEIDEGGER, 2014a, p. 716), e que nessa unidade essencial “a inessência [*Unwesen*] pertence à essência [*Wesen*]” (Ibid. p. 717). Noutros termos: a essência do niilismo, quer dizer, a sua manifestação fenomenológica, é determinada pela ausência do ser enquanto aquilo que está de fora, por isso o seu próprio é permanecer de fora do ser. A não-essência do niilismo, ou seja, a sua ocultação “fenomenológica”, ou ainda, a dissimulação do que de si se revela, é a errância que provém da essência do niilismo mesmo, onde dá se o esquecimento do encobrimento. À medida que é o abandono do ser que envia o niilismo enquanto tal, e assim, resguarda a si mesmo em sua mais própria essência como aquilo que não está presente, o niilismo não pode ser visualizado como o puramente negativo, mas como a história do ser mesmo:

A essência do niilismo não é efetivamente a coisa do homem, mas a coisa do próprio ser, e, por isso, com certeza também a coisa da *essência* do homem e, somente *nessa* sequência, ao mesmo tempo uma coisa do homem (HEIDEGGER, 2014a, p. 717)

Contudo, de onde vigora o traço negativo do niilismo, aquele a partir do qual o niilismo enquanto tal aparece como o que há de destrutivo, degradador e decadente? Certamente provém do interior da unidade essencial do próprio niilismo. Pois, a partir do momento em que se pensa a essência do niilismo concernente ao acontecimento do ser mesmo, que destina a história na qual com ele nada se dá, não mais podemos explicar, ou mesmo julgar, o niilismo como algo negativo ou positivo, caracterizado pela decadência ou ascensão, pela destruição ou construção, pois tais atribuições são fenômenos exclusivamente do âmbito ôntico, isto é, referentes ao ente. E se olharmos ainda com mais atenção para este fato, que a essência do niilismo é a história do próprio ser, a ideia de uma superação do niilismo se torna inválida e sobrevém como o maior dos equívocos:

Superar e querer superar o niilismo agora pensado em sua essência significa dizer que o homem se lança por si contra o ser mesmo em sua permanência de fora. Ora, mas quem ou o que seria algum dia suficientemente potente para se lançar contra o próprio ser, qualquer que seja o aspecto e a intenção em que isto aconteça, e colocá-lo sob o império do homem? Uma superação do próprio ser não apenas nunca pode ser levada a termo, como já a tentativa para tanto recairia no propósito de modificar fundamentalmente a essência do homem. Pois os gonzos dessa essência consistem no fato de o próprio ser, como quer que isso venha a ser, mesmo sob o modo da permanência de fora, requisitar a essência do homem; uma essência que se mostra como o abrigo, com o qual o ser mesmo se dá, a fim de se entregar como a chegada do desvelamento ao cerne de um tal abrigo. (HEIDEGGER, 2014a, p. 719-720)

O que, de modo elementar, se encontra em questão, não é o fato de que o pensamento, ao atacar o ser, recairia ele mesmo em uma impossibilidade lógica, visto que é o ser quem dá ao homem o que pensar, mas, antes, o fato de que a partir de um tal ataque contra o ser, o ser mesmo se retrai ainda mais em seu afastamento, consumando o abandono dos entes. O que ressoa ao fundo desta colocação é o fato de que na superação do niilismo o ser mesmo não é admitido enquanto ser, ele é deixado de fora de modo que o niilismo realiza o seu traço essencial. Ora, mas se assim de fato o é, isso somente significa que a estimada superação do niilismo não passa de uma queda ainda mais profunda na forma imprópria de sua essência que encobre o seu próprio. Aqui podemos nos questionar: se o próprio do niilismo, a sua essência enquanto o permanecer fora do ser em seu desvelamento, é coisa do próprio ser, de onde, então, surge o impróprio do niilismo que sequer percebe a sua permanência fora do ser? Segundo Heidegger “essa omissão sob a forma da metafísica é a obra do pensamento humano.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 720). Assim, o niilismo, enquanto história do ser, deve o seu próprio ao abandono do ser e o seu impróprio ao esquecimento do ser, a indigência da falta de

indigência. A partir do pensamento que se movimenta no âmbito do ser mesmo, o que deve ser colocado em questão agora não é mais a superação do niilismo, mas a superação do impróprio do niilismo, para que, somente então, o próprio do niilismo venha à tona para que a partir dele se dê a rememoração do ser e o salto para o outro início. Mas como isso acontece, porém, sem que o homem seja, antes de tudo, afetado pelo próprio do niilismo, isto é, pela permanência de fora do ser? Como o pensamento pode iniciar o seu movimento no âmbito do ser mesmo?

Conforme o acontecimento apropriador, a relação essencial do ser com a essência do homem, é o ser mesmo, que a partir da sua hegemonia sobre o ser-aí, determina simultaneamente a sua omissão no pensamento do homem e através do pensamento do homem. Assim, do mesmo modo, uma superação desta omissão não pode acontecer senão através do ser mesmo que conduz o homem a experimentar a omissão como acontecimento do ser: “de um tal modo que o ser mesmo exige de antemão imediatamente da essência do homem experimentar em primeiro lugar expressamente a *permanência de fora* [*Ausbleiben*] do desvelamento do ser enquanto tal *como uma chegada* [*Ankunft*] do ser mesmo [...]” (HEIDEGGER, 2014a, p. 721). Com isso, o pensamento que, nesta direção, é afetado pelo ser mesmo, precisa ele mesmo ir de encontro ao ser em sua permanência de fora do desvelamento. Ir de encontro ao ser se trata, principalmente, de reconhecer o ser em sua ausência, em sua diferença ontológica com o ente presente. Tal movimento se refere à recusa (*Verweigerung*), aquele elemento próprio da essenciação do ser mesmo a partir do qual o homem recebe a guarda (*Wachterschaft*) fundante do ser, tendo agora a sua essência como o abrigo (*Unterkunft*) da chegada do ser. O pensamento que assim resguarda a permanência de fora do ser enquanto traço essencial do ser mesmo é o pensamento que deixa viger a abdicação (*Verzichtung*), isto é, aquele âmbito segundo o qual se abre mão de todo e qualquer modo de se tentar estabelecer o que é o ser mesmo.¹⁷⁶ Assim, ir de encontro ao ser significa: deixar o ser mesmo viger em sua retração de modo que a permanência de fora é assumida como ressonância da retração mesma. Diferente da omissão do pensamento metafísico, que se dá como esquecimento do ser, esse movimento é a rememoração do ser a partir da qual se realiza o passo de volta (*Schritt zurück*), que toca na posição fundamental da

¹⁷⁶ “O pensar do ser é para Heidegger esse movimento ‘de jogo’ de estar aberto para o imensurável horizonte das relações possíveis de ser. Por isso também não se deve indagar de Heidegger o que é o ser; pois então estaríamos lhe pedindo uma definição de algo que é, ele próprio, horizonte de qualquer definição possível. E porque a questão do ser é essa abertura de horizonte, o seu sentido não pode estar em ser respondida. Uma das fórmulas de Heidegger para rejeitar a exigência de finalmente responder a indagação pelo ser, diz nas conferências sobre *Nietzsche: com o ser não há nada...* Isso significa: ser não é nada a que a gente possa se agarrar. Ele é, diante das concepções fixadoras e asseguradoras, o puramente dissolvente. A pergunta pelo ser deve impedir que o mundo se torne imagem do mundo.” (SAFRANSKI, 2019, p. 359-360)

metafísica enquanto niilismo e deixa soar a partir daí o inaudito, o impensado que é o próprio da preparação para o outro início do pensamento.

Na permanência de fora, assim compreendida, oculta-se o próprio desvelamento do ser enquanto o traço essencializador do ser mesmo. À medida que o ser se essência dessa maneira em retração, permitindo que o ente seja, o ser mesmo já tocou a essência do homem ao enviar o desvelamento do ente enquanto tal no pensamento humano. Tal é o modo como o ser se dá em sua comum-pertença com o homem, a voz inaudita do ser ressoa à essência humana conforme o ser mesmo se retém no desvelamento de sua própria essência. Ora, que isso significa frente ao niilismo enquanto história do ser? Declara Heidegger:

O ser que se adjudica de uma tal maneira, mas se retém na permanência de fora, é *a promessa de si mesmo* [*das Versprechen seiner selbst*]. Ir ao encontro de maneira pensante do ser mesmo em sua permanência de fora significa: despertar para essa promessa, uma promessa com a qual o ser mesmo “é”. O ser mesmo é, contudo, na medida em que permanece de fora, ou seja, na medida em que nada se dá com ele. 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. [...] o impróprio na essência do niilismo é a história da omissão, isto é, do encobrimento da promessa. Supondo, porém, que o ser mesmo se economiza em sua permanência de fora, então a história da omissão da permanência de fora é precisamente a conservação desse economizar-se do próprio ser. O essencial do impróprio no niilismo não é nada falho e baixo. O elemento essencializante da inessência na essência não é nada negativo. A história da omissão da permanência de fora do ser mesmo é a história de uma tal preservação da promessa, na medida em que essa preservação permanece velada para si mesma naquilo que ela é. E ela permanece velada porque é provocada a partir da retração encobridora do próprio ser e é dotada a partir dessa retração com a sua essência de uma tal forma preservadora. (HEIDEGGER, 2014a, p. 722)

O que se preserva no encobrimento, e que desse modo caracteriza o encobrimento do que está velado e que mesmo nestas condições ainda é o acontecimento fundamental que transpassa o ser-aí do homem, é o que Heidegger denomina o mistério (*das Geheimnis*). Este mistério enquanto tal, a partir da essência do niilismo, é o mistério do ser como promessa a partir do qual nada se dá com o ser e, assim, o ser mesmo, na permanência de fora, realiza a sua essênciação. Essa omissão do ser mesmo em detrimento do pensamento do ente enquanto tal é a história do próprio desvelamento do ente enquanto tal, isto é, a metafísica como envio do ser. Por isso, nos diz Heidegger: “*a essência da metafísica repousa no fato de ela ser a história do mistério da promessa do próprio ser.*” (HEIDEGGER, 2014a, p. 723). E se, conforme a tarefa da rememoração do ser, a superação do niilismo se torna matéria caduca, uma superação da

metafísica, igualmente, é uma ideia que também cai por terra. Enquanto história do ser, a metafísica em sua essência, assim como niilismo, não pode ser julgada como algo positivo ou negativo. Se em nossa boca surge o termo “superação da metafísica”, segundo Heidegger, este somente pode se dar, não como o rebaixamento ou afastamento da metafísica em si mesma, mas, antes, como o passo de volta que vai de encontro ao ser mesmo e consoma o “abandono da interpretação metafísica da metafísica.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 723).¹⁷⁷ No instante em que a metafísica, a história do esquecimento do ser, já não é mais pensada metafisicamente, o pensamento não mais deixa de fora o ser, ao contrário, ele o segue em sua ausência e insere o velado no descoberto.

3.3. EXCURSO: UMA DEFESA À INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA – MÜLLER-LAUTER E A VONTADE DE PODER

No texto da conferência *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”* (1943), Heidegger nos diz que não podemos simplesmente nos esquivar do dito do seu antecessor, aquele que une filosofia e profecia assinalando “a história dos próximos dois séculos” enquanto a “*a ascensão do niilismo.*” (NIETZSCHE, eKGBW, NF-1887, 11[411], tradução nossa). E não podemos nos esquivar deste pensar justamente porque ele se refere a todos aqueles que vieram depois de Nietzsche, isto é, a nós mesmos. No entanto, reter o pensamento nietzschiano e desdobrar a sua comunicação não se trata de alinhar concepções centrais, afirmando ou negando a sua filosofia. Segundo Heidegger, em contraposição a isso, é necessário buscar o âmbito a partir do qual o questionamento de Nietzsche propriamente emerge, alcançando desse modo o caminho de uma nova meditação:

Cada comentário tem não apenas de captar o assunto do texto; tem também, sem chamar a atenção de, a partir do seu assunto, acrescentar-lhe imperceptivelmente, a partir do seu tema, algo de próprio. Este acréscimo é aquilo que o leigo, de acordo com aquilo que tem como o conteúdo do texto, sente sempre como uma interpretação excessiva, que ele, no uso do seu direito, censura como arbítrio. Contudo, um comentário genuíno nunca compreende melhor o texto do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo. Só que este outro modo tem de ser de tal maneira que encontre o mesmo em que o texto comentado reflete. (HEIDEGGER, 2002, p. 248)

¹⁷⁷ “Essa extinção da filosofia é mais fundamental do que toda clara degradação e do que toda extirpação expressa. Ela é o sinal auspicioso de que algum dia o ser exigirá uma vez mais um questionamento inicial e requisitará o homem para a libertação de sua essência infundada.” (HEIDEGGER, 2010, p. 55)

A interpretação heideggeriana não se limita à uma simples pretensão de compreensão ou à mera categorização acadêmica-erudita de um pensador, antes, ela é aquela que, à medida que interpreta, diz muito mais sobre o próprio horizonte hermenêutico de pensamento heideggeriano: aquele no qual a história da metafísica, desde o seu início, corresponde à história do esquecimento do ser.¹⁷⁸ Por isso, para Heidegger, “a ‘doutrina’ de um pensador é o não-dito em seu dizer” (2008b, p. 215) de modo que ir de encontro ao dizer nietzschiano significa: “que recebamos a partir da meditação [*Besinnung*] um ensinamento, e aprendamos a meditar no caminho do ensinamento.” (HEIDEGGER, 2002, p. 247). Esta meditação é aquela que libera a história do pensamento para o seu futuro, para o outro início, colocando diante de si um ensinamento, isto é, o modo como cada pensador, à sua maneira, se enreda e propaga as decisões do primeiro início e sua posição metafísica fundamental. É neste sentido que no presente item nos questionamos: a partir de qual âmbito brotam as críticas que, sob um esquema conceitual fechado, insistentemente apontam às pressas incongruências, falhas e arbitrariedades nas interpretações heideggerianas acerca de Nietzsche? Essa resposta somente pode ser alcançada por meio de uma confrontação. Para tanto, escolhemos como matéria o pensamento de Müller-Lauter, autodeclarado crítico das leituras heideggeriana de Nietzsche.

As interpretações da filosofia nietzschiana empreendidas pelo pensador alemão Wolfgang Müller-Lauter demarcam um estabelecimento de suma importância na história da pesquisa em Nietzsche. Através de suas leituras, Müller-Lauter, ao lado de Giorgio Colli e Mazzini Montinari, pôde definir com exatidão os textos, fragmentos e cartas que hoje compõem o *corpus* da edição crítica das obras completas do pensador de Sils-Maria. Além disso, foi o trabalho inovador e investigativo de Müller-Lauter que desvendou a farsa de Elizabeth Förster-Nietzsche, a obra póstuma que nunca existiu: *Vontade de poder*.¹⁷⁹ Foi também Müller-Lauter

¹⁷⁸ “Para Heidegger, há que buscar-se, para além da expressão, do que se conseguiu exprimir nos textos filosóficos, o seu sempre variável e implícito sentido nas malhas da linguagem escrita. Além do que efetivamente pensa, todo texto filosófico carrega uma margem de não pensado, de possivelmente pensável. Qualquer filósofo, assim, estaria fadado a compreender mais e até o contrário do que chegou a exprimir, na medida em que, no fundo, quer queiram quer não, todos os pensadores lidam, de diferentes maneiras e até sob uma forma negativa, om a questão do ser. Todos eles compreendem o ser e o exprimem ora mais ora menos sob uma determinada perspectiva, seja aceitando-o seja repelindo-o, como Nietzsche o repeliu de modo peremptório [...]” (NUNES, 2000, p. 20-21)

¹⁷⁹ “Em 1901, Elizabeth Förster-Nietzsche [a irmã de Nietzsche] publicou uma obra a que deu o nome de *Vontade de Potência*. A partir de apontamentos que o filósofo deixou e de um plano que ele seguiu durante algum tempo, reuniu 483 fragmentos póstumos redigidos entre o outono de 1887 e os primeiros dias de janeiro de 1889. Escolheu-os a dedo no caos das notas escritas durante meses e organizou-os sem respeitar sequer a ordem cronológica. Assim, com a ajuda de Heinrich Köselitz, compilou o que apresentou como a ‘obra filosófica capital’ de Nietzsche. Para legitimar sua empresa, a irmã do filósofo não hesitou em falsificar cartas por ele dirigidas, na sua maioria, à amiga Malwida von Meysenbug: obteve os originais, compôs o texto a partir deles e depois os destruiu. [...] Para a primeira edição da *Vontade de Potência*, redigiu longa introdução. Nela afirmava que o livro constituía a principal obra em prosa do irmão; [...] Em 1906, publicou a segunda edição, em que reuniu 1067 fragmentos póstumos, e mais uma vez não respeitou a ordem cronológica nem explicou os critérios de seleção” (MARTON, 2009, p. 220-221)

o fundador dos *Nietzsche-Studien* em 1971, um fórum internacional de pesquisas e debates acerca do pensamento nietzschiano. Contudo, entre os seus elogiados feitos, ocupa lugar à parte a obra escrita *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (1971). Neste exemplar, o estudioso alemão tenciona pensar Nietzsche por ele mesmo pela “via de uma apresentação e crítica imanentes” (2009, p. 24) que têm como contraponto uma interlocução com as interpretações de Heidegger, pensadas a partir da história da metafísica como esquecimento do ser.

Müller-Lauter, apesar de reconhecer a princípio que Heidegger procura “o não dito por Nietzsche e que a ele mesmo permanece oculto”, o professor emérito da Freie Universität de Berlim, ao mesmo tempo, sugere que no interior de tais interpretações “deixa-se de lado a problemática dos antagonismos em prol de um fundamento livre de antagonismos na filosofia nietzschiana, que, por sua vez, não é tematizado nem pensado pelo próprio Nietzsche.” (2009, p. 31). Na perspectiva müller-lauteriana, o traço central da filosofia do martelo – que fica de fora da consideração heideggeriana em sua pergunta pelo ser – é o problema dos antagonismos. Neste ponto, entende-se por antagonismo (*Gegensatz*) algo “imane a efetividade do mundo”, tratando-se das “oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou e continua a desdobrar-se” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 47). Para Nietzsche, de fato o mundo enquanto vontade de poder somente acontece em sua multiplicidade por meio do posicionamento antagônico dos seus próprios centros de dominação, cada um sendo um *quantum* de poder, isto é, “um devir, na medida em que nada neste tem o caráter do ‘ser’.” (NIETZSCHE, eKGWB, NF-1887, 11[73], tradução nossa). Segundo Müller-Lauter, quando Nietzsche afirma que “*este mundo é vontade de poder*” e que assim ele é “como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e ‘muitos’, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali reduzindo-se, um mar em si mesmo de forças tempestuosas e inundantes” (eKGWB, NF-1885, 38[12], tradução nossa), o autor de *Zarathustra* quer dizer que toda vontade de poder é na verdade plural, trata-se de vontades de poder. Uma multiplicidade e nunca uma unidade:

Com seu discurso da unidade do múltiplo, Nietzsche não visa a uma raiz metafísica, mas a uma relação recíproca: dependência dos múltiplos entre si que se dá no conjunto de um mundo *único*. Nele, tudo está entrelaçado de tal modo “que toda modificação de potência condiciona o sistema inteiro, em algum outro lugar”. Fundamentalmente: “Toda unidade é *apenas* unidade enquanto *organização* e *concerto*, não é de outro modo quando uma coletividade humana é uma unidade [...] uma *formação de domínio*, que *significa* Um, mas não é Um. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 67)

Para Müller-Lauter “a vontade de poder é, na verdade, a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto”, uma qualidade que não se reduz a um “princípio fundante” pois “existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas.” (2009, p. 68). Com isso, o fundador dos *Nietzsche-Studien* afirma que a vontade de poder não pode de modo algum ser tomada como uma qualidade que existe em si mesma, anterior aos entes particulares, e que nem mesmo podemos falar do mundo a partir da ótica de uma vontade de poder única, caso contrário nos desviaríamos do seu elemento próprio: os antagonismos inter-relacionados que ditam o acontecer da efetividade. É por conta disso que em relação à leitura heideggeriana, Müller-Lauter visa, sobretudo, combater a interpretação de que a vontade de poder em Nietzsche seria um conceito ontológico, uma *essentia* que diz o-que-ser do ente. Para o estudioso de Nietzsche, a vontade de poder não pode ser um princípio metafísico visto que “essa vontade nunca existe facticamente como algo solitário, isolado, mas somente na multiplicidade de vontades que se contrapõe umas às outras.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 70) “Unidade é sempre apenas organização, sob ascendência a curto prazo, de vontades de poder dominantes.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75).¹⁸⁰ O principal apoio da argumentação müller-lauteriana são as afirmações do próprio Nietzsche que insinuam a não subsistência de uma única vontade, como por exemplo: “Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é verdadeiro. O que é realidade efetiva, o que é verdadeiro, não é um, nem mesmo é redutível a um” [KGWB, NF-1888, 15[118], tradução nossa]; “eu rio de vontade livre e também de vossa vontade não livre: o que vossa vontade significa é uma loucura para mim, não há vontade.” (eKGWB, NF-1883, 13[1], tradução nossa); “hoje sabemos que [vontade] é apenas uma palavra” (2017, p. 23).

No entanto, podemos aqui nos questionar, por que a vontade de poder enquanto qualidade comum ao que é quantitativamente distinto se anularia como traço ontológico? A princípio, o que aparenta estar em jogo nesta questão, e que precede a pergunta se a vontade de poder é ou não um conceito ontológico, é o próprio conceito de ontologia. Pois, ao negar que a vontade de poder seja um princípio ontológico Müller-Lauter parece compreender o que é a ontologia à luz da própria tradição ontológica, isto é, metafísica. Isto se dá porque, como aponta Heidegger, a ontologia enquanto “a doutrina da essência e das distinções mais gerais das coisas

¹⁸⁰ Carlos Alberto E. de Moura parece compactuar com a posição de Müller-Lauter: “[...] quando Nietzsche descreve o mundo como vontade de potência sua intenção não é, de forma alguma, reduzir as realidades a uma realidade única, não é conferir a uma qualidade o valor de uma determinação que se aplica à totalidade dos ‘seres’, não é insinuar uma nova metafísica. [...] ‘vontade de potência’ não é qualquer conceito *ontológico*. Ela não designa um ser, um conteúdo ôntico ou uma qualidade qualquer. [...] Vontade de potência designa, antes de tudo, o conceito de uma relação, decodificada no horizonte da tensão.” (2019, p. 196-197)

em geral” (2008b, p. 159), um λόγος sobre o ὄν, é essencialmente metafísica. Ela diz de antemão o modo da manifestação fenomenológica da metafísica, isto é, a sua essência:

A metafísica se movimenta no âmbito do ὄν ἢ ὄν. Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa por toda a parte o ente enquanto tal na totalidade, a entidade do ente (a οὐσία τοῦ ὄν). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: por um lado a totalidade do ente enquanto tal no sentido de seus traços mais gerais (ὄν καθόλου, κοινόν); por outro lado, contudo, ao mesmo tempo a totalidade do ente enquanto tal no sentido do ente supremo e, por isto, divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον). (HEIDEGGER, 2008b, p. 390-391)

Se a ontologia é “o interpelar (λέγειν) do ente enquanto ente [...] ao mesmo tempo, aquilo com vistas ao que o ente é interpelado (λεγόμενον)” (HEIDEGGER, 2008b, p. 143-144) isso significa que a ontologia é a pergunta pelo ser do ente experimentada no âmbito do esquecimento do ser, pois parte do primado do ente forçando o “ser” submeter-se a algum conceito. Esta é a fórmula onde nada se dá com o ser mesmo, pois o ser desta maneira entificado significa o “presentar-se [*anwesen*], resistir ao desaparecimento e ao definhamento [*dem Verschwinden und Schwund standhalten*], subsistir [*bestehen*], subsistência estável [*Beständigkeit*].” (HEIDEGGER, 2014a, p. 401). É por compreender em vistas do primeiro início o que é a ontologia e assim se manter no interior da tradição metafísica, que Müller-Lauter nos diz que a vontade de poder não pode ser um princípio metafísico, um conceito ontológico, pois no pensamento nietzschiano não há nada de fixo como o ser. Todavia, não é porque Nietzsche descarta da sua própria filosofia a pergunta pelo ser do ente, atacando os conceitos de permanência, unidade, o em si e a essência como ficções vazias de uma vontade de verdade, que isto significa que o pensador de Sils-Maria escape com êxito de assumir uma posição metafísica fundamental.¹⁸¹ Por mais que Nietzsche assuma para o próprio pensar o devir, a multiplicidade, a ausência de fundamento da realidade efetiva, ele se encontra, segundo Heidegger, em uma posição metafísica fundamental. Entretanto, a denominação do pensamento nietzschiano como “posição metafísica fundamental” não é a afirmação de que a sua filosofia apresenta um fundamento fixo e estável, um princípio *a priori*, transcendente às particularizações quantitativas. Antes de mais nada “expressa o modo como o questionador da questão fundamental permanece inserido na articulação não desdobrada expressamente da

¹⁸¹ Cf. Capítulo 2 – item 2.3.

questão fundamental e o modo como ele finca pé por meio daí no ente na totalidade e em relação ao ente na totalidade.” (HEIDEGGER, 2014a, p. 321).¹⁸²

Ainda que a vontade de poder não possa ser afirmada como uma unidade ou como uma qualidade em si, anterior a cada ente particular, pois de fato, para Nietzsche, cada ente particular é ele mesmo um *quantum* de vontade de poder com o seu próprio grau de conservação-elevação, o termo “vontade de poder” é a resposta à questão que é o ente enquanto tal. A vontade de poder responde à questão diretriz da metafísica mesmo onde o ente é primariamente tomado como um devenida, isto é, um incessante vir a ser cuja aparência estável (ente) não passa de uma estrutura complexa de relativa duração. Isso ocorre devido à vontade de poder enunciar uma qualidade, isto é, uma quididade. Ainda que esta qualidade não determine à primeira vista algo fixo ela é um enunciado ontológico que anuncia *a vigência do devir na presença*. Parafraseando o pensamento Heráclito, a vontade de poder diz: tudo é devir. Nietzsche, na sua tentativa de superar a metafísica, permanece metafísico.¹⁸³ Na tentativa de ler Nietzsche por ele mesmo, Müller-Lauter ainda se lança contra mais um elemento da interpretação heideggeriana: aquele no qual a vontade de poder é compreendida como a vontade de essência que se manifesta enquanto superpotencialização de poder. O professor da Freie Universität de Berlim afirma que “é preciso opor-se de modo decidido, sobretudo, à tese de Heidegger, de que a vontade de potência é ‘vontade de essência’.” (2009, p. 70). Nos diz ele mesmo em *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*:

[...] “vontade de potência” quer dizer para Heidegger: “o legitimar-se da potência para o próprio sobrepujamento”. Segundo essa interpretação, a

¹⁸² “É certo, porém, que em Heidegger, metafísica não significa mais a disciplina regente e sim um regime de pensamento atuando historicamente como dominância do ser do ente, ou da ‘estrutura fundamental do ente em sua totalidade, na medida em que este se divide em sensível e supra-sensível’ [...] e, nesse sentido, ‘acontecimento essencial no âmbito do dasein’.” (NUNES, 2000, p. 30-31)

¹⁸³ Assim como Müller-Lauter, nos diz Werner Stegmaier: “A ‘essência’ foi o conceito empregado por Aristóteles para pensar a identidade e pensar a identidade significou retirá-la do tempo. Ele a retira do tempo na medida em que pensa a ‘essência’ como poder sobre o devir, como domínio sobre *sua* mudança. A fim de pensar a identidade como inserida no tempo, Nietzsche remonta o conceito de essência ao próprio conceito de poder. Contudo, ele não compreende mais o ‘poder’ a partir da ‘essência’ [...]. Poder é para Nietzsche poder em relação a outro poder, um poder em jogo com outros poderes. Eis a diferença: por meio do conceito de essência, a identidade é pensada como independente, por meio do conceito de poder, ao contrário, é pensada como dependente do outro.” (STEGMAIER, 2013, capítulo 8, eBook não paginado). Dois problemas emergem dessa passagem: A noção de essência somente aparece independente do tempo se o conceito de tempo é compreendido à luz do devir, isto é, do tempo que decorre. O que acontece na tradição metafísica é que a essência como identidade (presença e constância) se aparta do tempo como devir, mas nunca do tempo ele mesmo. A essência, o ser do ente, encontra a sua medida a partir do tempo presente. Ademais, ao pensar a identidade como poder, e não como essência segundo Stegmaier, Nietzsche somente nos diz por outras palavras que o ente em si mesmo, isto é, em seu ser, é o devir, e com isso, primariamente um devenida que ganha constância na dinâmica essencial onde se entrelaçam a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo. Além disso, não é a identidade pensada como essência que torna a identidade um conceito independente, mesmo como poder o conceito de identidade não perde seu caráter tautológico ($A = A$). “O princípio da identidade fala do ser do ente”. (HEIDEGGER, 2018, p. 10)

vontade de potência não se dirigiria a outros quanta de potência, a outras vontades de potência, mas, em sua unicidade, se “desdobra em si mesma”. Bastando-se a si mesma, mover-se-ia no âmbito de sua própria essência. Em sua interpretação, Heidegger afirma a qualidade para si, ao passo que, seguindo Nietzsche, ela é dada apenas nos quanta. Por isso, a chamada “autoafirmação” nada mais é para Heidegger que “afirmação originária da essência”. Em todo “querer-além-de-si” da vontade de potência, trata-se, na interpretação dele, de um “chegar-a-si-mesmo, de encontrar-se e afirmar-se na simplicidade acabada da essência”. Com isso, Heidegger faz da vontade de potência um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo por fim à sua própria origem. (2009, p. 69)

Müller-Lauter acusa Heidegger de tornar, através da noção de “autoafirmação”, a vontade de poder um princípio metafísico único. Por certo, Heidegger, na sua obra *Nietzsche*, caracteriza a vontade de poder como “autoafirmação” (2014a, p. 48). E mais: declara também que a vontade de poder se refere, como explicitamos anteriormente, a uma posição metafísica por parte de Nietzsche (2014a, p. 326-332 e 645-651). A interpretação heideggeriana que pensa a vontade de poder como autoafirmação se desenvolve a partir do ponto que o querer da vontade de poder é tomado como aquilo que se realiza como um querer-ser-mais-forte que assim supera a si mesmo.¹⁸⁴ Mas o que é essa força que a vontade de poder almeja? Segundo o pensador da Floresta Negra, quando o autor de *Zarathustra* diz “força” ele quer dizer “alguma coisa em si fixa e determinada” (HEIDEGGER, 2014a, p. 240). Esta definição conclui-se a partir de um aforismo do próprio Nietzsche:

A medida do todo da força é determinada [*bestimmt*], nada de “infinito”: tenhamos cuidado com tais exageros conceituais! Como resultado, o número de camadas, alterações, combinações e desenvolvimentos desta força é, com certeza, tremendamente grande e praticamente “incomensurável”, mas em qualquer caso também determinado e não infinito. (eKGWB, NF-1881, 11[202], tradução nossa)

Essa força fixa e determinada que a vontade de poder almeja é o próprio mundo que tem de se desvelar “uma autolimitação na totalidade” (2014a, p. 661) para que própria vontade de poder a partir do que é conservação alcançar a medida de sua elevação. Um estágio de força somente pode ser a cada vez superado se ele é em si mesmo limitado. Um estágio de força infinito jamais poderia ser superado. Por isso Nietzsche nos diz: “Insistimos que o mundo, enquanto uma força, não deve ser pensado como ilimitado – nós nos proibimos o conceito de uma força infinita por ser incompatível com o conceito de força” (NIETZSCHE, eKGWB, NF-

¹⁸⁴ Cf. *Da superação de si mesmo*. NIETZSCHE, 2018, p. 108-111.

1881, 11[345], tradução nossa). Ora, mas se o mundo é a força que a vontade de poder quer por meio do seu querer-ser-mais-forte, e se o mundo é também a própria vontade de poder, como a vontade de poder não poderia se manifestar como algo que quer a si mesma por meio de sua própria autoafirmação? É justamente por isso que Heidegger nos diz que a “*autoafirmação é afirmação originária da essência*” (2014a, p. 48). Uma vez que a vontade de poder quer apenas a si mesma como o que ela é, incondicionada potenciação do devir, e assim, superação de si mesma, a vontade de poder é vontade de essência. E aqui precisamos nos lembrar que a essência (*Wesen*), na concepção heideggeriana, muito se difere da essência (*essentia*) compreendida pela tradição metafísica: a essência como *essentia* é aquilo que se refere metafisicamente à quiddidade de um ente, isto é, à constituição ontológica como qualidade *a priori* que determina a possibilidade de ser de um ente caso ele exista.¹⁸⁵ A essência como *Wesen* designa o acontecer, o dominar, o revelar-se, em suma: a manifestação fenomenológica.¹⁸⁶ Apesar de Heidegger afirmar que a vontade de poder responde à questão diretriz da metafísica (o que é o ente?) no sentido de descrever uma *essentia* do ente, a vontade de poder como vontade de essência não quer dizer vontade de *essentia*, antes, se refere ao que seria a manifestação fenomenológica da vontade de poder. Portanto, vontade de essência significa: o querer que possui a vontade de poder em manter-se sob constante elevação e conservação do próprio poder.

Se a vontade de poder, como apresentamos anteriormente nesta dissertação¹⁸⁷ e retomamos agora, é “o apoderamento [*Ermächtigung*] da ‘superelevação’ [*Überhöhung*] de si mesmo.” onde “esse superapoderamento [*Übermächtigung*] em meio à elevação é, ao mesmo tempo, o ato fundamental da própria superelevação.” (2014a, p. 457), isso significa que não podemos nos esquivar da vontade de poder enquanto algo que, mesmo na superação de si mesma, ainda é o que vai de encontro a si mesma e nunca em direção à outra coisa diferente de si ou em direção a algo que subsiste fora de si, pois tudo o que há, segundo o próprio Nietzsche, é vontade de poder. Assim, a vontade de poder, mesmo em sua pluralidade, tem de possuir como antagonismo primário, para além do embate com outras vontades de poder, o seu próprio estágio de conservação para que seja possível o querer a própria elevação e afirmação diante das demais vontades de poder. Heidegger nunca deixou de lado o caráter antagônico da vontade

¹⁸⁵ No caso de Nietzsche: se algo existe, ele somente pode existir como vontade de poder.

¹⁸⁶ Na nota de tradução presente em *A essência do fundamento* (HEIDEGGER, 2008b, p. 137), a tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein nos esclarece que a nova carga semântica que Heidegger dá ao termo essência (*Wesen*) o transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte hermenêutico. Com essa significação, da essência como manifestação fenomenológica, o conteúdo ontológico tradicional torna-se fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia.

¹⁸⁷ Capítulo 2 - Item 2.3

de poder, somente reconheceu nele que, antes de mais nada, o quer que uma vontade de poder crie para si, logo, desta sua própria criação ela terá de ser adversária.

CONCLUSÃO

Foi dito, inicialmente, que na metafísica o ser mesmo é o que permanece impensado. Nesse ínterim, apresentamos tanto o que se passa a partir dessa permanência no impensado quanto o que permanece impensado por si mesmo. O permanecer impensado é a história do próprio ser que empresta à sua permanência de fora uma presença própria. A metafísica não é nada mais nada menos que um acontecimento que pertence a essa história. Enquanto acontecimento histórico-ontológico, a metafísica é o impróprio da essência do niilismo que se dá a partir da unidade essencial com o próprio do niilismo, a permanência de fora do ser. Contudo, tanto no interior da metafísica quanto no âmbito do niilismo, se nenhuma dessas posições despontam como uma meditação sobre a história do ser, o pensamento jamais concebe essa unidade essencial entre metafísica e niilismo, antes, ele permanece atrelado à metafísica que tem como essência o primado do ente frente ao ser, de modo que o nada do niilismo, a negação do ente na totalidade, ressoa como mero elemento negativo. Esta aparência – a metafísica como a esfera onde se pensa o mais profundo e o niilismo como o que há de mais destrutivo – não pode ser superada nem pela própria metafísica nem pelo próprio niilismo, ela apenas recebe o seu próprio e com isso a sua mudança a partir do pensamento histórico-ontológico, isto é, aquele que se volta para a história do ser. Somente neste âmbito a essência da metafísica e a essência do niilismo alcançam um ponto mais profundo que a metafísica e o niilismo em si mesmo.

Por entre nossas páginas igualmente foi dito que a permanência de fora do ser é também a história de uma promessa. A promessa do ser. E que é enquanto promessa que o ser se reserva no próprio mistério. Esse mistério, que é em si mesmo histórico, guarda o desvelamento do ser sob a história que se manifesta como metafísica. E, ao passo que a essência do niilismo enquanto a história do ser caminha junto da essência do homem devido à comum-pertença entre homem e ser, a essência do niilismo mesma outorga ao pensamento o encargo de tudo pensar. Heidegger denomina o que se entrega ao pensamento o enigma (*das Rätsel*). Este enigma, enquanto a totalidade a ser pensada, é o ser mesmo e a promessa de seu desvelamento como a história do mistério. Assim, o ser é aquilo que em sua essência, a retração, dá a pensar exclusivamente essa essência. Que o ser dá a pensar isso significa: é o ser que concede ao pensamento o pensar mesmo, isto é, o ser concede ao pensamento a sua essência enquanto acontecimento apropriador (*Ereignis*). Tal característica pertence ao próprio ser, pois o ser mesmo é o enigma. No entanto, em meio a esta conclusão, podemos nos questionar: qual é o sentido da essência histórico-ontológica do niilismo ante o niilismo “real”, aquele a partir do qual se nega as crenças e as

convicções que doam à vida um propósito consistente e positivo? Ou por outra, em face do niilismo “real”, aquele que despreza radicalmente os valores – e que inclui o ser mesmo no rol desses valores –, o que significa o pensamento da essência do niilismo destinado pela história do ser, seria apenas mais uma mera fuga do nada aniquilador? Certamente não. Afinal de contas, o que é o niilismo que de modo efetivo deixa de fora a própria permanência de fora do ser mesmo senão a essenciação da essência histórico-ontológica do niilismo em seu impróprio?

O impróprio do niilismo, isto é, a metafísica enquanto o esquecimento do ser, embora tenha origem na unidade essencial com o próprio do niilismo, é aquilo que não conhece a si mesmo. É por isso que Nietzsche, enquanto metafísico, experimenta o niilismo como a história da desvalorização dos valores supremos, onde o ser mesmo é interpretado como um valor e por isso omitido enquanto questão do pensamento. Contudo, a história interpretada como a desvalorização dos valores supremos somente acontece a partir do elemento impróprio do niilismo porque antes de tudo a experiência concreta da história é a omissão da permanência de fora do ser. A confirmação de tal ponto reside na explanação que Nietzsche associa à sua interpretação do niilismo: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ – que significa niilismo? que os valores supremos se desvalorizam.” (eKGBW, NF-1887, 9[53], tradução nossa). Aqui, é preciso ter em consideração exatamente o “por quê?” do qual fala Nietzsche. Tal “por quê?” é questionador do ente enquanto tal e na totalidade considerando o fato de que o ente é, quer dizer, perguntando porque o ente possui ser. Essa questão, que é a questão própria da metafísica, instaura ao mesmo tempo na pergunta pelo ser do ente o primado do ente sobre o ser. É em vista disso que a questão dos valores supremos, ainda que de modo velado, encerra em si uma questão mais fundamental: porventura, a ausência de resposta ao porquê o ente possui ser é tudo o que falta, ou o que falta é uma questão devidamente colocada, não sobre o ente, mas sobre o ser mesmo? À medida que o “por quê?” busca o fundamento essente do ente, isto é, a sua entidade, ele não toca com o seu questionamento o ser mesmo em sua verdade, antes, o ser e a sua verdade são deixados de fora. Eis o impensado naquilo que foi expresso por Nietzsche: para Heidegger, a falta da resposta ao “por quê?” permanecerá sempre uma falta enquanto a pergunta ter como ponto de partida o próprio ente, pois o fato de que as coisas são não reside no ente, mas em outro elemento: o ser mesmo. No interior da metafísica, a persistência nesse “por quê?” não é outra coisa senão a história concreta da omissão da permanência de fora do ser em seu desvelamento.

Em meio à omissão da permanência de fora do ser, o que Nietzsche realiza, crendo ter abolido da sua filosofia o “por quê?” da metafísica, é se enredar de modo ainda mais profundo no pensamento metafísico: pois, ao interpretar a partir do ente enquanto vontade de poder o ser

como valor, e ao denominar a vontade de poder como um princípio instaurador de novos valores, o que se segue a partir daí, a superação do niilismo, é algo que transcorre desde o seu início no interior do caráter impróprio do niilismo. Esse enredamento é algo que se fecha em oposição à própria essência, transpondo desse modo o niilismo mesmo para a modalidade duradoura de sua não-essência: o âmbito inexplorado e não experimentado da permanência de fora do ser, isto é, a errância. No entanto, a superação do niilismo institui o domínio da omissão da permanência do ser mesmo em favor do ente como vontade de poder. Quer dizer, o que ocorre neste âmbito é o fato de que o ser mesmo em sua retração, aquele “nada” a partir do qual o ente é, se entrega à vontade de poder. Pois, é como vontade de poder que o ente ganha a presença, recebendo do ser mesmo a aparente determinação do “ser”. Noutras palavras, é a permanência de fora do ser destinada pelo ser mesmo que ao se essencializar como a própria omissão propicia o que denominamos “realidade”. Tal realidade, tudo o que é, reclama para si a medida a partir da qual somente o efetivo pode ser considerado como ente. Nessa imagem extrema do elemento impróprio do niilismo, que do interior de sua aparência é aquilo que se apresenta por si mesmo, a unidade essencial histórico-ontológica do niilismo se essencializa, isto é, se dá. Contudo, a essência histórico-ontológica do niilismo embora ainda não pensada, não é por isso algo escondida “atrás” do niilismo real. Pois, o “real” somente é essente como a consequência da história essencial do ser mesmo.

A essência histórico-ontológica do niilismo, o fato de que o niilismo em si é um envio do ser mesmo, acontece como a história do mistério, isto é, a não-essência, ou ainda, a errância enquanto o encobrimento do que permanece velado. É somente a partir desse mistério que a essência da metafísica, o esquecimento do ser e a simultânea assunção do primado do ente sobre o ser, acontece. Contudo, na unidade essencial do niilismo, a diferença entre o próprio e o impróprio pode alcançar uma discrepância de modo que o próprio, a permanência de fora do ser, abandone o impróprio, a omissão da permanência de fora do ser. Para tanto, a unidade essencial do niilismo precisa acontecer através da essência do niilismo, onde nada se dá com o ser. Para isso, é preciso que ela, a unidade essencial do niilismo, desapareça no interior do desvelamento do ente enquanto ente, isto é, o ente enquanto tal, este que por toda parte é tido como o próprio ser. É essa retração máxima do ser mesmo, que dá ao homem o que pensar, exigindo do mesmo em sua essência o ser mesmo enquanto uma tal exigência. Assim, a essência do homem é algo que se acha para além dele: ela é aquele abrigo da chegada do ser, onde vige uma abdicação, aquele modo de estar originário onde o pensamento se deixa apropriar pela história do ser, abdicando de toda e qualquer pretensão de determinar por si mesmo o que é o ser. Nesse âmbito, a totalidade precisa se mostrar de um tal modo onde nada se passa com o ser

mesmo. Assim, para o pensamento, a essência do niilismo, o fato de que nada se dá com o ser, é o mais legítimo enigma. Isso permanece admitido, contudo, tal admissão não dispõe em si mesmo o mero desafio de desvendar o enigma, antes de tudo, ela conduz o pensamento à insistência, isto é, o manter-se na clareira da presentidade do que se apresenta cujo nome é ἀλήθεια. É porque o homem insiste à espera em meio à verdade do ser encoberta que ele finca pé na sua essência enquanto aquele que pode pensar.

O pensamento, à medida que pensa, já se encontra desde o seu início na admissão do enigma que é a história do ser. Pois ali onde o pensamento se deu, de antemão o ser já se destinou. Contudo, neste percurso, o que não se evidenciou para o próprio pensamento é o fato de que o ser mesmo no seu dar-se como retração abissal envia a permanência de fora do desvelamento do ser como o desvelamento do ente enquanto tal. É a partir dessa não percepção que o niilismo deixa de ser experimentado como um acontecimento apropriador; aquele que possui seu limiar a partir da liberação do ser mesmo que envia a permanência de fora do seu desvelamento no sentido de uma omissão que se manifesta enquanto metafísica. Com isso, a metafísica é de forma encoberta aquilo que ao mesmo tempo encobre a chegada do ser que se vela. E, ao passo que o niilismo desponta a partir deste abandono do ser, cada fenômeno que advém deste niilismo se engendra no primado do ente mesmo, consumando dessa maneira a recusa do ente pelo próprio ser. Neste quadro geral, com a permanência de fora do ser, o homem é dejectado na liberação do ente, isto é, no deixar-ser o ente concedido pela verdade retraída do ser mesmo. Dessa forma, o homem decai no ente estabelecendo a representação do ser na forma do ente enquanto tal. Além disso, é por meio dessa representação que o homem igualmente se estabelece, determinando a si mesmo como sujeito diante do ente enquanto objeto.

Mediante a objetivação do ente enquanto tal, o homem passa a conceber a própria essência como subjetividade. A partir daí o homem é o animal que re-presenta. Tal subjetividade, cuja essência é a objetividade mesma com a qual tudo se transforma em objeto de re-presentação, institui no interior do niilismo o sustentáculo exclusivo da relação sujeito-objeto a partir da qual se fundam o próprio homem e aquilo que ele representa como mundo. É por isso que no interior da metafísica, o que se denomina “transcendência” ontológica não se esquivava do âmbito da relação sujeito-objeto. Mesmo a transcendência teológica que estabelece o *summum ens*, isto é, o ser como ente supremo, e que com isso parece se evadir do domínio da subjetividade do sujeito, se encontra determinada por um tipo de objetividade, a saber, aquela objetividade própria da subjetividade que dá a lei do ser por meio da re-presentação. Nesse caso, o re-presentado é tanto a “providência” quanto a fé em seu sentido prático-moral. Que tudo se torna um objeto para um sujeito é a posição metafísica fundamental da essência humana

a partir do primado do ente e do abandono do ser. É deste modo que na metafísica caracterizada como metafísica da subjetividade o ser mesmo permanece impensado em sua verdade ao passo que o “ser”, o ente enquanto tal, se transforma em objeto de re-presentação e ante-posição. O último passo dessa metafísica, segundo Heidegger, se consuma na modernidade onde o ser é representado como vontade e cuja anteposição estabelece por meio da vontade de poder nietzschiana o ser como valor.

A metafísica é a história do esquecimento do ser ao mesmo tempo que é a história do desvelamento do ente enquanto tal. Contudo, essa história é também a história do ser mesmo. Pois, a metafísica moderna da subjetividade é o ponto extremo consentido pelo ser mesmo, que destina à história a permanência de fora de sua verdade e a omissão dessa permanência de fora de sua verdade. Nesse acontecimento a essência do homem pertencente ao ser mesmo, permanece encoberta enquanto o abrigo da chegada do ser, e ainda, quanto mais o próprio ser se recusa em sua retração, mais esta essência do homem se omite junto da permanência de fora do desvelamento do ser. É por conta do fundamento ontológico em retirada, e assim, impensado, que o homem se mostra em sua indeterminação e incompletude ontológica inicial, pois a sua essência segue à retração e omissão do ser mesmo. O homem é o animal inseguro, condenado ao fato de que não pode saber nem a origem e nem a essência dessa insegurança mesma. Além do mais, é a partir de sua insegurança constitutiva que o homem busca algo de verdadeiro e constante primeiramente em si mesmo, isto é, na sua própria subjetividade. E, partindo dessa segurança em relação a si mesmo, o homem igualmente procura abrigo em meio aos entes que podem ser organizados por ele mesmo. Com isso, o ente é gradualmente explorado pelo homem em vista do que ele pode disponibilizar em termos de possibilidades novas e regularmente mais fiáveis de segurança. Contudo, tal ponto somente situa o ente humano, entre todos os entes, o ente que é deslocado de maneira distinta para a região do inseguro. Por isso, o homem em sua essência não pode ser senão o ente cujo próprio ser está sempre em jogo. É a partir daí que brota a possibilidade do ente enquanto tal ter o seu acontecimento na medida do homem de modo que tudo o mais esteja igualmente em jogo. Esta é a determinação máxima da metafísica da subjetividade que encontra o seu acabamento na filosofia de Nietzsche. Assim, o ente enquanto tal é ele mesmo o “jogo do mundo”, aquele que Nietzsche menciona em seu poema *A Goethe nas Canções do príncipe Vogelfrei* (2012a, p. 263):

O imperecível
É apenas o teu símile!
Deus, o insidioso
É manha de poetas...

A roda do mundo a girar
 Roça uma meta após a outra:
 “Aflição” – é o que diz o zangado,
 Mas o louco chama a isso de “jogo”...

O jogo do mundo, imperioso,
 Mistura ser e aparência: –
 O eterno-insano
 Nos mistura dentro!...

No jogo do mundo nietzschiano – o “imperioso” que demanda obediência sem replica – a vontade de poder se mostra como o “eterno-insano” que conduz a “roda do mundo a girar”, isto é, o eterno retorno do mesmo responsável pela dissolução das metas imperecíveis. É por conta disso que não mais se fala em Deus ou eternidade, somente no tempo tal como o instante que “roça uma meta após a outra”. Neste âmbito, o homem enquanto *persona* da vontade de poder é arrastado para dentro da roda a girar, misturado ao ente na totalidade em seu eterno devir. É neste sentido que ao pensar a determinação da relação homem e “ser” na metafísica de Nietzsche não podemos nos esquivar de considerar a unidade essencial entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, a unidade que dorme sob a copertença *essentia* e *existentia*. Essa copertença que permanece velada para o próprio Nietzsche é o acabamento da história do pensamento ocidental como metafísica da subiectividade, aquela a partir da qual o primado do ente omite a verdade do ser. No entanto, o acabamento da metafísica da subiectividade passa ao largo de ser uma saída do campo da metafísica, isto é, uma superação da metafísica. Antes de tudo, tal acabamento se refere a um enredamento ainda maior no interior das teias da própria metafísica significando o esgotamento de suas possibilidades essenciais. Assim o niilismo nietzschiano é aquilo que se encontra no campo das últimas possibilidades de asseguramento que o homem percorre em meio ao ente ainda que o quadro inicial de sua filosofia seja, à primeira vista, a assunção da impossibilidade de asseguramento. Contudo, a história do ente como subiectividade é, segundo Heidegger, a história do próprio ser (*Seyn*) que se essencializa ante o ente como retração. É pelo reter-se-em-si que o ser mesmo se oculta e determina a cada vez a própria história: pois onde nada se dá com o ser é o ente enquanto tal que desponta livre para assumir a dotação da medida para o “ser” até o ponto em que, interpretado como vontade de poder, dispensa o “ser” e recai no impensado de sua própria essência: a permanência de fora do ser mesmo.

Na retração do ser se dá para a história uma indigência de fundamento responsável por lançar o homem na busca por asseguramento em meio ao ente. No entanto, na permanência de fora do ser mesmo vela-se também essa indigência. Quer dizer, no acontecimento fundamental

da metafísica, o desvelamento do ente enquanto tal, a indignância do ser permanece velada. O primado do ente provoca o engano de que o ser acontece sem indignância. Contudo, essa ausência de indignância enquanto a própria metafísica conduz o ser mesmo à mais extrema forma de indignância: nela a essência do homem, o local de chegada do ser mesmo, é omitida. Em sua retração o ser mesmo destina de modo tão essencial o seu próprio ocultamento, a permanência de fora, que nessa essenciação assume o risco da possibilidade de nunca se dar para o homem como a indignância que ele mesmo é. Neste afastamento extremo, a indignância do ser se torna a indignância da falta de indignância. O domínio velado desta ausência de indignância do ser é sinônimo da predominância incondicionada da não-essência proveniente da essência do niilismo, a errância. E esta ausência de indignância enquanto a indignância mais extrema do ser mesmo encontra o seu ponto mais alto na era da desertificação da terra, onde o homem experimenta o perigo de um afastamento essencial em relação a si mesmo. Contudo, há algo que não podemos perder de vista: a indignância é sempre a indignância do próprio ser, isto é, trata-se de uma indignância que toca o homem sem que ele mesmo saiba. O homem, em sua comupertença ao ser, é o ente que corresponde à indignância da ausência de indignância. É por conta disso que desde o primeiro início do pensamento ocidental com os gregos o homem erra distante do ser alcançando com Nietzsche a metafísica da vontade de poder e a figura do niilismo ativo (*amor fati*) enquanto o domínio incondicionado da não-essência do niilismo. Assim, a errância enquanto envio do ser nos aponta para o fato de que um pensamento sobre o ser mesmo, quer dizer, a partir de sua essência histórico-ontológica, somente pode experimentar no interior da indignância da ausência de indignância a própria indignância como esse destino da permanência de fora do ser em sua verdade. E a experiência desse pensamento, ainda que sob o domínio da metafísica, representa uma primeira virada em direção à ligação da essência do homem com o ser como retração.

O pensamento que se volta para o ser mesmo se encontra tão preso à metafísica que somente pode se tornar um pensamento do ser se atravessa a própria metafísica. Neste sentido, a metafísica é ao mesmo tempo aquilo que tanto entrava quanto ampara o pensamento do ser. E esse entrave, essa obstrução para o ser, somente se dá porque a metafísica deixa a sua própria essência, o esquecimento do ser, como o impensado. Todavia, o esquecimento do ser enquanto a essência da metafísica que abriga de modo encobridor o desvelamento do ser e, com isso, o mistério, é também, antes de tudo, o que concede ao pensar histórico-ontológico a passagem para o outro início onde a verdade do ser mesmo se essencializa. Pois se a indignância é a indignância manifesta de modo mais extremo e ao mesmo tempo o que não se evidencia como indignância, para que a essência humana seja submetida à experiência dessa indignância do ser, o

homem precisa, antes, experimentar a ausência de indigência. Para o pensamento que um dia tem de se voltar para o ser mesmo a indigência constitutiva da abertura do ser é como uma necessidade. E à medida que a indigência do ser envia ao pensamento do homem a história da metafísica, isto é, o encobrimento do ser mesmo como ser do ente, o ser enquanto ser transfere ao pensar humano a própria indigência, e assim, o espaço para o mistério. O ser essencializa-se ao passo que ele mesmo se retrai concedendo ao homem, abrigo de sua chegada, o que pensar.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

- BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA., Bd. 65. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2003; Trad. Marco Antonio Casanova: *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015a.

_____. *Besinnung*, GA, Bd. 66, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1997; Trad. Marco Antonio Casanova: *Meditação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Der Begriff der Zeit*, GA., Bd. 64, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004; Trad. Werle, M: *O conceito de tempo*. In: *Cadernos de Tradução*, n.2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997.

_____. *Der Satz vom Grund*, GA., Bd. 10. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997; Trad. Reginald Lilly: *The principle of reason*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA, Bd. 29/30. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 3 Aufl. 2004; Trad. Marco Antonio Casanova: *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – finitude – solidão*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA., Bd. 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 3 Aufl. 1997. Trad. Marco Antonio Casanova: *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. GA., Bd. 40. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983; Trad. Emmanuel Carneiro Leão: *Introdução à metafísica*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Einleitung in die Philosophie*, GA., Bd. 27. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2. Aufl. 2001; Trad. Marco Antonio Casanova: *Introdução à filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Heraklit*, GA., Bd. 55. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 3. Aufl. 1994; Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Holzwege*. GA., Bd. 5. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2. Aufl. 2003; Trad. Irene Borges-Duarte: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Gulbekian, 2002.

_____. *Identität und Differenz*, GA., Bd. 11. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2. Aufl. 2006; Trad. Ernildo Stein: *Identidade e diferença*. Col. Vozes de bolso. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

_____. *Metaphysik und Nihilismus*. GA., Bd. 67. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999; Trad. Marco Antonio Casanova: *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.

_____. *Nietzsche I / II*. GA., Bd. 6.1/6.2. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996/1997; Trad. Marco Antonio Casanova: *Nietzsche*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014a.

_____. *Parmenides*. GA., Bd. 54. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992; Trad. Sérgio Mário Wrublewski: *Parmênides*, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a.

_____. *Sein und Zeit*, GA., Bd. 2. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback: *Ser e Tempo*. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista; SP: Editora Universitária São Francisco, 2015b; Trad. Fausto Castilho: *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014b.

_____. *Sein und Wahrheit*, GA., Bd. 36/37. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2001; Trad. Emmanuel Carneiro Leão: *Ser e Verdade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Seminare: Nietzsche – Seminare 1937 und 1944*, GA., Bd. 87. Vittorio Klostermann, 2004; Trad. Enio Paulo Giachini: *Nietzsche: seminários de 1937 e 1944*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015c.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. GA., Bd. 12. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1986; Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes / Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Vier Seminare*, GA., Bd. 15. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2. Aufl. 2005; Trad. Andrew Mitchell, François Raffoul: *Four seminars. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Indiana University Press, 2012b.

_____. *Vorträge und Aufsätze*, GA., Bd. 7. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000; Trad. Emmanuel C. Leão, Fogel, G., Márcia de Sá Cavalcante Schuback: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2001.

_____. *Was heißt Denken?*, GA., Bd. 8. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2002; Trad. Paulo Rudi Schneider: *Que significa pensar? In: SCHNEIDER, Paulo Rudi. O outro pensar: sobre Que significa pensar? E A época a imagem no mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

_____. *Wegmarken*, GA., Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 3rd edn. 2004; Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein: *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.

_____. *Zeit und Sein. In: Zur Sache des Denkens*, GA., Bd. 14. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007; Trad. Ernildo Stein: *Tempo e Ser. in: Os Pensadores XLV*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken. In: Aus der Erfahrung des Denkens*, GA., Bd. 13. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2002; Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos: *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000b.

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. W. *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*. KSA, Bd. 4. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *Assim Falou Zarathustra: Um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. *Der europäische Nihilismus*, NF-1886, 5[71], in: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, Trad. Clademir Araldi: *O niilismo europeu*. Curitiba: Estudos Nietzsche, v. 3, n. 2, p. 249-255, jul./dez. 2013.

_____. *Die Fröhliche Wissenschaft: La Gaya scienza*, KSA, Bd. 3. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. *Die Geburt der Tragödie*, KSA, Bd. 1. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *O Nascimento da Tragédia* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Brief* [eKGWB]. Based on the critical text by Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1967. Edited by Paolo D'Iorio. in: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

_____. *Ecce homo – Wie man wird, was man ist*, KSA, Bd. 6. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *Ecce Homo: Como alguém se tornar o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, KSA, Bd. 6. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *Crepúsculo dos ídolos – como se faz filosofia com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA, Bd. 5. Berlin: De Gruyter; Trad. Paulo César de Souza: *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Nietzsche – obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Sämtliche Briefe* (KSB). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, München und New York 1986; Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Manuel Romero Cuevas, Marco Parmeggiani, Andrés Rubio, Juan Luis Vermal, Joan B. Llinares: *Correspondencia*. Vols. I, II, III, IV, V, VI. Madri: Editorial Trotta; Fundación Goethe, 2012b.

_____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 15v, 1967/1978.

- BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

Sobre Nietzsche e Heidegger:

ARAÚJO, Paulo A. *Heidegger: Ser e Tempo*. Fotocópia de textos-aulas apresentados na disciplina “Seminários de temas filosóficos III” durante o 2º semestre de 2016 no programa de graduação em Filosofia da UFJF, Juiz de Fora. 2016a (Inédito).

_____. *Ontologia e Niilismo*. Fotocópia de textos-aulas apresentados na disciplina “Ontologia e niilismo” durante o 2º semestre de 2019 no programa de pós-graduação em Filosofia da UFJF, Juiz de Fora. 2019 (Inédito)

_____. *Nietzsche: Assim falou Zarathustra*. Fotocópia de textos-aulas apresentados na disciplina “Filosofia da Religião II” durante o 1º semestre de 2016 no programa de graduação em Filosofia da UFJF, Juiz de Fora. 2016b (Inédito)

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas, Ijuí: Unijuí, 2008.

BLANC, Mafalda. *O programa filosófico de Heidegger*. in: *Phainomenon*, [S.I.], n. 24, p.125-167. Portugal: Universidade de Lisboa, 2012.

BOUTOT, Alan. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COSTA, Affonso Henrique V. *Heidegger e o problema da metafísica*. in: *Heidegger*. Coleção XVI Encontro ANPOF. São Paulo: ANPOF, 2015.

CRÉPON, Marc. *Nietzsche: Les cahiers de l’Herne*. Paris: Éditions de l’Herne. 2006.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

FERREIRA JUNIOR, W. J. *Heidegger leitor de Nietzsche*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 101-116, Jan./Abril, 2013.

FURTADO DE MELO, Rebeca. *Nietzsche e Heidegger: Vontade de poder, niilismo e técnica no fim da metafísica*. in: Filosofia contemporânea: fenomenologia. São Paulo: ANPOF, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente – introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. *Nietzsche*. Col. Folha explica. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *Nietzsche e para além do bem e do mal*. [eBook não paginado] Coleção passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GUIGNON, Charles B. *The Cambridge companion to Heidegger*. 2ª ed. Cambridge University Press, 2006.

HAAR, Michel. *Martin Heidegger: Les cahiers de l'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

_____. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: Éditions de L'Herne, 1985.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LOPARIC, Željko. *Ética e finitude*. 2ª ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004a.

_____. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004b.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M. *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, 1996.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. *O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”*. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46, 2016.

_____. *Silêncio, solidão*. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 9, p. 79-105, 2000.

MOURA, Carlos Alberto R. *Nietzsche: civilização e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. Routledge philosophy guidebooks. University College London, 1996.

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

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

_____. *O desafio de Nietzsche*. in: Discurso 21. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, p. 7-29, 1993.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Coleção passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. *Passagem para o poético*. Rio de Janeiro: Ática, 1986.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.

PATTINSON, George. *The later Heidegger*. Routledge philosophy guidebooks. University College London, 2000.

PÖGGELER, Otto. *A via do Pensamento de Martin Heidegger*. Col. Pensamento e Filosofia: vol. 77. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RAMOS, Daniel R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

RIBEIRO, Luan. *A arte como caminho para o desvelamento do ser*. Dissertação (mestrado acadêmico), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2020.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 3ª ed. São Paulo: Geração editorial, 2019.

_____. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. 2ª ed. São Paulo: Geração editorial, 2005.

SALLIS, John. *Reading Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

SCHMIDT, Lawrence k. *Understanding hermeneutics*. Reprinted. UK: Acumen, 2010.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre Que significa pensar? E A época a imagem no mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Notas explicativas*. In: HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. 10ª ed. 6ª reimpressão (2020), Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

SCOTT, Charles E. *Companion to Heidegger's Contributions to philosophy*. Bloomington, and Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. [eBook não paginado]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência*. Estudos de Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, 2010.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Col. Pensamento e Filosofia: vol. 152. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

TOLEDO, Daniel S. *O fundamento trágico do niilismo a partir do pensamento de Martin Heidegger*. Tese (doutorado acadêmico) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

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

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. [eBook não paginado] São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WRATHALL, Mark A. *The Cambridge companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press: 2013.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les parole de l'origine*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

Demais obras:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Três volumes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Edição bilíngue, São Paulo: Editora 34, 2020.

_____. *Odisseia*. Edição bilíngue, 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2014

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações lógicas*. 2º vol. Parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa: Phainomenon, 2007.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 6ª ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2013.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. [eBook não paginado] 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

OTTO, Walter F. *Dionysus: Myth and cult*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.