

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

Carol Zandavalli

**A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA VONTADE DE PODER EM
NIETZSCHE – UMA LEITURA METAFÍSICA**

São Leopoldo

2013

Carol Zandavalli

**A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA VONTADE DE PODER EM
NIETZSCHE – UMA LEITURA METAFÍSICA**

Dissertação de Mestrado apresentada
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Celso Cândido de
Azambuja

São Leopoldo
2013

Ficha Catalográfica

Z27i Zandavalli, Carol

A interpretação heideggeriana da vontade de poder em Nietzsche: uma leitura metafísica. / Carol Zandavalli. – 2013. 116 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2013.

“Orientação: Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Ciências Humanas”.

1. Vontade – Filosofia. 2. Poder – Filosofia. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 4. Heidegger, Martin. 5. Metafísica. I. Título.

CDU 1

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Camila Quaresma Martins - CRB 10/1790

*“Aquele eu sou”, tornei-lhe então, “que,
quando Amor me inspira, atendo e, da
maneira que dentro escuto, o vou
manifestando”.*

Dante Alighieri

RESUMO

Nosso texto visa aprofundar a abordagem de Heidegger sobre o conceito de vontade de poder em Nietzsche e suas consequências. Para tanto, trataremos primeiramente de compreender alguns aspectos centrais do pensamento do próprio Heidegger. Esse preâmbulo inicial nos ajudará para uma melhor compreensão do contexto de onde parte a sua crítica. Em seguida, defrontar-nos-emos com a interpretação heideggeriana da vontade de poder em modo mais estrito. Teremos, por fim, melhores condições de pensar a pertinência do que é apresentado por Heidegger, isto é, de sua visão sobre uma metafísica nietzschiana com bases nos conceitos de vontade de poder e eterno retorno do mesmo.

Palavras chave: ser, ente, vontade de poder, eterno retorno, super-homem, valor, metafísica.

ABSTRACT

Our text aims to deepen Heidegger's approach on the concept of will to power in Nietzsche and its consequences. To do so, we will try first to understand some central aspects of Heidegger's own thinking. This initial preamble will help us to have a better understanding of the context where his criticism comes from. Then we will face with the heideggerian interpretation of the will to power in a stricter mode. Finally, we will be more able to think about the relevance of what is presented by Heidegger, that is, of his vision on a Nietzschean metaphysics based on the concepts of will to power and eternal return of the same.

Key words: be, being, will to power, eternal return, Superman, value, metaphysics.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
INTRODUÇÃO	8
1. ALGUNS ASPECTOS CENTRAIS DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER .	15
1.1. A conjunção “ser e ente”	15
1.2. O homem – manifestações do Dasein.....	21
1.3. A importância dos pré-socráticos em Heidegger.....	27
2. A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA VONTADE DE PODER	36
2.1. Introdução à perspectiva de Heidegger.....	36
2.2. O crepúsculo da verdade perante a aurora artística	42
2.3. Vontade de poder e eterno retorno – conjunção e metafísica em Nietzsche	50
3. NIETZSCHE – DO ESPÍRITO LIVRE AO PENSAMENTO VALORATIVO..	76
3.1. O “espírito livre” como libertação das “amarras existenciais”	76
3.2. A metafísica de Nietzsche sustentada pelo valor	83
3.3. Crítica à concepção metafísica em Nietzsche.....	95
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

No início de suas preleções sobre Nietzsche, Heidegger deixa claro qual é sua real intenção, tornar o mais nítido possível como Nietzsche responde à questão diretriz do pensamento ocidental, isto é, pensar detalhadamente a sua resposta à metafísica. É em detrimento disso que ele afirma ser esse um confronto não apenas com Nietzsche, mas igualmente com toda a filosofia ocidental na medida em que aí está posta a pergunta diretriz pelo ser do ente.

Segundo Heidegger, confrontação é crítica autêntica. É esse seu intuito, pensar a filosofia de Nietzsche através de uma consideração que lhe é própria e merecida, algo que segundo ele ainda não havia acontecido. O teor enigmático da filosofia de Nietzsche e seu estilo poético minaram os palpites de modo a lhe considerar um filósofo poeta, o que seria sinônimo de falta de rigor. Pois viemos através de Heidegger desmistificar tal opinião.

Ao introduzir nosso texto, portanto, é necessário que tenhamos consciência da dificuldade de estudar um autor como Nietzsche. Tanto a sua forma de linguagem como o próprio conteúdo de sua filosofia são dotados por diversos gamas de significações, pois sempre apresentam significados subjacentes à superfície do exposto. Cada ideia explorada por Nietzsche sempre esconde atrás de si alguma outra ideia que se mantém oculta, mas está ali. São como máscaras sobrepostas numa sequência sem fim, onde cada figura que se expressa é somente mais uma faceta do jogo interpretativo. Isso acontece, nas palavras do próprio Nietzsche, pelos limites da linguagem.

No entanto, a questão interpretativa presente na filosofia de Nietzsche não se resume ao aparato metodológico por ele utilizado, mas antes à profundidade de seu pensamento. O peso retórico que perfaz os seus textos esconde uma compreensão da própria realidade como interpretação. Com efeito, quem proporciona e impulsiona o ato interpretativo é sempre a vontade de poder¹. Entrementes, não são tais apontamentos que nos impedem de

¹ “*Wille zur Macht*” no original em alemão.

perscrutar os pensamentos mais recônditos e provocativos de Nietzsche. Faremos isso, contudo, por meio interpretação desenvolvida por Heidegger.

A interpretação de Heidegger sobre Nietzsche tem de ser estudada de modo cuidadoso. Embora muitos a consideram uma interpretação tendenciosa pelo fato de Heidegger considerá-la metafísica, é com gosto que nos debruçaremos sobre essa obra fundamental em se tratando de Nietzsche.

Heidegger desenvolve a sua própria concepção das principais ideias e conceitos nietzschianos em seu livro que se intitula “Nietzsche”, originário de suas preleções sobre o mesmo. O filósofo alemão apreende o pensamento contido na obra de Nietzsche desenvolvendo-o a partir de sua própria concepção filosófica. Nesse contexto é que a vontade de poder surge como o caráter que determina o ente na totalidade e de onde brotam suas determinações existenciais. Através das considerações sobre a estrutura da vontade de poder, Heidegger chega à conclusão de que, na filosofia de Nietzsche, é ela quem determina o caráter metafísico do ser do ente.

Consideramos aqui de modo hipotético que a análise empreendida por Heidegger concernente ao ser já estava presente em Nietzsche de forma dissimulada por seus conceitos centrais. A vontade de poder juntamente ao eterno retorno são os conceitos mais relevantes na metafísica nietzschiana segundo Heidegger, conceitos cunhados por uma substituição ao ser.

Relevar a interpretação da vontade de poder como um movimento ainda metafísico é também um fato que, dada à grandeza da questão, contribuirá para que nossa análise se eleve a um patamar ainda mais elevado, pois esse é o cerne da proposta heideggeriana. Segundo ele, a questão direcionada diretamente ao ser, como ele mesmo propôs, permanecera ainda intocada por Nietzsche.

A vontade de poder é o processo volitivo inerente ao homem, ou seja, é a força que move o indivíduo. Essa concepção volitiva presente no seio do indivíduo é o que está sempre implicado nos conceitos centrais de Nietzsche. Procederemos na articulação desses conceitos. Temos a incumbência de apresentar o modo através do qual o filósofo da “floresta

negra” vê nesse movimento da vontade uma ressonância ainda subjetiva, na qual somente o ente é visado enquanto apoderamento humano total.

Nietzsche traz junto a si, em praticamente todo seu pensamento, uma carga pesada de vitalidade. A afirmação dos instintos está sempre presente em conceitos como vontade de poder, eterno retorno² e super-homem³. Aliás, considerando tais conceitos, o que vem à tona de imediato é força; devir e expansão.

Como força de exemplo, pensemos na ideia nietzschiana do trágico. O sentimento trágico é o delírio dionisíaco, é caos. Conjuntamente a Dionísio temos Apolo, a beleza e harmonia apolínea. O que resulta disso é um harmonioso movimento. O acaso surgindo por entre a força da necessidade. O ser emerge como a estabilidade momentânea do devir, como um posicionamento que sempre e a cada momento é superado. Em Nietzsche, o elemento soberano será sempre o devir. O ser é apenas uma névoa que se esvai sob o calor do devir.

O ímpeto constante que se forma sempre do devir para o ser, é a forma que a vontade de poder encontra para novamente se superar. Embora estejamos mergulhados na existência e sujeitos às suas mais diversas influências, nós temos também o modo estático causado pelo ser, elemento que faz o ente repousar em algum momento. Segundo Heidegger, a própria vida para Nietzsche é vontade de poder e eterno retorno, sendo este último o motivo da constância da vontade de poder que sempre retorna a si. O eterno retorno, nesse sentido, é o elemento que dota de constância aquilo que é inconstante.

Veremos que Heidegger apresenta o indivíduo nietzschiano enquanto possibilidade de construir-se como super-homem conduzido sempre pela vontade de poder, seu eixo condutor. O ente, em Nietzsche, não será estruturado pelo ser, mas pelo querer inerente à vontade. O âmbito inalterável do ser heideggeriano é esquecido em razão do ente dotado de poder

² “*Ewige Wiederkehr*” no original em alemão.

³ Super-homem é a tradução que utilizarei para o termo “*Übermensch*”, algo que soa como “sobrehumano”, ou ainda, “além-do-homem” na tradução de alguns.

deveniente. Este ente que quer sempre a si mesmo de modo instável e insaciável é, porém, o que o torna um ente metafísico.

Quando Nietzsche nos fala sobre a vontade de poder, ele está se referindo indiretamente para o que Heidegger concebe como ser, justamente pelo fato de cumprir a mesma função. A diferença reside no fato de que o ser, para Heidegger, não é passível de qualquer definição conceitual, ou seja, não é possível de definir nominalmente sequer. O que os diferencia nesse caso é que Nietzsche reveste o ser com conceitos valorativos, o que para Heidegger o torna o último e maior metafísico. A questão do valor na metafísica de Nietzsche se torna assim, nevrálgica para a compreensão de sua filosofia.

Em consequência disso, lembramos que Nietzsche, diferentemente de Heidegger, possuía o intento de uma construção moral, a moral do “homem forte”. O homem forte, na verdade, é o homem tornado ele mesmo na afirmação do poder. Heidegger, por outro lado, não cria uma ética ou uma moral, e sim, proclama a simplicidade de pensar novamente o sentido do ser. O que disso decorre é consequência natural. Não encontramos um querer em Heidegger, e sim, um deixar surgir em si mesmo o que é a si mesmo mais “próximo”. É a atenção ao ser que nos propicia a experiência da existência.

Num contraste a isso, o valor que está continuamente sendo calculado pela vontade de poder em Nietzsche, resultaria num cálculo valorativo metafísico. O indivíduo de Nietzsche calcula sempre através de novas perspectivas como se dará o maior poder.

Sabemos que Nietzsche critica o “conhece-te a ti mesmo” (*γνῶθι σεαυτόν*) socrático devido seu conteúdo racional. Segundo ele, não é possível uma mediação representativa de nosso próprio ser, de modo que essa representação se mantenha estática e definida, como se fôssemos, após certa medida, condicionados a alguma definição do que e como eu sou. O que aí se subentende e proporciona essa crítica é justamente a ideia de um ser formado pelo devir. Nietzsche almeja martelar a casca do “conhece-te a ti mesmo” substituindo a razão pelo querer. O querer é a propriedade movente da vontade de poder na medida em que ela quer sempre mais sem cessar.

Destarte, a máxima pindárica do “torna-te aquilo que tu és”, irrompe aqui como a fórmula derradeira. Ao aceitarmos aquilo que se quer na vontade, exercemos a vontade de poder de forma autêntica.

Quando Heidegger pensa o sentido do ser e sua manifestação no ente, ele quer explicar a noção possibilitadora dessa relação, afirmando que a realidade do ser simplesmente se mostra no ente, no ser enquanto “sendo”, enquanto que “é”. O ser imóvel se desvela sempre na sua indicação como ente, e somente assim podemos apreendê-lo, mesmo que nunca completamente. O seu constante repouso em si nos permite apenas um vislumbre, um relance que brilha no ente.

Em Nietzsche, contudo, o movimento é o inverso. O devir é que se torna ser. A força que devém por vezes se estabiliza no ente. O ente nesse sentido é o devir tornado ser. Mas, em verdade, não há ser. Ser é, em Nietzsche, mais uma forma utilitária para nossa vida se tornar mais prática. Tudo que o homem amortece com intuito de estabilidade é para seu “melhor” viver, mas sua vivência é sempre consequência da vontade de poder querendo expandir-se. É necessário, com efeito, que esclareçamos e aprofundemos a noção da vontade de poder nietzschiana a partir da interpretação de Heidegger sem que percamos o próprio Nietzsche de vista.

Partiremos de uma articulação minuciosa baseada nos dois volumes de Heidegger sobre Nietzsche, onde ele desenvolve sua interpretação fazendo uma análise aprofundada de cada um dos conceitos do filósofo dionisíaco. Porém, na intenção de não nos limitarmos unicamente sob o ponto de vista heideggeriano, a parte final de nosso texto mostrará um contraponto, ou seja, uma crítica à existência de uma metafísica em Nietzsche. Aí uma consideração ao próprio conceito de metafísica será estabelecida.

Ao alcançar devidas proporções, quem sabe não poderemos enxergar aí uma aproximação do pensamento essencial que envolve Nietzsche e Heidegger, o que o mesmo Heidegger define como “confronto”⁴. Afinal, não

⁴ Sobre o termo confronto, Heidegger nos diz: “se uma consideração mais originária sobre o ser deve se tornar necessária a partir de uma urgência histórica do homem ocidental, então esse pensamento só pode acontecer na confrontação com o primeiro começo do pensamento ocidental. Essa confrontação não se dá plenamente, ela mesma permanece fechada em sua essência e em sua necessidade, enquanto a grandeza,

podemos deixar de perceber que há um forte interesse de Heidegger pela filosofia nietzschiana.

Nosso texto será desenvolvido em basicamente três tópicos, que mesmo sobrepostos, formam um todo articulado.

(I) Queremos entender num primeiro momento o modo de pensar heideggeriano e sua estrutura filosófica. A compreensão da conjunção “ser e ente” nos ajudará no entendimento da relação entre vontade de poder e eterno retorno sob o prisma de Heidegger, não somente pelo conteúdo, mas também por questão estilo. Ao compreender a linguagem filosófica heideggeriana e suas principais intenções, nosso desenvolvimento se tornará mais compreensível. Além do mais, tem de ficar clara qual é a real preocupação filosófica de Heidegger para que sua exposição sobre Nietzsche se torne uma vez mais lúcida. Temos que compreender de que contexto Heidegger está partindo para que a sua interpretação de Nietzsche siga determinado caminho.

(II) Num segundo momento, defrontar-nos-emos com a interpretação heideggeriana da vontade de poder. Esse é o objetivo capital da nossa análise. É o ponto onde culmina a compreensão de Heidegger sobre Nietzsche e de onde poderemos avaliar o seu pensamento mais expressivo sobre o filósofo do Zaratustra. Nesse momento, é que desenvolveremos como se estrutura fundamentalmente a vontade de poder para Heidegger, o que compreende os demais conceitos aí integrados.

(III) A última parte de nosso trabalho se constituirá por uma consideração de até que ponto o pensamento de Heidegger sobre uma metafísica nietzschiana procede coerentemente às reais intenções de Nietzsche. O ponto de partida para dada explanação será o caminho trilhado por Nietzsche do “espírito livre” à noção valorativa, o que esclarece, previamente, o objetivo explanatório de Heidegger. Por fim, ao nos apoiar em alguns filósofos que pensam igualmente a questão da vontade de poder, poderemos aclarar suas considerações e confrontá-las com as de Heidegger para que nosso texto tenha maior relevância filosófica. Abarcando o tema por

quer dizer, a simplicidade e a pureza da tonalidade afetiva fundamental do pensamento e a força do dizer adequado se recusarem para nós (HEIDEGGER, 2006, p. 470)”.

esse viés, o pensamento tanto de Nietzsche quanto de Heidegger sobre o tema se tornará mais explícito. Poderemos assim proceder com nossas próprias conclusões sobre a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche.

Precisamos aqui que, devido à riqueza da obra, trabalharemos de modo compacto, explorando o seu desenvolvimento de modo mais circunscrito possível. A extensão do livro e sua complexidade precisam dar lugar a uma análise mais refinada embora com clareza e precisão. Procederemos a partir de recortes do texto que pensamos ser os mais relevantes para nossa análise.

Não obstante, Heidegger costuma de modo geral retomar conceitos já trabalhados no decorrer do texto para adentrar uma nova questão. Esse procedimento se torna repetitivo por vezes, mas é importante para que compreendamos a conexão interna dos conceitos. Assim, na medida em que nosso texto progride e em decorrência do próprio texto de Heidegger, poderão aparecer algumas ressalvas de algo já considerado anteriormente, o que não se torna enfadonho, mas enriquecedor.

As obras centrais que utilizaremos no desenvolvimento de nosso texto são “*Nietzsche (I, II)*” de Heidegger e “A vontade de poder” de Nietzsche.

O livro “*Nietzsche (I, II)*”, do original em alemão e que se encontra nas citações em notas de rodapé, é editado pela “Klett-Cotta” edição 2008. A tradução utilizada é da editora “Forense Universitária”, edição 2007, na tradução de Marco Antônio Casanova. Já o livro “A vontade de poder”, “*Der Wille zur Macht*” no original, é a mesma utilizada por Heidegger, ou seja, a edição de bolso da editora “Kröner”, embora editada em 1996. A sua tradução data de 2008 e é feita pela editora “Contraponto”, por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes.

1. ALGUNS ASPECTOS CENTRAIS DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

1.1. A conjunção “ser e ente”

Quando falamos em Heidegger nosso pensamento se remete fundamentalmente à pergunta pelo sentido do ser. Consequentemente, somos arrebatados pela questão que está intrinsecamente implicada na pergunta: o que é o ser? Qual sua forma e qual seu conteúdo? Ou seja, uma vez que há um sentido do ser, então queremos saber, igualmente, como este se constitui, suas características e implicações efetivas. O ser é simplesmente ele mesmo. Não é nem Deus nem o fundamento do mundo, mas o que está mais próximo ao homem.

Se pensado de modo incoerente, o ser parece ao menos num primeiro momento algo muito abstrato, uma vez que não está condicionado a conteúdo algum. É como se fosse uma representação supérflua e de noção vazia. Mas como poderia haver uma representação sem conteúdo? Justamente por isso é que Heidegger só consegue pensar o sentido do ser devido sua presença efetiva, enquanto ente. O ser-no-mundo é o ser condicionado, ou ainda, o ser em seu conteúdo substancial. Erradica-se um movimento do ser ao ente na medida em que ele é. Em sendo no mundo, o ser finalmente se mostra em suas mais diversas características.

Basicamente nessa esfera em que se correlacionam ser/ente, é que se move o pensamento heideggeriano na pergunta pelo ser. Aí já está concebido o *Dasein*⁵. O ser só pode ser considerado, portanto, enquanto ente existente no mundo, enquanto sendo. O *Dasein*, o ser dado na existência fática e por isso ente, deverá implicar, por sua vez, no seu não esquecimento em relação a esse ser, sendo que este ser não é outra coisa senão a constituição mais fundamental do próprio ente. Esse jogo redundante tem de ser entendido

⁵ O *Dasein* é geralmente traduzido por “ser-aí” ou “estar-aí”. Opto pelo uso do original por força de expressão.

como mera diferenciação conceitual, que em seu resultado não possui diferença alguma.

Percebe-se através da consideração ser/ente, que ocorre aí uma espécie de circularidade relacional, na qual estão presentes dois polos que se configuram num todo maciço e copertinente. O ser é jogado ao mundo espaço-temporal em decorrência de sua então aí colocação, uma vez que é ente no mundo. Este ente, por sua vez, almeja como referência o sentido do ser para que este ser não caia em esquecimento, mas encontre a sua ocupação por meio do ente. O esquecimento do ser enquanto tal culmina numa espécie de automação do ente, ao que Heidegger chamará impessoal. O ser é necessariamente o alicerce do ente para que este se mantenha em concordância com sua “essência” fundamental.

O termo *Dasein*, portanto, é quem nos conduz diretamente ao ponto crucial da filosofia de Heidegger, ao menos no que concerne à sua obra capital “Ser e tempo”⁶. É nesse balanço conjuntural que engloba ser/ente/*Dasein*, que emerge a sua analítica existencial.

O *Dasein* engloba todas as condições de entendimento a partir do sendo do ente, a partir da condição existencial do homem enquanto ente inserido na totalidade. É somente em decorrência de um “estar-aí” que surge a possibilidade de esboçar algumas indicações do ser em sua significação contextualizada. Essa significação que nos remete ao sentido do ser não pode ser entendida, contudo, enquanto significação decorrente de qualquer espécie de filosofia da consciência ou da representação do tipo cartesiana, ou mesmo de algum tipo de filosofia transcendental. Essa diferenciação é a tarefa que se nos apresenta na compreensão do *Dasein*.

A intenção heideggeriana é nos mostrar, a partir de um novo paradigma, que o que circunscreve a questão do ser será compreensível, somente partindo de um preâmbulo que se constitui por uma ontologia originária.

⁶ O Heidegger mais tardio não trará o *Dasein* como seu foco central, porém sempre veremos o termo ecoando em sua filosofia.

Não afirmamos com isso que não houve até então nenhuma outra concepção ontológica na história da filosofia, mas antes que as ontologias que até então existiram compreendidas na forma em que foram estabelecidas, não deram conta, ou ainda, não preencheram a lacuna aberta pela questão do ser de modo satisfatório e adequado.

Heidegger não aborda a questão através de uma apreensão mecânica da coisa, mas por uma apreensão arraigada nas profundezas do ser mais longínquo e, no entanto, mais próximo. Ser que se nos apresenta como elemento possibilitador e que se temporaliza a todo o momento. Em referência à obra “Ser e Tempo”, Ernildo Stein afirma o seguinte:

Heidegger, com esta obra inacabada, atingira com as teses desenvolvidas nos 83 parágrafos tanto aqueles que foram seus mestres, como aqueles com quem polemizava no interior de ST. Mas sua crítica à metafísica como um todo, a planejada destruição das ontologias tradicionais, usando como fio condutor à crítica de seu conceito de tempo, instalará uma profunda confrontação entre paradigmas filosóficos. E isto é a via que permite ampliar e radicalizar a leitura de sua obra (STEIN, p. 15, 2008).

Ao colocar a pergunta pelo ser, Heidegger quer “justificar” o sentido do ser a partir de uma forma ontológica não concebida, ou melhor, não compreendida até então, e que se dá no âmbito de uma ontologia fundamental. O que a analítica existencial heideggeriana nos propõe de modo a nos interessar no momento, é, por conseguinte, a compreensão do homem enquanto ente na totalidade. O portar-se do homem inserido no mundo, enquanto ente da experiência. O homem que aí está já não é pensado enquanto um complexo dual do tipo subjetivo/objetivo, mas sim, enquanto ente maciço que abarca todas as relações contidas previamente no caráter de ser – ser do “ser”. Estamos engajados em um mundo no qual as coisas e o homem não se dão de maneira logicamente separada, e sim como um todo compartilhado. Nesse surge o novo caráter ontológico ao qual Heidegger se refere, e sob o qual todo ente se retém na medida em que visa à harmonia originária que o cerca.

Isso só acontece pelo fato de a analítica existencial possuir uma estrutura que implica nova metodologia interpretativa, ou seja, não se trata

mais de uma mudança intermitente que alterna entre sujeito e objeto, mas do ente que previamente já contém os caracteres e indicações subservientes a ele pelo fato de simplesmente existir.

Assim, compreendemos que

Heidegger procura pensar o “sum” do “cogito” e, ao criticar a separação da “mens” e da “res corporea”, ele afirmará que o “mundo” é o correlato do “sum”; por isso, ser-no-mundo. Antes da evidência de qualquer teoria e ponto de partida da “teoria do conhecimento” e antes de qualquer subjetividade fundante, há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo. Esta evidência está encoberta pelo óbvio do cotidiano, da separação consciência-mundo, pelo modelo da relação sujeito-objeto. É por isso que a analítica existencial recoloca a questão da “teoria do conhecimento” ao fazer a crítica radical do modelo das teorias da consciência, ao começar por Descartes (STEIN, 2008, p. 26).

A analítica existencial prioriza a existência propriamente dita, o que se perfaz no *Dasein*. O próprio processo metodológico é somente derivação de algo preestabelecido na medida em que já é ele mesmo dado no ser. Isso significa a colocação do ser do ente ante tudo como ser primevo, do qual emergem todas as possibilidades e características, porque acima de tudo ele existe – ele é uma vez que é também como ente. Esse “é” possui o ser de modo implícito, coimplicado, o que lhe imprime o caráter que lhe é próprio.

Nesses termos é que Ernildo coloca que “há uma evidência operando na situação de ser-no-mundo”, de onde as teorias epistemológicas embasadas na dualidade corpo e mente são somente superfície de uma propriedade mais fundamental. Elas sabem somente o fenômeno, expressam somente um saber formal. “Com o saber de algo que não pode ser sabido começa o saber essencial do pensador (HEIDEGGER, 2007(I), p. 372)”⁷. O verdadeiro saber vem do ser, e mesmo que o ser em realidade não seja apreendido conceitualmente – ele vige.

O ser é o elemento que vigora na relação ente/totalidade. Os âmbitos ôntico e ontológico alcançam sua supremacia na medida em que o ente enquanto *Dasein* se aloca ao mundo como sendo o próprio mundo através de seu horizonte de perspectiva. O ente que perfaz a totalidade encontra o seu

⁷ “Mit dem Wissen eines Nichtwissbaren fängt das wesentliche Wissen das Denkers an” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 428).

lar quando se mantém na atenção ao ser. Tendo isso considerado, é preciso que tenhamos em mente a permanente e recíproca correlação que ocorre entre ser e ente. É na compreensão dessa “relação uníssona” que teremos um entendimento ideal acerca do que Heidegger concebe como saber essencial. Para tanto, é preciso que pensemos sempre a partir do que é mais fundamental, ou seja, tendo sempre o primado ontológico como referência.

Ser é sempre ser de um ente. O todo dos entes pode tornar-se, em seus diversos setores, campo para se liberar e definir determinados âmbitos de objetos. Estas, por sua vez, como por exemplo, história, natureza, espaço, vida, existência, linguagem, podem transformar-se em temas e objetos de investigação científica. A pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos âmbitos de objetos. A elaboração do âmbito em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas do setor de ser que delimita a própria região de objetos. Os “conceitos fundamentais” assim produzidos constituem, de início, o fio condutor da primeira abertura concreta do âmbito. Se o peso de uma pesquisa sempre se coloca nessa positividade, o seu progresso propriamente dito não consiste tanto em acumular resultados e conservá-los em “manuais”, mas em questionar a constituição fundamental de cada âmbito que, na maioria das vezes, surge reativamente do conhecimento crescente das coisas (HEIDEGGER, 2006, pg. 44, 45)⁸.

O autor nos propõe uma ação preventiva que precisamos ter em decorrência de certa arrogância atribuída ao saber científico. Na medida em que uma pesquisa científica não considera a primazia ontológica, possibilitadora de fato do enquadramento do ente na totalidade, ela estará fadada a mera formalidade inessencial.

É o objeto quem desponta do ser, e não o inverso. O objeto, e isso que deve ser considerado na pesquisa científica⁹, têm de ser determinado a

⁸“Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All das Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. Lassen sich den thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen >>Grundbegriffe<< bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschliessung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in >>Handbüchern<<, als in de maus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes” (HEIDEGGER, 2006, p. 9).

⁹ Ver o texto de Heidegger sobre a técnica.

partir de sua função em dado contexto, em uma região que lhe é própria. A verdade não se mostra em sua inteireza, mas apenas em alguns aspectos indicativos.

Heidegger aponta para o modo através do qual o conhecimento científico tem a liberdade necessária para se desenvolver sempre uma vez mais e, ao mesmo tempo, criticando o modelo de ciência corrente em sua época. O fundamento já está presente antes mesmo que a análise técnico-científica propriamente dita venha à tona. O que nos cabe é apreender a ocupação apropriada do objeto a partir de seu campo ideal de vigência, o que se faz a partir da constituição mais originária do ente em questão.

Por meio da ótica heideggeriana impera uma compreensão que nos permite maior intimidade com o saber contido na técnica, ou até mesmo, entender que a técnica é antes um elemento fundamental para vida num sentido muito mais abrangente do que corriqueiramente acreditamos.

O filósofo quer retomar através da ontologia originária aquilo que segundo ele se perdeu no curso da história por uma subversão metafísica em variadas configurações. É por isso que Heidegger atribui muita importância no conhecimento daquele período que ele considera pré-metafísico, ou seja, remetido aos pré-socráticos, sobretudo Parmênides e Heráclito. “O questionamento inicial nunca responde ele mesmo. Para ele, não resta senão o pensamento que afina o homem para a escuta à voz do ser e que, assim, o dispõe para a tarefa de guardar a verdade do ser (HEIDEGGER, 2007(II), p. 20)”¹⁰. É nesse ínterim que temos de estabelecer, portanto, qual a função do homem como ente na totalidade. A tarefa seguinte se compõe pelo entendimento de como o homem se comporta defronte à realidade pelo saber originário.

¹⁰ “Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst. Ihm bleibt nur das Denken, das den Menschen auf das Hören der Stimme des Seins abstimmt und ihr zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins ge-fügig werden last” (HEIDEGGER, 2008(II) , p. 22).

1.2. O homem – manifestações do *Dasein*

Pensaremos agora, mais especificamente, a existência do ente enquanto homem jogado ao mundo – o *Dasein*. O existir é a pré-condição para qualquer questão subsequente, ou seja, a existência é a base que permite o preenchimento de conteúdo ao ser. Daí emerge todo o caráter daquilo que é. Na existência é que o ser se mostra, e é nesse contexto que surgem as disposições próprias ao homem.

(*Da*) significa o “aí” do “ser” (*Sein*), *Da-Sein*, estar-aí ou ser-aí. Mas mais importante do que a tradução propriamente dita, é o entendimento sobre o que Heidegger quer significar por meio desta designação. O ser inerente ao *Dasein*, onde o conteúdo indicativo se mostra, é a essência que permeia e estrutura o ente, o lugar no qual ele se move alternadamente sob diferenciados domínios. Estar-aí implica encarar a realidade como desafio, como propensão aos fatos.

Uma vez que estamos no mundo, estamos conseqüentemente suscetíveis de provar todas as suas nuances desafiadoras. *Dasein* é o experimentar do ente na totalidade. O homem enquanto ser existente tem de encarar o desafio cotidiano optando pela apropriação ao ser que lhe faz brotar incessantemente enquanto ente. Somente através dessa ânsia ingênua na relação à transparência do ser é que o ente se situa no mundo encontrando o lugar que lhe é destinado.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença¹¹ se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Ser é o que neste ente está sempre em jogo (HEIDEGGER, 2006, p. 85)¹².

¹¹ A tradução do termo *Dasein* por “presença” é considerada problemática. Costumamos vê-lo traduzido por “ser-aí” ou “estar-aí”.

¹²“Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinen eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht” (HEIDEGGER, 2006, p. 41, 42).

Heidegger resume de forma clara e significativa uma característica do ser em seu sentido mais fundamental. Ocupar nosso lugar na região indicada pelo ser é o que se coloca como a questão do sentido. O ente a cada vez e em determinado estado existencial assume o ser, mas ser que é sempre e a cada vez ele mesmo enquanto ente que é.

O assumir esse ser sempre em jogo é a responsabilidade que cabe ao ente, mas não como imposição de algo que lhe é externo, como de uma força negativa e arbitrária e sim, de algo que lhe fala ao ouvido como o seu si mesmo mais incisivo. O ser soa ao ouvido do ente como a melodia mais suave e mais doce, porém, para escutá-la, o ente tem de estar atento. Essa atenção é o que possibilita ao ente-homem se alçar ao ser. Somente assim o seu sentido existencial se configura no existir e pelo existir.

Mas precisamos compreender como, de que forma o homem vivencia, mesmo que nunca de modo definitivo, a devida proximidade ao ser. Trata-se de um constante exercício de agregação àquilo que na verdade já somos sempre e a cada vez, muito embora o que realmente somos possa se manter distante, adormecido.

Em decorrência da complexa relação que engloba ser/ente que se coloca a tarefa de uma explicitação dos termos como um todo, uma vez que se constituem única e expressamente como o mesmo. Como abordar, portanto, o mesmo em suas diferentes faces sem ter como definição termos duais? Temos a responsabilidade de harmonizar essa relação, e precisamos saber como, ou seja, através da compreensão ôntico-ontológica. É partindo dessa conjuntura originária que Heidegger afirma:

Em consequência, a presença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. O primeiro é um primado ôntico: a presença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação de existência, a presença é em si mesma "ontológica". Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença. A presença tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a presença se mostra como ente que, ontologicamente, deve ser o

*primeiro interrogado, antes de qualquer outro (HEIDEGGER, p. 49, 2006)*¹³.

O trecho elucidado o âmbito à que se aplica a condição fundamental de possibilidade do existir enquanto ente, ou ainda, nos remete à compreensão do primado do ser enquanto ôntico-ontológico, nos mostra como condicionante e condicionado são, em verdade, uma e mesma condição. Não obstante, como podemos pensar o verdadeiro sentido do que está implicado no ente enquanto homem? Nós somos enquanto existentes na mundanidade. E em que consiste esse ser-sendo do homem na existência mundana é o campo no qual estamos nos movendo.

Para trazer à tona uma compreensão mais adequada e mais concreta acerca do que Heidegger nos apresenta sob o escopo ser/ente, temos de proceder por indicações mais concretas do que o filósofo quer significar em sua analítica existencial acerca das disposições do homem. Em outras palavras, uma vez que pensamos o homem em seu aspecto existencial, em suas características de vivência, com seus sentimentos, razões e preocupações, é que compreenderemos a fundamentação heideggeriana do *Dasein* enquanto ente da experiência.

É difícil atingir um nível de compreensão da filosofia heideggeriana quando nos movemos apenas sob os termos ser e ente. Por isso, vamos aprofundar um pouco as designações de sua analítica existencial que podem nos ajudar mais detidamente na compreensão do “ser homem”. São os aspectos existenciais aí coimplicados que nos permitirão uma compreensão adequada.

Tais disposições são formas através das quais o filósofo consegue de modo mais elucidativo, definir aquilo a que estamos propensos no ato de existir, o que, por outro lado, não faz com que de maneira alguma se distorça o pensamento originário aí presente. Pelo contrário, assim é gerada uma

¹³“Das Dasein hat sonach einen mehrfach Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinen Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst >>ontologisch<<. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens das Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinmässigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen” (HEIDEGGER, 2006, p. 13).

compreensão ilustrativa a partir de algumas características que são inerentes ao homem. A própria morte é um exemplo, talvez o mais forte dentre todos.

É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser da presença. Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor “fraco”, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, a presença existe para seu fim. Assim, esclarece-se o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível insuperável. Com isso, ganha nitidez a delimitação frente a um mero desaparecer, a um mero finir ou ainda a uma “vivência” do deixar de viver (HEIDEGGER, 2006, p. 326, 327) ¹⁴.

Temos assim a possibilidade de articular os conceitos presentes na citação para entendê-los não somente de modo isolado, mas principalmente como uma interconexão, e não por opção, mas pelo modo e função em que eles realmente estão configurados. Trata-se de um todo conjuntural que é perpassado por algumas características incorporadas num único núcleo. Tais características é que nos proporcionam o limiar configurador do homem em sua existência.

O filósofo alemão nos fala sobre angústia. O angustiar-se é conosco devido nossa consciência de sermos “ser-para-morte”, fato que nos remete à proximidade do ser. Seria então a angústia mera consequência? Não. A angústia é o elemento não somente possibilitador, mas acima de tudo atuante na compreensão do próprio ser. “É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela”.

A angústia se dá no homem ao mesmo tempo em que delineia a sua conduta. Na medida em que temos a consciência de que somos acima de tudo

¹⁴“Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst >>vor<< dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Worum dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf dei Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige >>schwache<< Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, dass das Dasein als geworfenes Sein zu seinen ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Die Abgrenzung gegen ein pures Verschwinden, aber auch gegen ein Nur-Verenden und schliesslich gegen ein >>Erleben<< des Ablebens gewinnt an Schärfe (HEIDEGGER, 2006, p. 251)

ser-para-morte, temos de modo conjunto a consciência do fim. Sabendo que somos um constante findar, estamos cômnicos de uma única certeza, ou seja, a morte. Esse sentimento é causado pelo fato de sermos no mundo. Nós somos e sabemos que um dia já não seremos mais, daí a angústia.

Porém, a angústia não deve ser compreendida como simples medo de morrer, como algo que gera certa ansiedade, mas como condutora que permeia e entrelaça o nosso existir enquanto homem. É nessa disposição, como afirma Heidegger, que se desvela “a presença de modo mais originário e penetrante”. Enquanto existimos para nosso fim, não nos angustiamos como se tal disposição fosse meramente um sentimento psicológico. A angústia é o exercício próprio do ente consciencioso de seu ser.

Mas e porque a consciência, e juntamente a isso, o fato em realidade de sermos ser-para-morte se nos configura como a propriedade mais íntima? Ora, sabemos como coisa óbvia que nosso destino, após qualquer dúvida colocada sob o peso do existir, é que cada um de nós tem seu fim demarcado. Cada um dentre nós encontrará o descanso eterno sem a escolha do quando ou onde. É a certeza da morte. O problema, com efeito, não é esse saber propriamente dito, como um simples “eu sei”, mas antes uma conduta condizente com esse difícil saber. Tal saber carrega profunda intensidade e mesmo responsabilidade. Aí se encerra a esfera de probidade com o próprio ser.

Quando Heidegger nos coloca a compreensão da angústia como vivência engajada a um “deixar de viver”, ele visa justamente à armação do indivíduo no viver cotidiano. Enquanto jogado ao mundo, o ente se prepara enquanto ser-para-morte num contínuo exercitar-se na angústia. Não é apenas um saber raso e tocado pela morte, mas a morte enquanto possibilidade encravada no âmago do homem. Viver na consciência da morte certa. Temos de estar sempre preparados.

Se levados para longe dessa conduta conscienciosa preparadora e reparadora, incorremos no risco da decadência. Quando os motivos cotidianos nos arrastam junto a si e terminam por nos distrair, aí então caímos no esquecimento do ser. O *Dasein*, em verdade, possui tanto os aspectos da

decadência quanto os aspectos daquilo que Heidegger define como cuidado (*Sorge*). Cabe a nós a escolha certa, mas não uma escolha precoce, e sim decidida. O cuidado está arraigado no ser, naquele elemento que tem de possuir total predominância na estrutura do *Dasein*. A ontologia originária defendida por Heidegger como ser que tudo abarca é a voz que tem de ser escutada para a tomada de decisão, somente então há cuidado.

Importa que percebamos como Heidegger conduz os conceitos numa determinação aleatória ao mesmo tempo em que os mantém indissociáveis num todo articulado. Nessa conjuntura, a decadência resulta de um abalo causado pela imposição da cotidianidade sobre o ente, fator que deturpa o real sentimento de morte. Tal conduta tem como caráter fundamental a impessoalidade, o que já é designado claramente pelo próprio nome, ou seja, o não pessoal, o automatismo.

O teor público da convivência cotidiana “conhece” a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como “casos de morte”. Esse ou aquele, próximo ou distante, “morre”. Desconhecidos “morrem” todo dia, toda hora. A “morte” vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem o encontro na cotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. A fala pronunciada ou, no mais das vezes, “fugidia” sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas de imediato, não se é atingido pela morte (HEIDEGGER, 2006, p. 328) ¹⁵.

O projetar-se do ente em função do ser que sempre já é ele mesmo, é aquilo que capacita o entendimento do ser como ser-para-morte. Não basta termos a consciência superficial de que um dia eu morrerei assim como todos. O sentido de ser exige muito mais profundamente um ecoar da morte sobre a vida, pois é aí que a vida tem abundância. É quase uma compreensão lógica pensar o sentido do ser sob a ótica do não ser, sendo que assim o sentido encontrado na ação do homem é valorizado.

¹⁵“ Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander >>keent<< den Tod als standing vorkommendes Begegnis, als >>Todesfall<<. Dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende >>stirbt<<. Unbekannte >>sterben<< täglich und stündlich. >>Der Tod<< begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit. Das Man hat für dieses Ereignis auch schon eine Auslegung gesichert. Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene >>flüchtige<< Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen” (HEIDEGGER, 2006, p. 252, 253).

De acordo com Ser e Tempo, “sentido” designa o âmbito projetivo, e, em verdade, com uma intenção própria, em sintonia com a questão única acerca do “sentido do ser”, a clareira do ser que se abre e se funda no projetar. Esse projetar, contudo, é aquele que no projeto jogado acontece apropriativamente como aquilo que se essencializa da verdade (HEIDEGGER, 2007(II), p. 12)¹⁶.

O âmbito projetivo, portanto, tem de se inclinar em vistas de uma apropriação essencial da verdade. O ente jogado ao mundo deve projetar-se no mundo com a finalidade de ser-aí enquanto verdade desdobrada. É somente através dessa atuação mútua junto ao ser como verdade que o ente existe em sua apropriação mais transparente.

Todavia, a questão que se coloca é entender como é possível determinar o meio de apropriação do ente em sua essência verdadeira, isto é, em seu ser. O que possibilita realmente que o ser não caia em esquecimento? Qual a postura a ser adotada pelo homem no seu zelo ao ser? A ausculta – a escuta afinadora.

Heidegger tem nos gregos o modelo daquela filosofia que conseguiu pensar o ser em sua essência mais pura, e embora tenha sido muito influenciado pela abordagem aristotélica, é nos pré-socráticos, principalmente Heráclito e Parmênides, nos quais o alemão encontra o reduto filosófico com suas características mais plenas. É onde podemos encontrar o sentido do ser em sua simplicidade e desvelamento primordiais.

1.3. A importância dos pré-socráticos em Heidegger

Através da abordagem empreendida por Heidegger em relação aos pré-socráticos, especialmente Heráclito e Parmênides, podemos nos apropriar um pouco mais das bases do pensamento heideggeriano. Nesses escritos, podemos encontrar a raiz de seu pensamento e compreender um pouco mais suas preocupações filosóficas.

¹⁶“>>Sinn<< nennt nach >> Sein und Zeit << den Entwurfsbereich, und zwar in eigentlicher Absicht (gemäss der einzigen Frage nach dem >>Sinn des Seins<<) die im Entwerfen sich öffnende und gründende Lichtung des Seins. Dieses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 13).

Além do mais, sabemos que também Nietzsche empreendeu profunda pesquisa acerca dos gregos e foi por eles muito influenciado, sobretudo por Heráclito. Ao considerar que ambos os filósofos presentes em nossa pesquisa nutriram este forte interesse, torna-se relevante adentrarmos alguns pontos da abordagem heideggeriana sobre os gregos.

Heidegger sabia da dificuldade de compreender o pensamento grego em sua originalidade, sendo que, com o passar dos tempos, as diversas interpretações correntes, sobretudo na era moderna, deturparam-lhe o sentido. É somente com a compreensão pretensamente correta daquela forma de pensar que poderemos compreender o sentido do ser como o quis Heidegger, para concomitantemente entender o agir em conformidade ao ser.

O vigente é o ser possibilitador, é o elemento inominável que se sacia a cada vez em sua colocação pelo ente. O ente recebe seu devido aspecto sempre em consonância com o ser. Heráclito não pensava o ente, e sim, o que paira sobre o ente, ou seja, o que é mais essencial. As sentenças de Heráclito soavam de modo obscuro, o que indica uma vez mais a dificuldade de apreensão do ser e seu aspecto enigmático. A entidade do ente propriamente dita, era então, a preocupação do obscuro pensador de Éfeso.

Pensando sempre a partir do vigente, o aspecto do ente presente é somente consequência fenomênica. Não vemos em Heráclito uma abordagem que considera a realidade a partir do ente e suas considerações, mas sempre o inverso. Segundo Heidegger, a preocupação que parte do ente em direção ao todo é sempre uma compreensão decorrente da modernidade, portanto, nos cabe a missão de repensar o sentido do ser partindo do próprio ser.

Devemos, contudo, aprender lentamente a distinguir entre o que a representação intuitiva, quase sempre na pressa, apreende e determina, e aquilo que o pensamento e o saber opinam de verdade. A referência a essa distinção não significa, absolutamente, que com o tempo se deve reprimir o intuitivo, o figurado, em prol do que não possui visibilidade ou figura. Diz, bem ao contrário, que todo figurado e toda figura só podem aparecer e receber aparência do que não possui figura, do que clama por uma figura. Quanto mais originário e essencial é o modo em que predomina o sem-figura, mais ele clama pela figura e mais figurada é a própria figura (HEIDEGGER, 1998, p. 310, 311).

O problema está inscrito em para onde e como devemos nos voltar. Heidegger nos mostra o local para onde temos de reter nossa atenção, isto é, para “o que não possui visibilidade ou figura” – o próprio ser. Mesmo não tendo uma referência clara ou delineada formalmente podemos sentir o domínio do ser. É justamente aqui que surge a questão da auscultação. Auscultação é escuta atenciosa. É escuta ao silêncio mais profundo, ao silêncio mais significativo, algo a que nem sempre nos dispomos. E quando não escutamos? Sobretudo no frenesi ensurdecedor do cotidiano.

Quando na analítica existencial Heidegger nos fala sobre o cotidiano, ele se refere àquelas ações do homem que perfazem o seu existir de forma automatizada, ou seja, de forma impessoal. Muito embora o filósofo atente para a existência como condição de se alcançar ao ser, da mesma forma ele indica a possibilidade de nos perdermos por entre as encruzilhadas de nosso querer. Isso se dá no abandono a nossa condição de ente.

Na medida em que o homem se permite a escuta que afina, ele atinge a tonalidade afetiva que se destina ao ente. Somente assim é que a colocação do ente na totalidade pode ocorrer de forma adequada. Trata-se de adequar-se ao mundo, e quando Heráclito preocupa-se com o ser, ele o faz justamente por meio desse saber essencial, que como consequência nos leva a cada vez ao lugar certo. O estar alocado ao mundo é o que configura o ente enquanto figura, enquanto projetar-se. O ser que envolve o *Dasein* é o “invisível” que alternadamente se configura e se mostra em determinada forma.

“O ser não é “algo” que se acha escondido num mundo supra-sensível ou no alto de uma especulação distante e elevada. Como nos mostra a todo instante a palavrinha “é”, ser “é” o mais próximo da proximidade” (HEIDEGGER, 1998, p.115). Essa proximidade é como vemos, o cerne da rememoração almejada por Heidegger. O ser é, enquanto “é”, a nossa proximidade mais próxima. O homem tem o poder de requerimento pelo ser devido sua consciência racional, muito embora, não podemos esquecer que uma abordagem constituída de modo exaustivo e baseada na razão, no fundo, acaba por deturpar o sentido do ser originário em troca de um ser baseado na subjetividade individual.

Heráclito diz que o arranjo originário não é feito e nem produzido por nenhum dos deuses e por nenhum dos homens. A φύσις encontra-se acima dos deuses e dos homens. Todo modo de consideração metafísica, seja aquela que parte de deus como causa primeira, ou do homem como meio de toda objetivação, fracassa... (HEIDEGGER, 1998, p. 177)

Heráclito é conhecido por sua constante menção ao λόγος. Sabemos que o λόγος recebeu ao longo da história diversos termos designados para lhe corresponder corretamente, mas nunca se lhe exauriu completamente o verdadeiro sentido.

O que temos de ter em mente, é que o λόγος na acepção de um pensador como Heráclito, jamais seria algo atrelado à mente subjetiva do indivíduo. A própria lógica, com efeito, não é apenas uma codificação estruturada a partir de um pensar “matematicamente” rígido, em que a conclusão simplesmente não contradiz as premissas. Para Heidegger, a lógica seria o dizer o mesmo que o λόγος. Assim, ao prestar atenção ao λόγος é que o homem encontra também a si mesmo.

E justamente quando o homem anda por si mesmo, a partir de si mesmo, egoisticamente, autocraticamente em todos os seus caminhos, e só faz isso, justamente aí ele não consegue alcançar os confins e não segue o λόγος na sua indicação do amplo (HEIDEGGER, 1998, p. 315).

O λόγος é o que, enquanto verdade, aponta a direção e indica ao homem o seu caminho. O homem se exime do λόγος ao abusar de seus processos psicológicos querendo encontrar a verdade a qualquer custo. Sua compreensão, ao contrário, só é dada por meio da entrega mais ingênua possível.

Não podemos esmiuçar avidamente um resultado objetivo e imaculado, mas saber o como se harmonizar com o que, já previamente, possibilita qualquer busca. É essa verdade possibilitadora, portanto, o que precisamos compreender. Na medida em que a verdade se desvela a cada vez por meio de indicações, temos a possibilidade de “visualizar” a ocupação do ente na totalidade, no amplo. Porém, temos de saber o que é essa verdade, qual a sua constituição e como podemos apreendê-la, ou até mesmo, se podemos apreendê-la. Somente assim podemos nos aproximar de nossa

propriedade mais fundamental – somente através do requerimento à verdade do ser. Mas para requerer a verdade é preciso que “entendemo-la” em sua essência.

A *αλήθεια* para Heidegger é o desvelar-se da verdade, o deixar a verdade se revelar e se configurar, se mostrar a partir de sua essência. Esse é o traço fundamental do ser. Com Heidegger, portanto, visamos um entendimento adequado de como Parmênides via essa questão¹⁷.

A *αλήθεια* é o título de um poema de Parmênides à Deusa verdade. O que é a verdade? A verdade, aqui, não pode ser entendida, segundo Heidegger, como o termo verdade (*verum*) foi concebido na era moderna, pois devemos alçar nosso pensamento ao pensar essencial.

Segundo o autor alemão, *αλήθεια* significa desvelamento, ou seja, o mostrar-se em verdade do que se encobre. O ser encoberto é a própria verdade retraída em si mesma. Todavia, até aí não se disse nada. É basicamente na elucidação da desinência “verdade” que precisamos nos articular. É esse termo que nos importa e que iluminará nosso propósito. Heidegger, em suas preleções sobre Nietzsche, nos diz o seguinte:

A verdade traz ao desvelamento da ιδέα, da perceptio, do re-presentar, do ser consciente aquilo que o ente é (essentia, a entidade), o fato de ele ser e o modo como ele é na totalidade. O desvelado, porém, transforma-se ele mesmo de acordo com o ser do ente. A verdade determina-se como um tal desvelamento em sua essência, no desencobrimento, a partir do próprio ente admitido por ela, cunhado segundo o ser assim determinado a respectiva figura de sua essência (HEIDEGGER, 2007(II), p. 195)¹⁸.

Assim, vemos que pensar a verdade é pensar o ser. Com efeito, pensamos também a verdade do ente, ou ainda, a constituição fundamental do ente; a entidade do ente. Pensar a verdade do ser é pensar a verdade do ente.

¹⁷ É importante entendermos a noção de *αλήθεια* em Heidegger para compreendermos posteriormente como se desenvolve sua crítica à concepção de verdade em Nietzsche.

¹⁸ “Die Wahrheit bringt das, was das Seiende ist (essential, die Seiendheit), dass es und wie es im Ganzen ist, in das Unverborgene der ιδέα, der perceptio, des Vor-stellens, des Bewusst-seins. Das Unverborgene aber wandelt sich selbst gemäss dem Sein des Seienden. Die Wahrheit bestimmt sich als solche Unverborgenheit in ihrem Wesen, aus dem von ihr zugelassenen Seienden selbst und prägt nach dem also bestimmten Sein die jeweilige Gestalt ihres Wesens” (HEIDEGGER, 2007(II), p. 231).

Conquanto que entendamos o como se dá a verdade em direção ao ente, então estaremos ancorados em nossa finalidade.

O que existe em comum em toda a problemática que engloba a verdade do ser sob a interpelação heideggeriana, é que ele intenciona de diferentes modos mostrar o mesmo, que o ser se doa apenas para aquele que está preparado para recebê-lo, e assim como o homem enquanto ente tem o potencial para compreender o sentido do ser, ele tem junto a isso potencial para esquecê-lo. A disposição do homem se torna assim, fundamental.

O emergir é o que propicia o desencobrimento e o desenvolver-se do ser. Desenvolver-se é consequência do emergir. O ser enquanto aquilo que emerge se desdobra no ente, e esse mostrar-se, acontece sempre na mira pela sua ocupação ideal. Os desdobramentos do ser se mostram nas características do ente propriamente colocado. O aspecto real do ser é o ente, ou seja, no ente o ser se mostra a partir de si mesmo e é liberado de seu encobrimento. O desdobramento acontece de modo multifacetado, multiforme, mas o ser é único. Esse desencobrir-se, no entanto, se coaduna com o surgir presente na φύσις, a qual Heidegger se refere quando diz:

Ninguém pode manter-se encoberto face à φύσις. Em sendo cada quem que é, deve ser de tal modo que surja face ao próprio surgir, de tal modo que cada quem que surge se relacione com a φύσις. Cada um que é como um alguém não aparece somente ao meio da clareira (do ser). Não está simplesmente “na” clareira, como um rochedo, uma árvore ou um animal montanhês. É um quem que entreolha a clareira e esse olhar é sua ζωή: “vida”, como “nós” dizemos. Mas os gregos pensam com isso o surgimento como o ser. O entreolhar essencial da clareira clareia-se na clareira. Seu estar é um despontar insurgindo na clareira (HEIDEGGER, 1998, p. 183).

A φύσις é tradicionalmente traduzida pelo termo natureza, o que não deixa de estar certo. Porém, segundo Heidegger, o significado mais substancial ao que se refere o termo grego seria o “surgir”. A natureza que surge a cada vez em suas diferentes formas e cores. O ser que se mostra a cada vez em seus diferentes aspectos. O homem sendo quem é, tem de ser naquele entreolhar referido na citação. Esse entreolhar é a disposição que somente o homem contém. A natureza surge, emerge de modo espontâneo, enquanto o

homem tem o poder de “apreensão” da verdade para sua consequente alocação na mundanidade, como ser existente.

(ἔκ-στασις – “ἔκ-sistente” no sentido agora indicado; somente o ente que, em surgindo e não podendo encobrir-se, se relaciona com a physis, e por ser um ente que surge nesse sentido, pode voltar o olhar para si e ser o seu si mesmo, ou seja, um si mesmo que está sendo como tal, pode ser por nós interpelado pelo τίς – alguém) (HEIDEGGER, 1998, p. 183).

Nisso temos o aspecto do ente interpelado existencialmente. O que realmente nos interessa é a colocação do homem jogado ao mundo, uma vez que o homem é ente existente, é *Dasein*. Por isso Heidegger enfatiza que, na medida em que homem se relaciona com a *φύσις*, ele consegue através desse olhar para o ser que surge, ver o seu si mesmo mais próprio. Aí se apresenta o caráter existencial do homem, em enxergar na clareira do ser o modo que lhe é próprio para a ação. O aspecto dessa ação, contudo, deve conter aquela decisão determinante e ancorada no ser. Trata-se de um decidir-se estabelecido por meio da escuta ao ser, da ausculta que gera uma intenção derivada da verdade do ser.

Não podemos atribuir a essa intenção um aspecto opressor, que se permite ultrapassar o ser, mas antes uma intenção fundada no ser mesmo, deixando que seja este quem dê a direção. A ideia é que não se pode pensar a partir da ação, mas sim, pensar a partir da verdade do ser em direção àquela. A existência é a consequência do ser alternadamente se mostrando, ser que se retrai e se mostra novamente. Mas a pergunta que se mantém insistentemente insolúvel é: como se dá essa relação com a verdade essencial do ser, com a *αλήθεια*?

Mas o que é essência da verdade para nós? – Nós não o sabemos, porque não compreendemos a essência da verdade, nem compreendemos a nós mesmos, e não sabemos quem nós mesmos somos. Talvez essa dupla ignorância sobre a verdade e sobre nós mesmos seja uma única e mesma. Mas já é bom saber deste não-saber, e precisamente por causa do ser, ao qual pertence o temor do pensar. Pensar não é saber, mas talvez seja mais essencial do que saber, porque está mais próximo do ser, está naquela proximidade que é encoberta de longe. Não sabemos a essência da verdade. Por isso nos é necessário perguntar sobre isso e, nessa questão, ser tocados de modo que experimentemos qual a condição mínima que necessita ser realizada, se nos dispomos a dignificar a essência da

verdade como uma questão. A condição é que realizemos a tarefa do pensar (HEIDEGGER, 2008, p. 230).

Portanto, estamos novamente face à significação do termo verdade, e, principalmente, de saber como podemos de fato nos relacionar com a mesma. Pois bem, a questão é que não sabemos o que é a verdade. A verdade exige uma apreensão essencialmente diferente de um mero saber de consciência. É por isso que Heidegger usa o termo “pensar”, pois talvez pensar não esteja contaminado com o teor de certeza contida no termo saber, e sim, seja capaz de gerar aquela aproximação mais ingênua perante a verdade.

Precisamos ficar atentos para a questão que subjaz aí como o ponto central – a questão de como podemos nos relacionar com a verdade do ser uma vez que somos entes jogados ao mundo. E é por isso que não estamos tratando de conceitualizar a verdade, o que não seria possível. Temos de nos voltar para aquela postura ingênua que permite uma aproximação ao ser, e na medida em que o ser é a verdade, isso nos aproxima obviamente da verdade. Aí está aquela postura na qual Heidegger se refere em sua abordagem sobre Heráclito.

Heráclito nos diz que a verdade não é criação humana e nem mesmo criação dos deuses, mas que é algo ainda mais fundamental. Logo, não é algo do qual podemos nos apropriar como um objeto. O homem fechado egoisticamente em si mesmo não é capaz de receber a verdade do ser. Quem busca a si mesmo num solipsismo diante do imenso véu que lhe cerca, fica cego até mesmo por não compreender que a própria possibilidade de se fechar em si mesmo já é dada por esse mesmo véu.

Aqui o pensamento de Heidegger se encontra um pouco mais esclarecido. Se o ser é justamente o elemento ontológico que possibilita a existência em suas diferentes configurações, ele não pode ser apreendido em sua determinação mais completa. Por outro lado, o ser que serve como possibilidade configuradora, não pode manter-se ele mesmo em repouso inerte, mas tem de imprimir a sua marca. Assim, sabemos que ele está presente até mesmo onde menos se espera.

Tecemos até aqui toda uma trama filosófica como base elucidativa para o que segue. A partir da abordagem heideggeriana tanto da analítica existencial quanto de seu confronto com os pré-socráticos, teremos consciência de como Heidegger pensará sintomaticamente a configuração interna da vontade de poder em Nietzsche.

No mesmo intuito com Heidegger coloca a questão de pensar o ser como um pensar a nós mesmos é que Nietzsche almejou por meio da vontade de poder encontrar o sentido daquilo que permaneceu adormecido no homem, e que é sua constituição mais fundamental. Heidegger percebeu a importância da filosofia nietzschiana e nos apresentou sua interpretação da vontade de poder.

Deixamos claro que o que foi traçado até o momento, no que condiz com as noções de ser e ente serão indispensáveis para compreendermos a problemática heideggeriana sobre a vontade de poder. Destarte, Heidegger a partir de sua interpretação atribui um novo aspecto a considerar em Nietzsche, isto é, a metafísica. Agora que estamos familiarizados, portanto, com a real preocupação filosófica de Heidegger, compreenderemos a sua lucubração sobre Nietzsche de forma mais coerente.

2. A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA VONTADE DE PODER

2.1. Introdução à perspectiva de Heidegger

Na medida em que Heidegger aprofunda o pensamento do filósofo do “Zaratustra”, ele confere a esse pensamento um aspecto bem original. Quando o filósofo indaga o pensamento nietzschiano, explorando o seu fundamento, aparece sempre junto a isso o seu próprio modo de pensar. Mas não se trata simplesmente de um aparecimento do pensamento heideggeriano enxertado ao pensamento de Nietzsche como se fosse algo externamente alojado, e sim, de um único e mesmo pensar essencial que se desdobra sob diferentes aspectos. Quem pode nos ajudar a elucidar esta ideia introdutória é Benedito Nunes.

Não será descabido afirmar que quanto mais se multiplicam os atos interpretativos de uma filosofia, mais a sua identidade própria se robustece. Pode-se interpretar uma filosofia guardando-se distância de seu pensamento; mas também pode o intérprete assimilar esse pensamento, fazendo-o seu. Heidegger interpretou Nietzsche, integrando-o ao seu modo próprio de pensar. De qualquer forma, quem interpreta está identificando o interpretado. Que identidade filosófica Heidegger atribui a Nietzsche? (NUNES, 2000, p. 16, 17).

É essa abordagem essencial que se mostra como “confronto”, e que, portanto, é originária de um pensamento mais fundamental; pensamento que ressoa de um ao outro implicando identidade e diferença. Porém, a pergunta acima permanece: que identidade filosófica Heidegger atribui a Nietzsche?

Através do questionamento desenvolvido até aqui, tivemos como intuito abordar a “relação” entre ser e ente, a questão do *Dasein* e alguns aspectos de sua constituição. Portanto, sabemos que o ser somente emite aspectos existenciais por meio da existência fática que é própria ao ente, uma vez que esse ente sempre e a cada vez já “é” justamente o próprio ser.

O problema que se coloca é que o ser se manteve em esquecimento, o que permitiu pensarmos apenas o ser do ente, ou seja, o ente.

Segundo Heidegger, é nessa mesma procedência que Nietzsche conduziu sua filosofia.

A partir desse prelúdio, trataremos agora mais detalhadamente de articular o pensamento de Nietzsche sob a ótica heideggeriana. Desenvolveremos, na medida do possível, o conceito de vontade de poder e suas implicações. Desejamos mostrar como Heidegger pensa a vontade de poder numa configuração metafísica, isto é, como conceito que corresponde ao ser do ente. Vontade de poder é a direção para onde finalmente apontaria a filosofia do martelo nietzschiana.

Heidegger caracteriza o pensamento nietzschiano essencialmente como querer, ou seja, querer intrinsecamente ligado à vontade de poder. Nisso se traça simultaneamente aquilo que o filósofo dionisíaco concebeu como o fundamento configurador da totalidade. É a partir da essência da vontade que o homem encontra seu lugar no mundo. No bojo do querer está a propriedade mais profunda do homem e por meio da qual ele se conduz.

Na essência da vontade, na de-cisão, reside o fato de a vontade descerrar a si mesma. Portanto, ela não possui esse caráter apenas por meio de um comportamento que se lhe acrescenta, por meio de uma observação do processo da vontade e de uma reflexão quanto a isso, mas a vontade mesma tem muito mais o caráter do manter aberto que abre. Por mais penetrante que sejam, uma auto-observação e uma auto-análise (sic) instauradas arbitrariamente nunca trazem à tona nosso si próprio e o modo como as coisas se encontram em relação a ele. Em contrapartida, trazemos nós mesmos à luz em meio ao querer e, correspondentemente, também em meio ao não-querer; e, em verdade, trazemos nós mesmos a uma luz que é acesa pela primeira vez por meio do próprio querer. Querer é sempre um trazer-se-a-si-mesmo, e, com isso, um encontrar-se em meio ao para-fora-de-si, um manter-se no ímpeto para fora de algo em direção a algo (HEIDEGGER, 2007(I), p. 48,49)¹⁹.

¹⁹“Im Wesen des Willens, in der Entschlossenheit, liegt, das er sich selbst sich erschliesst, also nicht erst durch ein dazukommendes Verhalten, durch ein Beobachten des Willensvorganges und ein Nachdenken darüber, sondern der Wille selbst hat den Charakter des eröffnenden Offenhaltens. Eine beliebig angesetzte und noch so endringliche Selbstbeobachtung und Zergliederung bringt uns, unser Selbst und das, wie es mit ihm steht, niemals an den Tag. Im Wollen dagegen bringen wir uns ans Licht und entsprechend auch im Nichtwollen, und zwar an ein Licht, das durch das Wollen selbst erst angesteckt wird. Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbst-bringen und damit ein Sich-befinden in dem Über-sich-hinweg, ein-Sich-halten in dem Drängen von etwas weg zu etwas hin” (Heidegger, 2008(I), p. 49).

Quando Nietzsche um dia afirmou que o homem sempre preferirá querer o nada a nada querer²⁰, em outras palavras, ele se baseava ao que Heidegger alude no trecho supracitado. Somente assim o homem se torna o que ele é, ou seja, na aceitação ao querer inerente ao ente. A vontade de poder se apresenta como aquilo que tem de ser afirmado pelo querer.

O cerne da questão é que o querer aqui aludido não é um querer razoavelmente estruturado, a partir do qual meramente resulta uma escolha determinada. Isso seria ainda desejo fugaz. Antes de tudo, o querer já vige de modo precedente, como a força que irrompe sem limitação. Trata-se de um querer que antecede a escolha propriamente dita porquanto que seja a possibilidade própria à escolha e que se mostrará a *posteriori* como sua consequência. Querer é sempre querer algo, mas esse algo já está posto por ser ele mesmo quisto, isto é, o que predomina é o querer, onde a coisa é mera colocação da vontade.

Por isso que Heidegger nos fala, em relação à Nietzsche, que a vontade possui o caráter do “manter aberto que abre”, ou seja, ela se abre naquela decisão pontual que ela mesma, contudo, já havia possibilitado e que o indivíduo tem de acatar. Tal movimento se mantém em rotação constante na medida em que retoma sempre seu caráter de ser na vontade. Contudo,

Se tentarmos tomar o querer em meio à peculiaridade que inicialmente como que se impõe, podemos dizer: querer é uma inclinação para..., um dirigir-se para algo...; querer é um comportamento dirigido para algo. Mas se visualizarmos imediatamente uma coisa simplesmente dada ou acompanharmos de modo observador o decurso de uma ocorrência, encontrar-nos-emos em um comportamento em relação ao qual vigora o mesmo: estamos dirigidos de forma representativa para a coisa e aí não entra em jogo nenhum querer. Na mera consideração das coisas, não queremos nada “com” as coisas e “das” coisas, deixamos as coisas serem justamente as coisas que elas são. Estar dirigido para algo ainda não é um querer e, no entanto, reside no querer um tal estar-direcionado-para...(HEIDEGGER, 2007(I), p.37)²¹.

²⁰ No original: “Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als *nicht* wollen...”

²¹ “Wenn wir versuchen, das Wollen bei der Eigentmütlichkeit zu fassen, die sich gleichsam zunächst aufdrängt, möchten wir sagen: Wollen ist ein Hin zu..., Auf etwas los...; Wollen ist ein Verhalten, das auf etwas zu-gerichtet ist. Aber wenn wir unmittelbar ein vorhandenes Ding anschauen oder den Ablauf eines Vorganges beobachtend verfolgen, sind wir in einen Verhalten, von dem dasselbe gilt: wir sind vorstellend auf Ding gerichtet, darin spielt kein Wollen. In der blossen Betrachtung der Dinge wollen wir nichts >>mit<< demn Dingen und >>von<< den Dingen, wir lassen die Dinge gerade die Dinge sein, die

A vontade é o ato que sucede o querer. O poder pensado enquanto poder querer, já possui implicitamente a própria vontade, uma vez que a vontade emana do poder enquanto possibilidade efetivada. Assim, seria como se afirmássemos vontade de vontade. Ou também, teríamos algo como vontade de possibilidade de poder, sendo que a própria vontade já é o poder como possível concretizado. É um jogo em que sujeito e predicado se confundem numa unidade. Querer é querer a si mesmo. Querer é um apoderamento sobre algo, um assenhorear-se. Mas só queremos porque também podemos.

A vontade de vontade é para Heidegger o lugar onde repousa a concepção metafísica implicada na vontade de poder, na medida em que para ele, Nietzsche determina a própria razão como vontade.

A essência da razão, e isto significa da subjetividade, não é o mero pensamento ou entendimento. A essência da razão é a vontade. Pois é na vontade, apreendida como o que se quer a si mesmo, que se completa o colocar-se-diante-de-si-mesmo do homem, a subjetividade. Segundo Nietzsche a vontade é, contudo, vontade de poder. O homem é o que se determina para o poder através da vontade pensante e, somente assim, o animal que se constata em sua essência metafísica. (HEIDEGGER, 1998, p. 235)

Nietzsche ao determinar a razão essencialmente como vontade, não deixa de proceder como no projeto da modernidade, onde o indivíduo busca uma compreensão do objeto e autocompreensão subjetivamente conquistada.

Para Heidegger, isso continua sendo um processo de dinâmica metafísica na medida em que o ente busca sua fundamentação através de si mesmo pela vontade de poder, ou seja, “o colocar-se-diante-de-si-mesmo” do homem subjetivamente enquanto vontade é ainda fundamentar o ente pelo ente, quer dizer, na pergunta pelo ente, e não pelo ser. Trata-se da vontade subjetiva do homem em busca da vontade de poder, o que acarreta um movimento que distancia cada vez mais o ser do ente. Nesse sentido, a razão com o caráter de vontade é posta em continuidade com o projeto dos modernos.

sie sind. Auf etwas zu-gerichtet sein, ist noch nicht ein Wollen, und doch liegt im Wollen ein solches Hinzu...” (HEIDEGGER, 2008(I), p.36).

No entanto, como para Nietzsche a vontade de poder caracteriza a essência do ser, a vontade permanece sempre o que é propriamente buscado e o que precisa ser determinado. Depois que essa essência é descoberta, o que importa é apenas visualizá-la por toda parte, a fim de não perdê-la mais. (HEIDEGGER, 2007(I), p. 37)²².

Por meio da caracterização da essência do ser como vontade de poder, Nietzsche, segundo Heidegger, vê o ente constantemente rodeado por tal caráter, que deve ser acatado uma vez que o ente mesmo é essa vontade. Se a totalidade se constitui por vontade de poder, o que cabe ao homem enquanto ente é se deixar conduzir por essa força determinante. No momento em que o homem, o indivíduo, está inserido na vontade, é a ela que temos de nos conformar, mas nunca como mera aceitação, nunca através de uma passividade indeterminada, e sim, de modo decidido. O homem forte afirma incondicionalmente a sua vontade.

Se o indivíduo, por seu lado, não se insere nesse elemento da vontade configuradora, ele não realiza senão um ato reativo, isto é, contrário à essência possibilitadora àquilo que o impulsiona. Trata-se de uma vivência distorcida, e essa vivência é o modo de conduta que pode acarretar a impessoalidade ou mesmo o homem de rebanho, conceitos que implicam circunstancialmente o mesmo. Por isso que para Nietzsche a vontade se mostra sempre como aquilo que tem de ser quisto. Precisamos reconhecê-la em toda parte afirmando-a incessantemente. Temos que aceitar o querer presente na vontade como algo que flui naturalmente em favor do homem. Para Heidegger,

A vontade de poder está propriamente aí onde o poder não tem mais necessidade da combatividade no sentido do meramente reativo e une tudo a partir da superioridade, na medida em que a vontade libera todas as coisas para a sua essência e para os seus próprios limites (HEIDEGGER, 2007(I), p. 125)²³.

²²“Weil aber für Nietzsche der Wille als Wille zur Macht das Wesen des Seins kennzeichnet, bleibt der Wille ständig das eigentlich Gesuchte und zu Bestimmende. Es gilt nur, nachdem dieses Wesen einmal entdeckt ist, es überall ausfindig zu machen, um es nicht mehr zu verlieren” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 36).

²³“Wille zur Macht ist eigentlich da, wo die Macht das Kämpferische in dem Sinne des bloss Reaktiven nicht mehr nötig hat und aus der Überlegenheit alles bindet, idem der Wille alle Dinge zu ihrem Wesen und ihrer eigenen Grenze freigibt” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 139).

É na força proporcionada pela vontade de poder que temos de considerar o querer inerente à vontade, e esta como imposição configuradora da existência. Não podemos ignorar que o homem é transpassado continuamente pelo querer. O homem tem de afirmar a vontade que a cada momento se lhe determina através dele mesmo enquanto ente. O teor da vontade de poder é um constante pulular, que visa a cada vez superar-se e expandir-se ao se deixar tomar pela vontade abrasadora. Na medida em que a vontade de poder é a totalidade, ela tem de insurgir no ente em sua força total.

A pergunta que se apresenta ao considerarmos a vontade de poder como configuração da totalidade e do ente é saber como, segundo Heidegger, Nietzsche estabelece a relação da vontade de poder com a verdade. Se a vontade de poder é o elemento ao qual o ente se rende, ela conseqüentemente será concebida como o elemento “verdade”. Contudo, a verdade para Nietzsche é um tipo de erro, pois no fim o que decide é sempre o valor para vida impulsionado pelo aumento de poder (HEIDEGGER, 2007(I), p. 29).

Já vimos anteriormente que Heidegger atribui ao ser condição de verdade (*αλήθεια*). Para Nietzsche, a vontade de poder se mantém na mesma proporção que o ser para Heidegger, e se Nietzsche assim a concebe, logo terá de conceber a vontade de poder como a própria verdade. Existe o fato, contudo, de que Nietzsche condenou todos àqueles que desejaram profundamente saber a verdade; condenou todos os que insistiram insaciavelmente na “vontade de verdade”, e, diga-se de passagem, o primeiro acusado foi Platão²⁴.

Queremos entender de modo satisfatório como Heidegger compreendeu através de seu jogo hermenêutico a questão da verdade em Nietzsche. Isso se dá na sua relação com a arte. Essa questão nos importa de fato, na medida em que nos ajudará a compreender a estrutura da vontade de poder como configuração artística. Segundo Nietzsche, a relação entre arte e verdade precisa ser entendida como uma discórdia que provoca horror (HEIDEGGER, 2007(I), p. 129), na qual a arte sempre sairá vitoriosa.

²⁴ Não podemos nos esquecer da contundente crítica de Nietzsche a Sócrates, ou pelo menos do Sócrates interlocutor platônico, pois, segundo Nietzsche, a tragédia morreu de “socratismo moral”.

2.2. O crepúsculo da verdade perante a aurora artística

Na medida em que um pensador profere uma frase como “sem música, a vida seria um erro”, já podemos de antemão considerá-lo um amante incondicionado da arte, e pela própria beleza da frase, desde logo um filósofo artista. Em linguagem nietzschiana é assim que se concretiza o “grande estilo”. É no amor pela arte que o artista se eleva ao poder. A arte, no sentido nietzschiano, só se mostra em poucos tipos de indivíduos. Aquele que pela riqueza artística consegue elevar seu poder é também àquele que compartilha. Aquele que não pode dar também não pode receber.

Heidegger afirma que, para Nietzsche, a vida em seu patamar mais elevado possui sua representatividade na arte. Podemos afirmar que Nietzsche encontrou na arte a maior expressão para a vontade de poder. A vida em sua força suprema é vontade de poder, e esta pode ser expressa por meio da arte. Sendo assim, sabemos concomitantemente que a arte é o elemento mais propício para alçar o ente a seu maior grau de elevação.

A arte pensada em sentido maximamente amplo como o elemento criativo é o caráter fundamental do ente. De acordo com isso, a arte é, em sentido mais rigoroso, aquela atividade na qual o criar vem à tona para si mesmo e se torna o mais transparente possível. Não apenas uma configuração da vontade de poder entre outras, mas a configuração mais elevada. A partir da arte e como arte, a vontade de poder se torna propriamente visível. No entanto, vontade de poder é aquela base sobre a qual futuramente todas as avaliações devem ser estabelecidas: o princípio da nova avaliação em contraposição ao que se tinha até aqui. O antigo princípio de avaliação era dominado pela religião, pela moral e pela filosofia. Com isso, se a vontade de poder tem na arte a sua configuração suprema, a instauração da nova ligação da vontade de poder tem de partir da arte (HEIDEGGER, 2007(I), p. 67)²⁵.

Para complementar a citação precedente e já relacionado-a com a questão da verdade, Heidegger acrescenta:

²⁵“Die Kunst, im weitesten Sinne als das Schaffende gedacht, ist der Grundcharakter des Seienden. Darnach ist die Kunst im engeren Sinne jene Tätigkeit, in der das Schaffen zu sich selbst heraustritt um am durchsichtigsten wird, nicht nur *eine* Gestalt des Willens zur Macht unter anderen, *sodern die höchste*. Von der Kunst aus und als Kunst wird der Wille zur Macht eigentlich sichtbar. Wille zur Macht aber ist derjenige Grund, auf dem künftig alle Wertsetzung stehen soll: das Prinzip der neuen Wertsetzung gegenüber der bisherigen. Diese war durch Religion und Moral und Philosophie beherrscht. Wenn somit der Wille zur Macht in der Kunst seine höchste Gestalt hat, muss die Ansetzung des neuen Bezugs des Wille zur Macht von der Kunst ausgehen” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 70) .

A arte, sobretudo em sentido mais restrito, é o dizer sim ao sensível, à aparência, ao que não é “o mundo verdadeiro”, ou, como Nietzsche diz de maneira breve, ao que não é a “verdade”. Na arte decide-se o que é a verdade; e isso sempre significa para Nietzsche o seguinte: o que é o verdadeiro, ou seja, o que é o ente propriamente dito. Isso corresponde àquela conexão necessária entre a pergunta diretriz e a pergunta fundamental da filosofia, por um lado, e a pergunta sobre o que é a verdade, por outro. A arte é a vontade de aparência como vontade de sensível (HEIDEGGER, 2007(I), p. 68)²⁶.

Enquanto que a arte se configura em variadas formas figurativas, ao mesmo tempo vai se mostrando a verdade por meio de sua expressão no real. É nessa expressão concebida por meio do artista que se perfaz a verdade no sensível. Em Nietzsche, não há verdade propriamente dita, num sentido fixo, mas sua demonstração figurada é superada sempre novamente por meio de uma nova expressão.

Em outras palavras, podemos afirmar que a verdade é sempre um ponto de vista que se expressa a partir da vontade de poder enquanto poder artístico. A vontade de sensível é nesses termos afirmação da aparência, do visível. Mas então, o que seria o verdadeiro no sentido daquele que crê, daquele que sempre creditou realidade a algo maior? Onde estaria a verdade daquele “bem” suprassensível?

Segundo a concepção nietzschiana, o que é, afinal, o verdadeiro? O verdadeiro é o que é fixado no fluir e na mudança constante do que vem-a-ser (do que devém), aquilo a que os homens precisam e mesmo querem se agarrar firmemente. O verdadeiro é o elemento firme a partir do qual os homens traçam os limites contra a atuação de todo questionamento e de toda inquietação e perturbação ulterior (HEIDEGGER, 2007(I), p. 300)²⁷.

A ideia de verdade sedimentada não era admitida de forma alguma por Nietzsche. Tal concepção de verdade causa a estagnação do homem, determina o seu cansaço. E por quê? Porque na medida em que um valor é

²⁶“Die Kunst im engeren Sinne zumal ist das Ja-sagen zum Sinnlichen, zum Schein, zu dem, was nicht die >>wahre Welt<<, oder wie Nietzsche kurz sagt, was nicht >>die Wahrheit<< ist.

In der Kunst fällt die Entscheidung, was die Wahrheit, dies sagt für Nietzsche immer: was das Wahre, d. h. was das eigentlich Seiende ist. Dies entspricht jenem notwendigen Zusammenhang zwischen der Leitfrage und der Grundfrage der Philosophie einerseits und der Frage, was die Wahrheit sei, andererseits. Die Kunst ist der Wille zum Schein als dem Sinnlichen” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 71, 72).

²⁷ “Was ist das Wahre nach Nietzsches Begriff? Es ist das im ständigen Fluss und Wechsel des Werdenden *Festgemachte*, auf das die Menschen sich festlegen müssen und auch wollen, jenes Feste, womit sie die Grenze gegen alles Fragen und jede weitere Beunruhigung und Störung ziehen” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 347).

determinado como verdadeiro o homem fica inerte, o homem descansa na certeza. O tipo de homem nietzschiano não pode descansar, e não pode justamente pelo fato de tal estado implicar um definhamento do processo criativo. O ânimo do artista, o lugar comum onde se dá a *anima*, resulta em desânimo ao crer na verdade. A verdade estaria antes, ligada à moral e religião, no que Nietzsche desfere: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadence* do homem. – O contramovimento: a arte” (NIETZSCHE, 2008, p. 397) ²⁸. E mais:

*Em um filósofo é uma indignidade dizer que o bom e o belo são um: se ainda acrescenta: “também o verdadeiro”, então se deve espancá-lo. A verdade é repulsiva: nós temos a arte para não sucumbirmos junto à verdade (NIETZSCHE. 2008 p. 411)*²⁹.

O trecho é expressão do sentimento de Nietzsche pela verdade. Esta pode ser no máximo a expressão renovada do artista, expressão do sentimento de poder, expressão da insaciabilidade em si. Uma vez que para o filósofo dionisíaco a verdade é arte e esta só pode ser expressa pelo “filósofo artista”, então o artista tem de ser criador, e criação consiste em inquietação. O artista que cria necessita da dúvida. É na ânsia contínua de desvendar o enigma que o criador se supera, e, por isso, ele vive numa constante reapropriação da verdade, o que é o mesmo que afirmar que esta não é única.

Nesse sentido Heidegger diz que o artista nietzschiano não possui uma meta, pois se sua meta fosse a verdade e esta fosse encontrada, ele cairia em plácido sossego. O artista cria pela arte em si, pela necessidade surgida no querer, pelo simples prazer no ato de criar.

A partir dessa concepção Nietzsche estabelece sua filosofia numa inversão do platonismo, pois na medida em que Platão concebeu a verdade como bem supremo, como mundo das ideias, Nietzsche encontrou aí somente erro. Por conseguinte, precisamos determinar o que significa essa inversão.

²⁸ “Unsere Religion, Moral und Philosophie sind decadence Formen des Menschen. – Die Gegenbewegung: die Kunst” (NIETZSCHE, 1996, p. 533).

²⁹ “An einen Philosophen ist e seine Nichtswürdigkeit zu sagen das Gute und das Schöne sind eins: fügt es gar noch hinzu >>auch das Wahre<<, so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist hässlich: Wir haben die Kunt, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehn” (NIETZSCHE, 1996, p. 554).

Sabemos que Platão se servia de apenas um e único mundo verdadeiro, qual seja, o mundo das ideias. Tudo o que existe de sensível, isto é, dado pelos sentidos, é tido por Platão como mera imitação das ideias, como adequação distorcida. O mundo sensível é somente uma visão fantasmagórica do mundo real. Na “República”, Platão estabelece a arte como um elemento apenas secundário, como mero subsídio³⁰ que se mantém afastado da verdade firmada na razão, ainda que se refira na arte mais estritamente como arte poética.

O bem supremo que é posto como uma espécie de ideia suprema é o que tem de se almejar, e todo o processo para alcançar a mais pura verdade tem de se desenvolver na negação dos sentidos em favor da razão. Ao negar o corpo, aproximamo-nos do que é verdadeiro. Ora, temos realmente uma concepção invertidamente estruturada por Nietzsche.

Para ilustrar um pouco melhor a ideia, lembramos que Nietzsche considerou Herodes o personagem mais notável do Evangelho, justamente por sua pergunta direcionada a Jesus: “o que é a verdade?”. E mais, no seu prólogo à obra “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche nos fala:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desejada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo (NIETZSCHE, 2003(b), p. 7) ³¹.

A verdade para Nietzsche é erro fatal. O que existe é o que existe de fato, e o que existe de fato é vontade de poder, é vontade de aparência. Na medida em que há um “bem supremo” para Platão, em Nietzsche bem e mal

³⁰ Todavia, não podemos esquecer a importância da arte na República, ainda que secundária, pois ela tem forte poder de penetrar na alma. Daí a intensa preocupação de Platão com o lugar ocupado pela arte na formação da juventude.

³¹“Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und muthloser Haltung da” (NIETZSCHE, 1999(e), p. 11).

são preceitos a serem superados; Platão vê o mundo sensível como sombra, enquanto Nietzsche o afirma como único possível; Platão atribui à arte papel secundário em relação à razão, enquanto Nietzsche a concebe como a maior expressão da verdade. Para Nietzsche, a verdade tomada como o suprassensível se apresenta como elemento de perecimento da vida ascendente. A verdade no sentido platônico ou cristão que abdica do sensível em prol de um “mundo verdadeiro”, em assim agindo, ameniza a expansão do poder.

O subjugar-se a uma verdade maior, não passa de uma crença que deteriora a vida na existência em favor de uma virtude dos fracos. Segundo Nietzsche, o que temos é só e somente o mundo sensível, e esse deve ser afirmado em sua plenitude. A força vital tem de ser exaurida em seu máximo pelo homem, pois somente assim ele consegue se alçar ao máximo poder. Não deveria o homem negar sua existência em vistas de uma incerta promessa futura. É na terra que a arte encontra o seu papel definitivo. E mesmo se por via das dúvidas algo de divino existir, isso será manifesto igualmente por meio da arte.

A vontade de poder se desenvolve como arte em sua força total, porque aí o artista libera todo seu impulso criativo e ascende de forma ilimitada. No dizer sim a ao mundo sensível por meio da arte, no *amor fati* é que o artista trágico-dionisíaco despendia sua pulsão. A isso se liga o fato de Nietzsche declarar que a arte vale mais que a verdade, ou em outras palavras, que o sensível tem maior valor do que o supra-sensível.

Como nos coloca Heidegger, a acepção artística nietzschiana, é afirmação do sensível que tem de ser entendida como afirmação corporal. A vontade de poder se faz visível pelo corpo, ela é no corpo; quanto mais a expressividade artística se mostrar, mais a vontade de poder se mostrará e se elevará no ente. Toda expansão do indivíduo enquanto ente se dá na sua condição corpórea, uma vez que tudo se dá em âmbito sensível. Disso decorre a arte como a maior forma de expressividade, em razão de seu mostrar-se fenomenológico.

O gozo do artista ao contemplar a obra pronta não é senão a sua vontade de poder mais profunda aí expressa. Aquela embriaguez dionisíaca a qual sempre perpassa o pensamento nietzschiano encontra-se aflorando no artista em seu mais alto grau.

Sabemos que para o filósofo do Zaratustra a verdade se dissipou e se tornou novamente a expressão de um ponto de vista. Em razão disso, prefere-se agora o colorido artístico. Todo querer a verdade é transportado agora ao querer inerente à vontade de poder. Contudo, a vontade de poder não pode igualmente ser tomada como uma verdade no sentido de certeza, pois a verdade é antes mais uma perspectiva forjada na expansão mesma da vontade de poder.

A vontade de poder, de acordo com a interpretação de Heidegger, seria a única verdade para Nietzsche, mas verdade como pulsão que não se deixa apreender e apenas vigora. O ser para Heidegger não é o mesmo que a vontade de poder para Nietzsche, porque ele vige em serenidade e nessa mesma serenidade o homem deve apreendê-lo. A vontade de poder por outro lado vige e tem de ser querida em sua vigência, fato que desemboca em uma metafísica do indivíduo na medida em que o ente que quer a vontade quer sempre mais a si mesmo. É tal acepção que acaba por determinar o esquecimento do ser.

Nas palavras de Heidegger, quando Nietzsche nos apresenta o filósofo dionisíaco em sua embriaguez trágica, ele nos mostra, através dessa consideração baseada no helenismo, como se dá a afinação do ente ao ser.

A embriaguez é um sentimento, um estar afinado que se corporifica, a corporificação envolvida na afinação, a afinação entretecida na corporificação. O estar afinado abre, porém, o ser-aí como um ente que se eleva, e o desdobra na plenitude de suas capacidades que se excitam mutuamente e promovem mutuamente a sua elevação. Em meio à elucidação da embriaguez como estado de sentimento, contudo, foi expressamente acentuado de múltiplas formas que não podemos tomar o estado como algo simplesmente subsistente “no” corpo e “na” alma, mas que precisamos considerá-lo como um modo do estar corporificador, afinado em relação ao ente na totalidade, que,

por sua vez, determina afinadoramente o estar afinado (HEIDEGGER, 2007(I), p. 97) ³².

O estado corporal do ente tomado pela embriaguez, como diz Heidegger, é um modo de estar corporificador, ao qual o ente se afunda tanto quanto for a sua afinação ao sentimento trágico, o que se reverterá conseqüentemente em vontade de poder.

Entrementes, Heidegger nos diz que nunca podemos considerá-lo como um estado afetivo do indivíduo, ou como algum estado psicológico. Ele é mais do que isso. Se considerado erroneamente por um ângulo psicológico, o estado de embriaguez se torna muito fugidio, muito superficial. O que temos aí é mais fundamental, é a profundidade da terribilidade artística encontrada na tragédia e uma luta constante contra todo o espírito de cansaço. Isto considerado nos permite conceber mais claramente como os conceitos nietzschianos de arte, embriaguez e vontade de poder se fundem.

Heidegger não desenvolve mais detidamente o que Nietzsche em seus escritos queria significar com o conceito de embriaguez, talvez pela forma mesma como Nietzsche tenha conduzido a questão, ou quem sabe, até mesmo pela dificuldade de exprimir o seu conteúdo. O que importa, contudo, é que ficou claro que a embriaguez é um estado de ânimo afinador que medra por meio da arte. A arte se configura assim, como a expressão maior da vontade de poder. O artista que se esmera na extração do ato criativo encravado em seu seio incorpora pela embriaguez trágico-dionisíaca a sua vontade de poder.

Assim se dilacera a prevalência da verdade “platônico-cristã” e a arte irrompe como a prima-dona definitiva. É nesse contexto de afirmação artística que surge o grande estilo. Este não é senão a culminação do desenvolvimento do belo na mesma medida em que a deformidade se consolida na aparência dos decadentes.

³²“Der Rausch ist Gefühl, lebendes Gestimmtsein, das Leiben einbehalten in die Gestimmtheit, die Gestimmtheit verwoben in das Leiben. Das Gestimmtsein aber eröffnet das Dasein als ein steigendes und breitet es aus in der Fülle seiner Vermögen, die sich wechselweise erregen und ins Steigen bringen. Bei der Verdeutlichung des Rausches als Gefühlszustand wurde aber mehrfach eigens betont, dass wir den Zustand nicht als ein Vorhandenes >>im<<Leib und >>in<<der Seele nehmen dürfen, sondern als eine Weise des lebenden, gestimmten Stehens zum Seienden im Ganzen, das seinerseits das Gestimmtsein bestimmt” (HEIDEGGER, 2008(I), p.106).

Para Heidegger, é um tanto obscuro o tratamento de Nietzsche em referência ao significado de estilo. Mesmo assim podemos encontrar algumas indicações do que Nietzsche denominaria grande estilo, ou seja, como a arte deve ser formada para de fato culminar no grande estilo. Ele se compõe por basicamente três elementos: distinção, lógica e beleza.

Os elementos que perfazem o grande estilo seriam aqueles que, para Nietzsche, contradizem personalidades como a de Wagner, por exemplo. Isso se deve ao fato de a música de Wagner, de acordo como Nietzsche, ter perdido a forma em detrimento de uma paixão desenfreada. A arte parte da maior profundidade até alcançar sua expressão, mas não pode deixar de conter certa ordem, certa lógica, o que lhe inclina a uma beleza mais transparente, mais lúcida. A ausência de forma presente na música de Wagner se transmutou no fato que o afastou de Nietzsche.

Nietzsche afirmou que o próprio conceito de “embriaguez” possuía nele e em Wagner sentidos opostos, isto é, em Wagner significava simplesmente uma deformidade cambaleante, enquanto para ele significava a forma expressa em sua maior distinção possível (HEIDEGGER, 2007, 109). A expressão da força organizada se mostra na afinação à embriaguez como sentimento de poder, pois aí se mostra igualmente o domínio do ato. Essa é a medida que orienta o tipo do homem forte como antípoda do homem de rebanho.

A concepção através da qual Nietzsche atribui forma ao delírio dionisíaco é a ideia que delineou o seu livro “O nascimento da tragédia”. É a ideia que funde a dimensão dionisíaca da embriaguez com a beleza apolínea. Nietzsche nos mostra que a arte erigida pela força do devir necessita da métrica para se mostrar em seu estado mais poderoso e belo.

É como se a energia sem forma se dispersasse ao vento em não a delimitando equilibradamente. A não dispersão da fonte trágica é aumento sintomático da vontade de poder. Na medida em que a vontade de poder é nutrida ela se condensa e se fortifica. Com efeito, temos de considerar também o pensamento do eterno retorno. Ele é o elemento que concentrará a vontade de poder no ato. O ato selecionado no eterno retorno como escolha que se

perpetuará concentra sua força no ente. É nesse átimo de tempo que a força se concentra ainda mais.

Desenvolveremos o conceito de eterno retorno como ponto fundamental na filosofia de Nietzsche na medida em que é o movimento que incide na vontade de poder. Precisamos estabelecer de modo delimitado como se processa a estrutura interna que permite à vontade de poder sua maior expressividade.

O ser do ente é vontade de poder, e na medida do possível, mostraremos como o ente assim o é. Como se constitui o movimento intrínseco ao ente. Precisamos congrega o conceito da vontade de poder juntamente ao conceito que permite que ela assim seja – o eterno retorno do mesmo. É de suma importância, contudo, que estejamos cômnicos da interpretação de Heidegger que concebe o eterno retorno como movimento ainda metafísico.

2.3. Vontade de poder e eterno retorno – conjunção e metafísica em Nietzsche

Ao iniciarmos esse subcapítulo é importante que fique nítida a postura adotada por Heidegger ao abordar a filosofia de Nietzsche a partir de um prisma metafísico, e o porquê de dada conduta.

Veremos agora qual a relevância do conceito de “eterno retorno do mesmo”. Não obstante, o fio condutor de nosso texto e da própria filosofia de Nietzsche que está aqui sob a ótica heideggeriana, é sempre a vontade de poder. O eterno retorno é o ente em seu acontecer efetivo. É o elemento que proporciona o aumento de poder ao ente na medida em que lhe indica o como tem de se portar. Heidegger vê a vontade de poder como expressão do ser do ente, ente que como ente é eterno retorno do mesmo. Trata-se de uma conjunção que engloba o “que” e o “como” do ente.

A posição de Nietzsche pode ser determinada por meio de duas sentenças: O caráter fundamental do ente como tal é “a vontade de poder”. O ser é “o eterno retorno do mesmo”. Se atravessarmos e pensarmos a filosofia de Nietzsche de maneira questionadora sob o

fo condutor dessas duas sentenças, iremos além da posição fundamental de Nietzsche, bem como da filosofia antes dele. Entretanto, somente esse ir além permite retornar a Nietzsche (HEIDEGGER, 2007(I), p. 25) ³³.

Vontade de poder é uma expressão que, segundo Heidegger, define o caráter do ente. Porém, ao atribuir esse caráter ao ente, Nietzsche responde um questionamento concernente ao ente por ele mesmo. A pergunta fundamental da filosofia permanece ainda intocada uma vez que não se pensa o sentido do ser, mas somente o caráter do ser como ente, como ser que é. Toda a ontologia ocidental, incluindo Nietzsche, seria ainda um mero contraponto de conceitos que deixam a questão direcionada ao ser ainda intocada (HEIDEGGER, 2007(I), p. 19).

Relevando essa contextualização, Heidegger nos diz que os pensamentos do eterno retorno e da vontade de poder constituem juntos, a unidade nietzschiana que pode ser vista historicamente como a transvaloração de todos os valores. São considerados como os componentes derradeiros na construção de sua metafísica. O ente se configura numa conjuntura que o perfaz como vontade de poder por meio do eterno retorno do mesmo, isto é, numa unidade indissociável.

Quando Heidegger pensa o eterno retorno do mesmo nas suas preleções sobre Nietzsche, no capítulo em que analisa as primeiras comunicações que Nietzsche fez sobre o conceito, ele elucida-nos o seguinte:

Para compreensão da doutrina do eterno retorno, tão importante quanto o fato de Nietzsche comunicá-la pela primeira vez na conclusão de A gaia ciência é o modo como ele caracteriza aí, de antemão, o pensamento do eterno retorno. O aforismo em questão traz o título: “O peso mais pesado”. O pensamento como peso! O que nos representamos ao ouvirmos a expressão “peso”? 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

³³“Nietzsche metaphysische Grundstellung sei durch zwei Sätze bestimmt: Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist >>der Wille zur Macht<<. Das Sein ist >>die ewige Wiederkehr des Gleichen<<. Wenn wir Nietzsches Philosophie am Leitfaden der beiden Sätze fragend durchdenken, gehen wir über die Grundstellung Nietzsches und der Philosophie vor ihm hinaus. Aber dieses Hinausgehen erlaubt erst, auf Nietzsche zurückzukommen” (HEIDEGGER, 2008, p. 22).

constantemente tomado e superado. Todavia, um peso não cria novas forças. Ao contrário, ele transforma a direção de seu movimento e cria, assim, novas leis de movimento para a força disponível (HEIDEGGER, 2007(I), p. 210, 211)³⁴.

Prestando atenção ao trecho, vemos que a questão condizente ao eterno retorno se centraliza no peso – no pensamento como peso mais pesado. O pensamento é entendido como a propriedade mais profunda do homem na medida em que é o responsável pela determinação da ação.

Para Heidegger, Nietzsche considera que a força interior do homem tem o poder de superar o meio, e essa força se estabelece justamente no pensamento expresso pelo ato. O pensamento do eterno do retorno enquanto movimento fundamental no ente é o que está sempre configurando a ação. A força interior do homem se revigora sempre uma vez mais no movimento do retorno. A ação, portanto, deve estar ancorada no pensamento mais pesado para que não vacile facilmente, mas permaneça firme em seu direcionamento.

Na medida em que nosso agir procede como um ato que se rebaterá em si mesmo infinitamente, certamente o peso do pensar que precede esse ato será avaliado de modo forte, afinal, tem-se aí, o peso do ato perpetuado. Nessas circunstâncias o pensar se mostra como decisão. A decisão, porém, deve estar fundamentada no ente enquanto alicerçado no eterno retorno, o que implicará em sua elevação do poder, em sua maximização.

Por vias de esclarecimento, é preciso que tenhamos uma compreensão mais detida de como se constitui o pensar propriamente dito para Nietzsche, ou ainda, como é por ele assumido e como se desencadeia o seu papel no eterno retorno.

³⁴“Ebenso wichtig wie die Tatsache, dass Nietzsche die Wiederkunftstheorie erstmals am Schluss der >>Fröhlichen Wissenschaft<< mitteilt, ist für das Verständnis dieser Lehre die Art, wie Nietzsche dabei den Wiederkunft *gedanken* im voraus kennzeichnet. Das betreffende Stück (n. 341) ist überschrieben: >>Das grösste Schwergewicht.<< Der Gedanke als *Schwergewicht!* Was stellen wir uns bei dem Wort >>Schwergewicht<< vor? Ein Schwergewicht verhindert das Schwanken, bringt eine Ruhe und Festigkeit, zieht alle Kräfte auf sich zusammen, sammelt sie und gibt ihnen Bestimmtheit. Ein Schwergewicht zieht zugleich nach unten und ist daher der ständige Zwang, sich oben zu halten, es ist aber auch die Gefahr, nach unten zu gleiten und zu bleiben. Ein Schwergewicht schafft jedoch nicht neue Kräfte, indes verwandelt es ihre Bewegungsrichtung und schafft so neue Bewegungsgesetze der verfügbaren Kraft” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 241).

Heidegger diz que o pensamento em Nietzsche não deve ser compreendido como foi para os modernos. A ideia de consciência cognitiva que predominou, embora de modo diferente, tanto em Kant quanto em Hegel, não é mais considerada da mesma forma pela abordagem nietzschiana. O pensamento posto como consciência pelo filósofo do Zarathustra, é apenas mais um elemento que se encontra no ente, e não “o elemento” como elemento supremo da razão.

A consciência se dá no corpo apenas como mais uma característica por entre todo o sistema nervoso que compõe o indivíduo. Ela volta-se para o “conhecimento” do mundo externo, mas, sobretudo, serve como qualquer outro elemento contido no indivíduo que possa culminar no aumento da vontade de poder. Sobre isso Nietzsche nos dirige algumas palavras esclarecedoras quando afirma:

Mas isso é uma grosseira confusão: como simplex sigillum veri. A partir de onde se sabe que a verdadeira propriedade das coisas está nesta relação com o nosso intelecto? – Não seria de outra maneira? que as hipóteses que lhe dão em maior grau o sentimento de poder e de segurança são privilegiadas, apreciadas e, consequentemente, designadas como verdadeiras? (NIETZSCHE, 2008, p. 280, 281) ³⁵.

Em suma, o pensamento existe no indivíduo como uma característica natural dentre outras e tem de ser utilizado para a apropriação sempre crescente de poder, mas não como uma instância de supremacia intelectual que nos causaria maior segurança pelo processo cognitivo. O pensamento não é mais o elemento causal e complexo presente no homem. Sua predominância perde força no assenhorear-se da vontade

Pensar é orientação lúcida para o ato resultante do eterno retorno, fato que desencadeará a vontade de poder. O pensamento em relação ao ato tem a função central de atingir a plenitude da vontade no ente, de expandir ao limite máximo o poder do ente sempre no eterno retorno e pelo querer por ele conduzido.

³⁵“Aber das ist eine grobe Verwechslung: wie simplex sigillum veri. Woher weiss man das, dass wie wahre Beschaffenheit der Dinge in *diesem* Verhältnis zu unserm Intellekt steht? – Wäre is nicht anders? dass die ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese am meisten von ihm bevorzugt, geschätzt und folglich als wahr bezeichnet wird?”(NIETZSCHE, 1996, p. 367).

Vemos através de Heidegger que Nietzsche determina o eterno retorno como o pensamento da possibilidade. Todavia, o que nos parece, é que assim considerado o pensamento perderia seu peso tão substancial. A base como possibilidade não seria uma estrutura ainda instável?

Ora, mas como esse pensamento não perde então todo o seu peso? Se Nietzsche admite que o pensamento é apenas uma possibilidade, ele mesmo não se evade do âmbito da seriedade e de uma consideração séria desse pensamento? De maneira alguma; por meio daí, ganha antes expressão o fato de que reter-se nesse pensamento é co-essencial para seu próprio ser verdadeiro, que o apoio se determina a partir da postura, e não o inverso (HEIDEGGER, 2007(I), p. 304).³⁶

Se fossemos seres com uma conduta pré-determinada, onde se depositaria o peso do pensamento? Em lugar algum. Como poderia haver importância no pensar se todo e qualquer ato já estivesse pré-concebido? Nesses termos, é que Nietzsche determina o eterno retorno como modo de possibilidade.

Quando nos defrontamos com o momento derradeiro da escolha, com o momento em que está depositado o peso da eternidade que surge, então, o ato de contínuo retorno. É no momento que precede o ato como a possibilidade de determiná-lo em seu eterno retorno que se retém a mais profunda decisão. É o que nos mostra o clássico aforismo de Nietzsche.

O maior dos pesos – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você 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 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

³⁶“Doch, verliert dann dieser Gedanke nicht alles Gewicht? Wenn Nietzsche zugibt, dass das Gedanken nur eine Möglichkeit sei, tritt er dann nicht selbst aus dem Ernst und dem Ernstnehmen des Gedankens heraus? Keineswegs; dadurch kommt zum Ausdruck, dass das Sichhalten in diesen Gedanken für sein Wahrsein selbst mit wesentlich ist, dass der Halt sich aus der Haltung bestimmt und nicht umgekehrt” (HEIDEGGER, 2008, p. 351).

transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por 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, 2005(a), p. 230)³⁷.

Temos em dada citação um conteúdo extremamente denso e rico do pensamento nietzschiano. Nela podemos ver nitidamente o pensamento do eterno retorno como sua possibilidade e peso insuportável.

A possibilidade de cada ato retornar incontáveis vezes seria motivo de agradecimentos eternos a um abençoado deus ou de incontáveis injúrias a um pérfido demônio? Aí jaz o peso. Aí está posta a possibilidade. Se a escolha naquele instante derradeiro for a certa, então a vida retornará com suas bênçãos. Senão, o desespero do retorno é quem se apodera da existência. Inobstante, a questão é sempre retomada e juntamente a ela a tensão do terrível.

Destarte, precisamos esclarecer que a escolha por vezes é feita de maneira errada, mas também o engano é partícipe da existência. É justamente por essa densidade que permeia a escolha, a decisão, que o pensamento do eterno retorno do mesmo se caracteriza. E é o fato de a escolha conter tanto o erro quanto o acerto que determina o peso da decisão. Com efeito, decisão é sempre decisão de possibilidades, e nem sempre pendemos ao que nos parece plausível.

Por isso Heidegger nos diz que eterno retorno do mesmo é o “como” tem de se portar o ente, para que este, em sua inserção na totalidade, esteja

³⁷“Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss widerkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedre – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube! – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo di ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt became, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? – (NIETZSCHE, 1999(c), p. 570).

uma vez mais em harmonia com a vontade de poder. O aumento de um é refletido no outro. Conseqüentemente, o eterno retorno é o elemento que seleciona o tipo de indivíduo. O homem fraco, por exemplo, é aquele que não se porta por esse prisma estruturado de modo pesado, peso que ao final atribui leveza. O indivíduo decadente precisa da felicidade rápida e fugaz. Sem labor ele se satisfaz na crença fácil. Nisso sobram os fortes, o homem afirmador, o nobre que se sobressai pela luta constante e por ser insaciável. O homem forte é aquele que se mantém no exercício constante da vontade de poder. É aquele que tem consciência de que tanto a escolha certa quanto o erro podem desencadear vida, pois é na aceitação da existência em sua plenitude que a vontade de poder se apresenta como elemento superlativo.

O papel do eterno retorno é figurado por Heidegger no símbolo dos animais de Zaratustra, a águia e a serpente. A águia é o animal mais altivo dentre todos, e na mesma proporção, a serpente se mostra como o mais astuto. Assim deve ser o indivíduo nietzschiano, assim se portou o solitário Zaratustra.

A águia voando com a serpente enrolada em seu pescoço nos mostra essa junção entre a altivez e a astúcia. A águia que voa em círculos conduz estranhamente a cobra como uma amiga enrolada em seu pescoço. Esta por sua vez, também forma um círculo. A águia como o animal mais altivo vive nas alturas e sempre desce às profundezas, partindo sempre do cume de uma montanha ou do topo algum precipício. Ela não pode se elevar sobre algo que está acima dela, portanto, alça voo sempre sobre o que é plano, mas aí não permanece. Já a serpente possui por seu lado a força da dissimulação e da transformação, virtude que abarca tanto ser quanto aparência.

O animal mais altivo e o animal mais astuto são os dois animais de Zaratustra. Eles se compertencem e saem em uma missão de reconhecimento. Isso quer dizer: eles estão procurando por alguém que é como eles e que se realize em sintonia com a sua medida, alguém que suporte ficar com eles na solidão (HEIDEGGER, 2007(I), p. 232)³⁸.

³⁸“Die stolzeste und das klügste Tier sind die beiden Tiere Zarathustras. Sie gehören zusammen und ziehen auf Kundschaft aus. Das will sagen: sie suchen einen nach ihrer Art und ihren Massen, einen, der es bei ihnen in der Eiskamkeit aushält” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 267).

O que está por detrás e simboliza, em verdade, a águia e a serpente, respectivamente a altivez e a astúcia? A vontade de poder. É pelo eterno retorno simbolizado no círculo que o comportamento dos animais impulsiona à vontade de poder.

É no *pathos* de distância e solidão que o indivíduo se lança ao maior poder, pois tudo aquilo que quer igualar repele o poder que quer sempre se sobressair sobre o outro. Altivez e astúcia se demonstram como postura incondicional do homem nietzschiano.

E, por fim, qual a figura com quem se encontrariam a águia e a serpente em detrimento de suas afinidades? Zaratustra, aquele que vivenciou anos de solidão e crescimento em companhia desses animais. É ele quem nos profere como numa oração:

“Pudesse eu ser mais prudente! Pudesse eu ser prudente por natureza, como minha serpente! Mas estou pedindo o impossível; assim, peço à minha altivez que acompanhe sempre minha prudência. E se, algum dia, a minha prudência me abandonar – ah, como gosta de bater asas! –, possa a minha altivez, então, voar ainda em companhia de minha loucura!” Assim começou o ocaso de Zaratustra (NIETZSCHE, 2005(b), p. 49)³⁹.

Tendo isso considerado, importa que compreendamos o que significa o início do ocaso de Zaratustra. Nietzsche nos explicita essa conduta de Zaratustra na “Gaia Ciência”, em seu aforismo que sucede “O peso mais pesado” e que fecha de modo coeso o livro IV, em que Nietzsche nos diz:

Incipit tragoedia [A tragédia começa]. – Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas. Lá ele desfrutou seu espírito e sua solidão e por dez anos não se cansou disso. Mas afinal seu coração mudou – e uma manhã levantou-se ele com a aurora, voltou-se em direção ao Sol e falou-lhe assim: “Ó, astro-rei! Qual seria tua felicidade, se não tivesses aqueles a quem iluminas? Durante dez anos subiste até a minha gruta: estarias farto de tua luz e desse caminho, se faltassem eu, minha águia e minha serpente; mas nós te esperamos a cada manhã, recebemos da tua abundância e te bendizemos por ela. Olha! Estou enfasiado de minha sabedoria, como a abelha que juntou

³⁹“Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange!
Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich den meinen Stolz, das er immer mit meiner Klugheit gehe!
Und wenn mich einst meine Klugheit verläss: – ach, sie liebt es, davonzufiegen! – möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen!
– Also began Zarathustra`s Untergang (NIETZSCHE, 1999(d), p. 27, 28)

demasiado mel; preciso de mãos que se estendam, quero oferecê-la e reparti-la, até que os sábios entre os homens novamente se alegrem de sua tolice e os pobres de sua pobreza. Para isso tenho que descer à profundidade: como fazes tu à noite, quando segues por trás do mar e levas a luz também ao mundo de baixo, ó estrela pródiga! – assim como tu, eu tenho que declinar, como dizem os homens até os quais quero descer. Então abençoa-me, ó olho tranquilo, que sem inveja pode olhar até uma felicidade em excesso! Abençoa o cálice que quer transbordar, para que dele flua a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem”. – Assim começou o declínio de Zaratustra (NIETZSCHE, 2005(a), p. 231)⁴⁰.

Não é por acaso que o título do aforismo é *Incipit tragoedia*, assim como não é mera coincidência que ele está posto logo na sequência do assim denominado “O peso mais pesado”. Consequentemente Heidegger afirma ser no declínio de Zaratustra que começa a tragédia do ente como tal (HEIDEGGER, 2007(I), p. 215). Zaratustra não quis manter-se isolado, pois sentiu necessidade de compartilhar o que aprendeu, e assim, voltou novamente para o meio dos homens.

O declínio de Zaratustra significa a sua volta à existência fática, para o lugar onde se realiza a dimensão trágica do ente juntamente a todas suas contradições. Segundo Heidegger, o declínio é onde se instaura o começo propriamente dito, ali onde se dá o instante do conflito trágico na existência. Por ademais, não caberia na filosofia de Nietzsche, encontrar em Zaratustra um ermitão isolado em seu mundo. A afirmação da tragédia existencial é vivência necessária ao homem forte.

⁴⁰“Incipit tragoedia – Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gerbirge. Hier genoss es seines Geites und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, – und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Ueberfluss ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verstrecken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind. Dazu muss ich in die Tiefe steigen: wie du des Abens thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht brings, du überreiches Gestirn! – ich muss, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugrosses Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überallhin die Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch warden.“ – Also began Zarathustra’s Untergang” (NIETZSCHE, 1999(c), p. 571).

Percebemos, com efeito, que aqui está posta a relação do declínio de Zaratustra com o eterno retorno. Eterno retorno é o elemento que abarca espírito de ação e pensamento. O eterno retorno retém tanto a alegria quanto a desgraça, o bem e o mal. Afinal, é o que encontramos na existência. O declínio é a exposição do ente que quer se apoderar cada vez mais pela vontade de poder.

Um declínio estranho que começa com o fato de ele se expor às possibilidades mais elevadas do devir e do ser que compertencem, os dois, à essência da vontade de poder, isto é, que forma uma unidade (HEIDEGGER, 2007(I), p. 233)⁴¹.

Temos assim, novamente a vontade de poder como a suprema expressão da realidade. Expressão como força configuradora que reúne o devir e o ser na totalidade por intermédio do eterno retorno do mesmo.

Com o retorno de Zaratustra após seu período de solidão, Nietzsche quer nos mostrar que o pensamento do eterno retorno não é somente pensamento possibilitador, mas acima de tudo é ação. Por meio dele que se criam os indivíduos nobres, aqueles que não se nivelam na igualdade intencionada pelos decadentes. Esse tipo de indivíduo se distancia por natureza, mesmo quando se encontra em meio aos homens. Zaratustra ao voltar do seu período de solitude estava transbordando sua sabedoria. Essa sabedoria formou-se justamente por sua separação temporária e concentração egoísta. Nietzsche muitas vezes se refere a esse egoísmo saudável pelo qual o homem cresce, pois essa distância salvaguarda como consequência, proximidade consigo mesmo. Zaratustra medra novamente os homens, porém sempre em sua atitude distinta, calcada na solidão; no pensamento do eterno retorno; no peso mais pesado por ele vivenciado.

O movimento do retorno e seu peso são a âncora que permite ao indivíduo se conduzir no núcleo da vontade. Porém a escolha presente na questão do agir não é aqui entendida como um cálculo a la “imperativo categórico”, onde a ação é elevada ao estatuto universal. Não, trata-se de um

⁴¹“Ein merkwürdiger Untergang, der damit beginnt, das ser sich höchsten Möglichkeiten des Werdens und Seins aussetzt, die beide im Wesen des Willens zur Macht zusammengehören, d.h. *eines* sind” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 268).

agir fundado na vontade mais profunda do homem em coesão à vontade de poder, elemento que configura o indivíduo enquanto agente existencial. Esse agir não é mera atividade prática relacionada ao agir ético, mas é relação do homem com ele mesmo enquanto ente.

A escolha, nesses termos, é antes uma afirmação na vontade, é atividade, e não passividade. É a afirmação do ato como momento de impulso engrandecedor, e mesmo que a ação por vezes resulte em desgraça, a própria desgraça, considerada como ato do eterno retorno em direção à vontade de poder, tem de ser utilizada uma vez mais para a fortificação individual. O próprio sacrifício do sofrer serve para um retorno mais forte, desde que se enalteça a realidade sem negá-la.

Ao considerarmos o eterno retorno o pensamento mais pesado e considerando o turbilhão existencial em suas formas mais avassaladoras, que de uma forma ou de outra sempre nos direcionam à determinada escolha, vemos que o que acompanha silenciosamente esse caminho é o sentimento trágico ⁴². Esse é o elemento enigmático que sombreia a filosofia de Nietzsche e que delinea o terror contido no pensamento mais pesado. Assim, Heidegger afirma que

Ao próprio trágico pertence o terrível. Todavia, não como o que provoca medo, no sentido de que o trágico nos permitiria um desvio ante o terrível em meio à fuga em direção à “resignação” ou a nostalgia do nada. Ao contrário, ao trágico pertence o terrível como isso que é afirmado, e, com efeito, afirmado em sua pertinência irrevogável ao belo. A tragédia se apresenta sempre que a contradição interna pertinente ao belo é afirmada. A grandeza e a altura copertencem à profundidade e ao terrível: quanto mais originariamente um deles é querido, tanto mais seguramente se alcança o outro (HEIDEGGER, 2007(I), p. 216, 217). ⁴³

⁴² Vontade de poder, eterno retorno, tragédia, arte, etc., são elementos que estão sempre presentes na exposição heideggeriana de Nietzsche, porém, não em forma retilínea. Devido sua conexão interna eles vão e voltam dependendo de como Heidegger vai desenvolvendo o texto.

⁴³“Zum Tragischen selbst gehört das Furchtbare, jedoch nicht als das Furchterregende in dem Sinne, dass es davor ausweichen last in die Flucht zur >>Resignation<<, in die Sehnsucht zum Nichts; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugerhörigkeit zum Schönen. Tragödie ist dort, wo das Furchtbare als der zum Schönen gehörige innere Gegensatz bejaht wird. Die Größe und Höhe gehören mit der Tiefe und Furchtbaren zusammen; je ursprünglicher das eine gewollt wird, um so sicherer wird das andere erreicht” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 248).

E para onde nos conduz o peso mais pesado presente no momento da escolha, senão ao sentimento trágico? A existência trágica leva junto a si, em suas estranhas, o terrível que se apresenta sempre e a cada vez no momento derradeiro, no momento da afirmação. A afirmação é o dizer sim dionisíaco, é *amor fati*, é a mais profunda relação entre a grandeza e a elevação abismal que, imergindo das profundezas da terribilidade, fundamentam a ação. É nesse sentido que Nietzsche concebe a arte existencialmente.

Isso significa que o belo se funda na tragédia da existência, enquanto o mais profundo dizer sim perante todo devir. A dimensão trágica é responsável pela afirmação na existência e carrega consigo todo o peso desse fardo, acontecimento que revela ao mesmo tempo o belo e o terrível. É a partir dessa concepção trágico-existencial que o estético presente no pensamento nietzschiano se apresenta em sua relação mútua com o corpo. O corpo é a expressividade da força que impele ao poder.

A estética nietzschiana se dá no corpo pela sua sensibilidade. Por detrás da arte que expressa o sentimento de maior elevação no indivíduo é que está retida a dimensão trágica. No entanto essa expressão que reúne forma e conteúdo se mostra no corpo. A estética como arte que atua no corpo é a possibilidade de abrir o ente à totalidade. É o campo onde o homem experimenta o amplo associado à sua condição de indivíduo.

É Heidegger quem nos diz que a arte em Nietzsche se estabelece esteticamente pelo fato de se realizar no gozo carnal, no prazer existencial explorado pelo corpo. Podemos nos referir até mesmo sobre uma reafirmação da sensualidade corporal. É nisso que se perfaz toda a sua concepção de realidade artística. A estética nietzschiana é o caminho para o grande estilo, e o grande estilo não é outra coisa que o sentimento mais elevado de poder posto em sua beleza formal.

O trágico nesses termos está intimamente relacionado às disposições corporais na medida em que são elas que atribuem conteúdo ao nosso ser. Contudo, não se trata somente de “bel-prazer”, mas a própria dor está aí arraigada. Sem dor, não há prazer. O espírito trágico agrega em si

todas as contradições como nos mostrou o inevitável declinar de Zaratustra. O homem é atravessado sem mais pelas disposições que o circundam enquanto ente na totalidade. Porém, não é simplesmente encontrada em qualquer indivíduo aquela aceitação que o consome e faz crescer. Todo aquele negador da vida que se atira na contracorrente, ao rebanho, está propenso à escravidão. O indivíduo que não age por meio do pensamento mais pesado, por meio do trágico, não passará de somente mais um indivíduo por entre os outros. Esse é o homem sem capacidade de demarcação; é o homem indistinto.

A escolha trágica é o elemento estético que possibilita nos alçar ao nosso poder maior. Com efeito, o eterno retorno é o elemento que dentre todos os outros atribui maior conteúdo vital à ação, pois é ele quem estabelece a base maior de desenvolvimento da vontade de poder. O ato pensado a partir de seu eterno retorno concebe uma carga quase insuportável ao indivíduo. Nisso se concentra a dimensão trágico-existencial. Por conseguinte, Heidegger afirma que para se mostrar como possibilidade esmagadora do peso trágico, o eterno retorno tem ser pensado a partir de seu aspecto niilista (HEIDEGGER, 2007, p.340).

Na medida em que o pensamento do eterno retorno não representa um final, isto é, não se propõe uma meta, ele se estabelece em sua forma mais apavorante. Uma vez que nenhum objetivo é traçado, o peso do pensar se retém no “em vão” do nada, o que lhe atribui um aspecto de paralisia, de vácuo. Ao não ter um sentido delimitado, o pensamento se mostra em sua pura possibilidade, em seu nada possibilitador. Essa característica angustiante se dá pelo fato de o pensamento do eterno retorno estar entregue a ele mesmo, a seu aspecto niilista como o momento mais denso que aguarda a eclosão. É esse vazio que permite a carga do porvir.

Pensem esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um finale no nada: “o eterno retorno”. Essa é a forma mais

extrema de niilismo: o nada (o “sem sentido”) eterno! (NIETZSCHE, 2008, p. 52, 53)⁴⁴.

Todavia, isso se mostra como apenas uma faceta do pensamento mais terrível, pois a fenda abismal proporcionada no pensamento do eterno retorno termina no momento da decisão. Toda a carga contida no pensamento que precede o ato é descarregada no momento da escolha, no instante fatal. Mas por que Nietzsche o coloca como um eterno retorno da existência em sentido niilista, sem finalidade, sem alvo? Justamente pela afirmação dessa existência como única possibilidade. O peso da ação, condicionado pela própria ação, recai totalmente em si mesmo. Nesse prisma, não existem resultados a serem colhidos para uma vida futura.

Nietzsche quer nos mostrar que o que existe é o que existe de fato, sem promessas num além, sem ilusões fantasmagóricas. A vivência do momento tem de ser eternizada sem ressalvas e afirmada incondicionalmente. Poucos são os que aguentam a pressão contida nessa forma de pensar; poucos são os escolhidos; poucos são os fortes.

Essa forma de pensamento estabelecida por Nietzsche não é por ele determinada em vão. A vontade de poder como pura força sem causa e sem efeito, mas como pura força em si mesma, que por vezes se acumula e por vezes se dissipa, é o teor que subjaz no pensamento do eterno retorno. Esse é o pensamento que nos possibilita arcar com a mais profunda conexão à vontade de poder justamente pela sua afirmação dada no instante.

Heidegger afirma que nem mesmo Nietzsche suportou o peso abismal cunhado no instante, e em decorrência disso que ele criara o seu personagem “Zaratustra”. É no instante derradeiro propiciado pelo pensamento mais pesado que a escolha se realiza efetivamente. O instante possui o teor que cruza o eterno e o temporal, e aí repousa o seu peso.

O portal “instante” com suas ruas infinitamente contrapostas perfaz a imagem do tempo que corre para frente e para trás até a eternidade.

⁴⁴“Denken wir diesen Gedanken in seiner furchbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn un Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: >>die ewige Wiederkehr<<. Das ist die extremste Form des Niilismus: das Nichts (das >>Sinnlose<<) ewig!” (NIETZSCHE, 1996, p. 44).

O tempo mesmo é visto a partir do “instante”, a partir do “agora”, do qual um caminho conduz adiante para o ainda-não-agora, para o cerne do futuro, e do qual o outro caminho reconduz ao não-mais-agora, ao passado. Na medida em que a visualização do portal deve trazer ao anão encarapitado ao lado de Zaratustra a visão do pensamento mais abismal, mas em que nessa visão devem ser evidentemente concretizados por meio de uma imagem sensível tempo e eternidade, então agora com o âmbito do tempo e da eternidade. Mas essa visão, o portal visto, é a visualização do enigma, não a sua dissolução. No que essa “imagem” torna-se visível e é vista, torna-se pela primeira vez perceptível aquilo que precisa ter por meta a decifração (HEIDEGGER, 2007(I), p. 227)⁴⁵.

Tem-se aí a importância do pensamento do eterno retorno considerado sob o olhar do instante e posto no arcar com o peso mais pesado. O instante da escolha é permeado pelo presente e pela eternidade, pela conjunção do agora e do não-mais-agora. Nessa delicada fronteira paira o enigma.

O enigma se constitui como uma espécie de suspensão formada pela tensão prévia à ação gerada pela colisão do presente com o eterno. No momento da escolha, ou seja, no momento que precede o ato, está contida toda tensão que suspende o pensamento que culmina na ação. O enigma, portanto, se apresenta como a expectativa do ato. Mas é somente o eterno retorno do mesmo, como possibilitador do ato que é capaz de elevar a ação a seu maior nível. É por isso que ele é considerado por Heidegger o modo pelo qual o ente se configura na vontade de poder, ou ainda, que dota com maior expressão a vontade de poder. Nessa conjuntura de força, gera-se uma elisão, uma varredura no ente que é sempre novamente possibilitada por sua reafirmação num poder ainda maior.

Quando o anão resolve a questão do enigma diante de Zaratustra (HEIDEGGER, 2007(I), p. 227, 228), este último se mostra zangado ao invés

⁴⁵“Der Torweg >>Augenblick<<mit seinen entgegengesetzten endlosen Gassen ist das Bild der vorwärts und rückwärts in die Ewigkeit verlaufenden Zeit. Die Zeit selbst wird vom >>Augenblick<< aus gesehen, vom >>Jetzt<< her, von dem ein Weg in das nicht-mehr-Jetzt, in die Zukunft weiter- und der andere in das nicht-mehr-Jetzt, in die Vergangenheit zurückführt. Insofern dem neben Zarathustra hockenden Zwerg der abgründigste Gedanke durch den Anblick des Torweges zu Gesicht gebracht werden soll, in diesem Gesicht aber offensichtlich Zeit und Ewigkeit versinnbildlicht werden sollen, besagt das Ganze: der Gedanke von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen wird jetzt mit dem Bereich von Zeit und Ewigkeit zusammengebracht. Aber dieses Gesicht, der gesichtete Torweg, ist der Anblick des Rätsels, nicht seine Auflösung. Indem dieses >>Bild<< sichtbar und gesehen wird, kommt allererst das Rätsel in Sicht, das-jenige, worauf das Raten abzielen muss” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 260, 261).

de se alegrar. O anão responde a questão colocada por Zaratustra de modo leviano, como se fosse uma questão simples. Então Zaratustra o exorta e o ameaça de lhe deixar encarapitado como antes, pois é ele quem lhe havia mostrado o caminho das alturas e das profundezas. E por que age desta forma Zaratustra? Porque a questão do enigma é a mais abismal presente no pensamento do eterno retorno e não pode ser pensada com desdém.

O enigma não pode ser tratado como simples pensamento, pois seu teor está, sobretudo, interligado à ação. É no enigma presente no instante que toda mirada precisa ser pensada uma vez mais. Nesses termos, o portal é a passagem para o plano do instante, onde a visão do próximo ato se funde pelo passado, presente e futuro, jogando-nos ao circuito onde se mantém o pensamento mais pesado. A total possibilidade de escolha é que gera o portal do enigma.

O ente, nesse estágio, já não possui a diferença entre aquilo que ele é e o fato de ele ser. A vitalidade essencial do ato expresso na vida do ente é vontade de poder justamente em decorrência de sua mola propulsora que é o eterno retorno. O que se mostra agora não é mais vontade de poder e eterno retorno como derivações paralelas ao ser, como concepções avulsas, mas ambos como o próprio ser.

Com base nessa coesão do fato-de-ser com o-que-é (a coesão que está agora na direção oposta à contenção do εστίν no εἶναι do όντος ou enquanto ιδέα), a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo não precisam mais se copertencer apenas como determinações do ser, mas precisam dizer o mesmo. (HEIDEGGER, 2007(II), p. 9, 10)

⁴⁶

O que o filósofo da “floresta negra” quer exprimir na passagem acima, é que em sua base fundamental, o ente para Nietzsche é constituído enquanto vontade de poder e eterno retorno como uma só coisa. A estrutura mais íntima dos dois conceitos é indissociável. Não há como diferenciar a base do ente como sendo vontade de poder e eterno retorno paralelamente, pois são

⁴⁶“Auf Grund dieses Zusammenhaltes des Dass-seins mit dem Was-sein (der jetzt umgekehrt ist als die anfängliche Eingeschlossenheit des εστίν in das εἶναι als ontws on als ιδέα) müssen Wille zur Macht und Ewige Wiederkehr des Gleichen als Seinsbestimmungen nicht mehr nur zusammengehören, sie müssen dasselbe sagen.” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 10) .

parte de um mesmo núcleo. Na medida em que o ente se desenvolve como eterno retorno sua essência aumenta enquanto vontade de poder.

Heidegger atenta que Nietzsche atribui primazia do devir sobre o ser, onde o ser é apenas avistado como determinada constância por meio do ente. O devir é “caos corporificador” (HEIDEGGER, 2007(II), p.10) e se determina sempre e a cada vez na figura do ente. Porém, esse processo em que o devir se efetiva como presença incondicionada no ente, acaba por se estabelecer momentaneamente como ser, uma vez que o devir considerado em constância simplesmente é. Nesse sentido, o devir mesmo é ser, mas com total predominância. O devir se estabelece na figura de Dionísio como o elemento que dá força ao ente:

A ânsia da demolição, mudança, devir pode ser a expressão da força plenamente prenhe de futuro (minha terminologia para isso é, como se sabe, a palavra “dionisíaco”); mas pode também ser o ódio dos falhados, dos carentes, dos malsucedidos, que destrói, precisa destruir, porque para ele o consistente, sim, todo consistir, todo ser mesmo, revolta e causa irritação (NIETZSCHE, 2008, p. 421)⁴⁷.

Como consequência, a crítica de Heidegger a Nietzsche é de que ele acaba por determinar o ente de modo exacerbadamente centralizador, isto é, tudo parte do ente como sua derivação subjetiva, o que é ainda uma ressonância da modernidade. Esse ente supervalorizado é o que gera novamente o primado do ente e culmina numa característica alienante, pois nesse movimento o ser mesmo se mantém ainda esquecido.

O niilismo que Nietzsche empreendera como um contra movimento em relação a toda metafísica, segundo Heidegger, encontrará no mesmo Nietzsche sua maior expressão. Isso se segue ao fato de o ente permanecer esquecido nele mesmo. A metafísica nietzschiana seria consequência do inextinguível querer a si mesmo do ente erigido em sua subjetividade.

O firme estabelecimento metafísico do homem no animal designa a afirmação niilista do além-do-homem. É somente onde o ente é

⁴⁷“Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden, kann der Ausdruck der überwollen zukunftsschwangern Kraft sein (mein Terminus dafür ist, wie man weiss, das Wort >>dionysisch<<); es kann aber auch der Hass der Missratnen, Entbehrenden, Schlechtwegegekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehen, alles Sein selbst, empört und aufreizt”(NIETZSCHE, 1996, p. 568).

enquanto vontade de poder e, na totalidade, eterno retorno do mesmo, que pode se realizar a inversão niilista do homem até aqui no além-do-homem e que o além-do-homem precisa ser, como o sujeito supremo da subjetividade incondicionada da vontade de poder, um sujeito erigido para si por essa subjetividade mesma (HEIDEGGER, 2007(II), p. 233)⁴⁸.

Quando Nietzsche aborda criticamente a questão do niilismo, ele tem em mente destruir aquele niilismo definido como um “querer o nada”. Segundo o próprio Nietzsche, essa forma de niilismo acaba gerando uma negação existencial, negação da vida, mas que não tendo escapatória, se mantém ainda como querer, mesmo que seja um querer reativo, um querer decadente. Ele almeja assim a formação de um novo niilismo embasado numa idiosincrasia contra niilista, ou seja, que se forma pela desconstrução do velho niilismo. Por conseguinte, esse niilismo construído por Nietzsche é um meio, e não um fim. É negação de um niilismo substancialmente vazio para uma conseqüente transvaloração. Nietzsche quer usar da essência do próprio niilismo para destruí-lo, o que para Heidegger não é suficiente.

Heidegger encontrou nessa inversão nietzschiana um niilismo ainda mais forte. Segundo ele, ao enfrentar aquela forma niilista vazia e requerer o ente mesmo, Nietzsche acaba por enclausurar o ente dentro de sua própria subjetividade. Por meio desse movimento inverso, Nietzsche terminou se enveredando em um caminho ainda mais desértico. O caminho em que o ente conduz a si próprio acaba por entregá-lo a sua maior insipidez. Nietzsche não teria se apercebido que ao querer superar o niilismo por esse caminho, estava ao contrário, tornando-o ainda maior.

Na medida em que Nietzsche quis o fortalecimento do ente por meio da vontade de poder, Heidegger encontrou nisso a metafísica em seu estágio mais sedimentado. O ente que alça a si mesmo em sua vontade mais poderosa é um ente que se encerra em sua mesmidade. É o homem que na ânsia pelo poder se alterou a ponto de atingir a própria surdez em prol de sua elevação total. Esse fechamento em si mesmo resulta no abandono mais brutal do ente

⁴⁸“Die metaphysische Fest-stellung des Menschen zum Tier bedeutet die nihilistische Bejahung des Übermenschen. Nur wo das Seiende als solches Wille zur Macht und das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, kann sich die nihilistische Umkehrung des bisherigen Menschen zum Übermenschen vollziehen und muss der Übermensch sein als das von der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht für sich aufgerichtete höchste Subjekt ihrer selbst” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 276).

em relação à verdade do ser, pois o que é pensado é sempre o ente através do ente, e assim, é gerada uma ausência de interesse ao ser. O reter-se do ente em si mesmo implica simultaneamente o abandono ao ser. Heidegger desenvolve o argumento nas seguintes palavras:

Uma tal auto-afirmação(sic) vige ao mesmo tempo como uma verificação das finalidades, caminhos e âmbitos da eficácia estabelecida. Tudo o que é factível ratifica tudo aquilo que é feito, tudo aquilo que é feito chama por factibilidade, todo agir e pensar se transpuseram para o interior da atividade de fazer o que pode ser feito. Por toda parte e sempre, envolvendo a si mesma com a aparência da ordenação que dirige as coisas de maneira plenamente medida, a maquinação impele o ente para a posição hierárquica única e deixa o ser esquecido. Aquilo que propriamente acontece é que o ser abandona o ente: o ser entrega o ente a ele mesmo e se recusa aí (HEIDEGGER, 2007(II), p. 18)⁴⁹.

O que está presente no trecho é o cerne da compreensão heideggeriana sobre a metafísica da vontade de poder. Segundo ele, o ente concebido por Nietzsche como ente fundamentado na vontade de poder acaba por se determinar como conceito metafísico devido sua atividade calculista. Tal atividade se mostra no efeito de maquinação do ente ao querer sempre se impelir ao estágio maior pela vontade de poder. Nesse movimento, o ser se retrai e o ente fica inerte em sua realidade não essencial. O ente, em outras palavras, perde as características do ser.

A partir de uma normatividade valorativa e conceitual expressa na filosofia nietzschiana, Heidegger encontra aí, uma vez mais, uma espécie de abuso contra o desvelamento do ser. O ser quando dotado de uma modelagem conceitual como a vontade de poder perde a sua espontaneidade para surgir. O surgimento do ser na abordagem metafísica de Nietzsche perde sua raiz e se deteriora no ente.

Para o filósofo da “floresta negra”, o ser é sempre determinado enquanto o elemento mais universal dentre todos. Assim sendo, ele se

⁴⁹“Solche Bewährung gilt zugleich als Bewahrheitung der Ziele und Wege und Bereiche der eingerichteten Wirksamkeit. Jedes Machbare bestätigt jedes Gemächte, alles Gemächte schreitet nach Machbarkeit, alles Handeln und Denken hat sich darein verlegt, Machbares auszumachen. Überall und stets drängt die Machenschaft, sich selbst in den Schein der massvollen lenkenden Ordnung verhüllend, das Seiende in den einzigen Rang und last das Sein vergessen. Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: dass das Sein das Seiende ihm selbst überlasst und *darin sich verweigert*” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 20).

pergunta o porquê os filósofos induzem uma predicação do ser na medida em que isso seria uma contradição em essência. Se o ser possui a característica da universalidade mais universal, não há como lhe atribuir valor. Pois na concepção heideggeriana, o que Nietzsche faz é justamente isso, atribuir valor ao ser o determinando como vontade de poder.

Nietzsche não estaria preocupado com o ser mesmo, mas com o ser do ente, com o meramente “sendo” do ser, o que seria afirmar indiretamente que ele está preocupado com a situação mais extrínseca do ente. Considera-se o ente e não o ser. Ao fazer tal afirmação, Heidegger se baseia na ideia de que Nietzsche infere por meio do ente aplicabilidade de dominação pela ação, e em virtude da vontade de poder, visa sempre um melhor resultado.

O filósofo de Friburgo afirma ainda que, sob a concepção de Nietzsche, o ente se essencializa na vontade de poder para a partir disso se fortalecer no apoderamento. O eterno retorno seria, nesses termos, o meio possibilitador dessa metafísica. Trata-se do ente querendo superar-se constantemente pelo poder, fato que o empalidece e obscurece na falta da clareira do ser. Esse movimento contínuo implica a superpotencialização da vontade de poder em si mesma e que quer retornar novamente a si.

Enquanto superpotencialização de si mesma, a vontade de poder retorna essencialmente a si mesma e, assim, dá ao ente na totalidade, isto é, ao “devir”, o caráter único da mobilidade. Com isso, o movimento do mundo não possui nenhum estado de meta subsistente por si que acolha o devir em algum lugar por assim dizer como uma foz. Por outro lado, contudo, a vontade de poder não estabelece apenas por vezes as suas condicionadas. Enquanto superpotencialização, ela está constantemente a caminho de sua essência (HEIDEGGER, 2007(II), p. 216)⁵⁰.

A vontade de poder compreendida como atributo fundamental do ser em Nietzsche, portanto, encontra-se em constante elevação sobre si mesma, em constante querer superar-se que só se afirma em decorrência de sua delimitação no ente. Se tudo fosse apenas vontade de poder e se ela não se

⁵⁰“Der Wille zur Macht geht als Übermächtigung seiner selbst wesentlich *in sich selbst zurück* und gibt so dem Seienden im Ganzen, d.h. dem >>Werden<<, den einzigartigen Charakter der Bewegtheit. Die Weltbewegung hat somit keinen irgendwo für sich bestehenden und gleichsam als Mündungsgebiet das Werden aufnehmenden Zielzustand. Andererseits aber setzt der Wille zur Macht nicht nur zuweilen seine bedingten Ziele. Er ist als Übermächtigung ständig unterwegs zu seinen Wesen” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 256).

mostrasse na realidade efetiva, então não veríamos em que medida e sob que condições aconteceriam a sua constante superação. O ente é a expressão dessa vontade como seu limite posto e que precisa ser ativo e simultaneamente sobrepujado. A vontade de poder se sobrepõe constantemente na medida em que expande o ente ao seu máximo patamar de poder por sobre outras formas que se opõem igualmente como poder.

Precisamos observar igualmente a noção de devir que se mantém na constituição mais íntima da vontade de poder. Nesse sentido, a vontade de poder se constitui como o elemento que devém sempre até encontrar determinada forma em sua constância no ser. O devir é o constantemente mutável, porém, se é constante, já possui algo de ser, de estático. O incansável jogo entre devir e ser que já se encontrava nos gregos vem à tona. Para Nietzsche a primazia é sempre do devir. O próprio ser é constituído no devir. A vontade de poder como devir se mostra, em linguagem heideggeriana, sempre e a cada vez em suas figuras possíveis, isto é, se configurando sempre como ente na totalidade.

A constante configuração da vontade de poder em modos variáveis, mas por vezes estáveis, são consolidados pelo eterno retorno do mesmo. O limite dessa força é posto de forma intercalada e precisa existir para ser sempre novamente superado. Essa é a diferença nevrálgica que fez com que Nietzsche rompesse definitivamente com Schopenhauer, pois aqui a vontade é afirmada indiscriminadamente. A vontade em Nietzsche se concentra no indivíduo e não naquela negação externa que se mostra de modo representativo. A configuração total é vontade de poder como imanência ao ente, porém, o indivíduo é o juiz de tal determinação e quem deve afirmá-la em si mesmo. A vontade de poder é a dança contrastante entre o infinito e o finito em sua eterna luta ludibriosa, sob o que nós somos partícipes elementares.

Heidegger afirma ainda que, Nietzsche, ao considerar a vontade de poder como configuradora suprema da totalidade, força que contém supremacia sobre a realidade, age em conformidade à justiça, no que se faz visível àquela dominação por parte do ente.

Enquanto um tal pensamento, a justiça é o tornar-se senhor sobre si mesmo a partir da ascensão que erige a mais elevada altura. Essa é a essência da própria vontade de poder... “Vida” é, para Nietzsche, apenas outra palavra para ser. E ser é vontade de poder (HEIDEGGER, 2007, p. 246)⁵¹.

Logo, a justiça é o elemento que se estabelece como um resultado da vontade de poder e capacita sua potencialização por sobre a realidade e seu querer dominar.

A característica da justiça se determina pela sua funcionalidade de instauradora de pontos de vista. Isso significa que a cada vez que a vontade de poder se mostra no ente ela o faz por meio de uma adequação estabelecida pela justiça. A justiça é a permissividade da vontade de poder enquanto configuradora de perspectivas no real; é força instauradora que tem de ser acatada no ente de acordo com seu objetivo.

Todavia, o problema que Heidegger encontra nessa concepção de justiça é uma vez mais de cunho metafísico, pois, segundo ele, a justiça age enquanto vantagem calculada e calcada na subjetividade do indivíduo. Em decorrência disso ele afirma que

A justiça lança o seu olhar para além em direção àquela humanidade de que deve ser cunhada e selecionada em nome da constituição de uma marca que possui a propriedade essencial de erigir o domínio incondicionado; pois é somente por meio dessa humanidade que a essência incondicionada da vontade pura vem à tona diante de si mesma, isto é, chega ao poder. A justiça é a atribuição previamente construtiva das condições que asseguram uma conservação, ou seja, uma preservação e uma obtenção (HEIDEGGER, 2007(II), p 248)⁵².

Por meio do cálculo arraigado na justiça Heidegger encontra a apropriação metafísica por parte de Nietzsche, concepção que está interligada à função última da vontade de poder.

⁵¹“Die Gerechtigkeit ist als solches Denken das Herrwerden über sich selbst aus dem errichtenden Ersteigen der höchsten Höhe. Dies ist das Wesen des Willens zur Macht selbst...>>Leben<<ist für Nietzsche nur das andere Wort für Sein. Und Sein ist Wille zur Macht” (HEIDEGGER, 2008, p. 291).

⁵²“Das Gerechtigkeit sieht hinaus auf dasjenige Menschentum, das zu jenen Schlag geschlagen und gezüchtet werden soll, der die Wesenseignung besitzt, die unbedingte Herrschaft über die Erde einzurichten; denn nur durch diese kommt das unbedingte Wesen des reinen Willens in die Erscheinung vor ihm selbst, d.h. zur Macht. Die Gerechtigkeit ist die vorausbauende Zuteilung der Bedingungen, die ein Erhalten, d.h. ein Bewahren und Erlangen sicherstellen” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 294).

A ideia de valor é o elemento metafísico que está camuflado na noção de justiça como seu resultado. Destarte, é no cálculo valorativo que o indivíduo procede em seu modo subjetivado, se lançando a este a partir de uma ideia dominadora, o que causa, logicamente, a conservação do ente, sua preservação e obtenção de uma meta. Dado isso, o problema para Heidegger se encontra essencialmente nessa característica calculista presente em Nietzsche. Para ele, a ideia de justiça reporta a filosofia nietzschiana a um grau quase que de grosseira utilidade.

Para o filósofo de “Ser e Tempo”, a vontade de poder em Nietzsche é concebida como ideia da qual se tem de partir em direção à determinada adequação, isto significa uma adequação da realidade à ideia. Trata-se do ser enquanto condição de possibilidade para o ente como já se via em Kant, porém com a importante diferença que agora essa condição é a vontade de poder. O ente tem como função interagir com a vontade de poder para partindo dela mesma fazê-la crescer.

Para Heidegger, nessa concepção ainda está presente a ideia representacional que ressoa desde a modernidade, o que faz, portanto, com que veja em Nietzsche o último e mais conciso metafísico. Esse valor que Nietzsche detém pela representação calculadora termina por jogar um ente em relação a outro num processo onde sempre se almeja uma vantagem crescente, movimento conduzido pela vontade de poder. Ela encontra no cálculo o nível necessário para atingir a sua maior expansão valorativa. Por esse modo de ação, a vontade de poder seria ainda a ideia ao qual a realidade tem de se adequar.

Essas considerações que circunscrevem a dominação do ente em vistas à sua ascensão desenfreada nos levam imediatamente ao encontro do super-homem. O super-homem é o destino derradeiro de toda filosofia de Nietzsche. É na ideia de “além-do-homem” que culminam essencialmente todos os conceitos que trabalhamos até aqui. O sentido que o determina é o que, para Heidegger, uma vez mais se confirma como símbolo da metafísica nietzschiana.

Quando Nietzsche visa à superação do homem até aqui, a superação do homem fraco, ele acaba por delimitar uma espécie seleta de homens. Essa espécie seleta é o tipo do homem forte, isto é, é o ente que dentre todos consegue se sobressair através daquela superpotencialização, autoafirmação e consequente apoderamento à que Heidegger se refere. A metafísica da vontade de poder estaria consolidada justamente na aceção do super-homem como homem que se alça ao maior grau de poder.

O que o filósofo quer significar é que em toda história da metafísica o ente foi fundamentado na subjetividade. É assim que o ente sempre determina as regras a partir de si mesmo, em decorrência de um estabelecimento fundado na subjetividade. No caso de Nietzsche, na mesma medida em que o ente se centraliza no poder, poder que a cada vez cresce pela vantagem calculista, ele acaba simultaneamente repercutindo na descentralização do ser. O ser se dissolve perante a potência atribuída ao ente. O ser se retrai dando lugar à subjetividade incondicionada do indivíduo. Nisso encontramos a figura do super-homem.

Aquele homem, porém, que, em meio ao ente, assume um comportamento em relação ao ente que enquanto tal é vontade de poder e que se mostra na totalidade como eterno retorno do mesmo se chama o além-do-homem. A sua realização inclui o fato de o ente sob o caráter de devir da vontade de poder aparecer a partir do eterno retorno do mesmo (HEIDEGGER, 2007(II), p. 221)⁵³.

Temos aí a culminância do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder no super-homem. Neste pequeno trecho, estão sintetizados os conceitos centrais da filosofia nietzschiana condensados naquela construção perpétua de que o homem teria sempre de almejar – o super-homem. Nesse tipo de homem, dá-se a inacabável construção do ente como condicionado através do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder como devir.

A abordagem nietzschiana cuja qual Heidegger vê a base arquitetada sobre a valoração, possui para ele, justamente por isso, uma base

⁵³“Jener Mensch aber, der inmitten des Seienden zum Seienden sich verhält, das als solches Wille zur Macht und Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, heisst der Übermensch. Seine Verwirklichung schliesst ein, dass das Seiende im Werdecharakter des Willens zur Macht aus der hellsten Helle des Gedankens der Ewige Wiederkehr des Gleichen erscheint” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 262, 263).

essencialmente metafísica, isto é, que se estabelece a partir do ente representando o fundamento de seu próprio ser sempre com vistas a si mesmo, de dentro de sua pretenciosa subjetividade. Nesses termos, o ente recai uma vez mais em reduto metafísico, formalizando representacional e conceitualmente aquilo que é em realidade fundamento incondicionado e que não admite forma alguma. Esse elemento que é apenas condição de possibilidade para todo o ente mesmo que não se permita uma definição porquanto que seja é o ser.

Poderíamos afirmar que a abordagem de Heidegger sobre um Nietzsche metafísico é assim considerada justamente por ser alicerçada sob as bases do valor. Não obstante, se pensarmos a filosofia de Nietzsche em seus primeiros momentos em que ele priorizava a questão da “liberdade de espírito”, quem sabe teríamos uma aproximação ao que Heidegger tardiamente quis nos apresentar com a sua rememoração do sentido do ser.

Isso se deve ao fato de o espírito livre, como pensou Nietzsche, não ser senão o desvencilhar-se das amarras existenciais, de tudo aquilo que de uma forma ou de outra roubou ao homem sua vivência autêntica. Pode ser que por esse ângulo Nietzsche já vislumbrava a noção do ser em sua maior transparência. A discrepância, por outro lado, se dá porque Nietzsche não parou por aí.

O espírito livre seria antes o pré-requisito para a consequente afirmação do homem forte. A nobreza posta na condição de super-homem foi alcançada na sua aceitação à vontade de poder, vontade que possui o valor afirmativo como meta frequente, o que, com efeito, é onde Heidegger encontra a metafísica. A vontade de poder é o maior valor que sobrepuja a própria noção do ser.

Isso considerado, queremos desenvolver o capítulo que segue na intenção de mostrar até que ponto Nietzsche pode ter “inspirado” em alguma medida o pensamento heideggeriano e o porquê dele se afasta. Por conseguinte, abordaremos a questão da liberdade de espírito nietzschiana juntamente com a noção de valoração superposta por Heidegger e que resulta na figura do super-homem. Em assim procedendo, o que se mostrará mais

esclarecido é o que Heidegger entende por valoração e como esta se aplica à metafísica de Nietzsche.

Deixamos claro também, que o capítulo seguinte é o momento em que além de progredirmos com nossa explanação sobre a interpretação heideggeriana de Nietzsche, essa também será posta em questão. Isso acontecerá na medida em que avaliaremos até que ponto tem pertinência a consideração heideggeriana de uma metafísica em Nietzsche. Apoiar-nos-emos para tanto em alguns autores que pensam a questão.

Isso não implica, contudo, que optaremos por defender este ou aquele, mas sim que nos moveremos pelo exercício filosófico em favor de uma sempre maior coerência. Ao gravitar por ideias de diferentes autores, teremos maiores chances de nos aproximar do verdadeiro Nietzsche.

3. NIETZSCHE – DO ESPÍRITO LIVRE AO PENSAMENTO VALORATIVO

3.1. O “espírito livre” como libertação das “amarras existenciais”

O homem é constituído por certa personalidade, ou seja, é dotado de um núcleo individual que lhe determina como singular dentre outros indivíduos. Através de meios repressores e fixados no decorrer da história, esse núcleo individual foi modelado de forma a nos tornarmos autômatos⁵⁴. Tais meios que agiram sempre de fora para dentro são como campos de força que pressionam o indivíduo a tomar determinada forma. Tais elementos subvertem o “espírito” do homem, elaborando-o a partir de propriedades artificialmente estruturadas e que acabam por determinar uma inessência do indivíduo. Tornamo-nos assim, em termos nietzschianos – rebanho. Transformamo-nos em parte de algo que não nós mesmos. Em decorrência desses fatos é que Nietzsche pensou o “espírito livre”, um novo conceito para um novo tipo de homem.

Os espíritos libertos são aqueles que não se restringem a qualquer sistema de fins. Não existem para eles qualquer recompensa ou qualquer castigo, nem bem nem mal, pois uma vez na liberdade, seu sentimento é apenas vontade de poder. É em ocasião disso que Nietzsche quis recobrar o verdadeiro valor do homem numa existência livre, numa existência imoral. Com efeito, isso se sucedeu primeiramente numa desconstrução do sujeito, fato que desencadearia novamente a liberdade de espírito para uma consequente reestruturação do indivíduo. Daí a “transvaloração de todos os valores”.

Para compreendermos melhor a noção do que significa o espírito livre, nada é mais esclarecedor do que Nietzsche afirma em seu prólogo à “Humano, demasiado humano”, onde diz:

Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do “espírito livre” deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido

⁵⁴ Ver a “Genealogia da moral”.

seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna. O que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis? Para homens de espécie mais alta e seleta serão os deveres: a reverência que é própria da juventude, a reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar – precisamente os seus instantes mais altos os ligarão mais fortemente, os obrigarão da maneira mais duradoura. A grande liberação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa [...].

Aí está posto nitidamente como a liberdade de espírito tem o poder de nos arrebatá subitamente. É o momento da libertação do indivíduo que sempre mirou de soslaio a grandeza de uma “alma” e que, repentinamente, tomado de certo horror, de certa revelação, rompe com tudo aquilo que se lhe havia estabelecido até então como certeza. Esse espírito renovado está pronto para uma reafirmação de valores, para a transvaloração de todos os valores.

[...] Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória – uma vitória? sobre o quê? sobre quem? enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: – tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação (NIETZSCHE, 2005(c), p. 9, 10)⁵⁵.

⁵⁵“Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus „freier Geist“ einmal bis zu Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer grossen Loslösung gehabt hat, und das ser vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreissbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligthum, wo sie anbeten lernten, – ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die grosste Loslösung kommt für solchenmaassen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoss: die junde Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, – sind selbst versteht nicht, was sich begiebt. [...] Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr „Pflicht“ hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Hass auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick rückwärts, dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Gluth der Scham über Das, was sie eben that, und ein Frohlocken zugleich, dass sie es that, ein trunkenes inneres frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verräth – ein Sieg? über was? über wen? ein räthselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin: – dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der grossen Loslösung” (NIETZSCHE, 1999(b), p. 15, 16).

Vemos a importância desse pressuposto que se mantém sempre implícito em todo arcabouço filosófico nietzschiano. O espírito livre é a pré-condição para uma nova afirmação do homem por ele mesmo. Ele é posto como o espírito liberto de todo preconceito idealista forjado até então, ou seja, a sua postura é de negação a tudo aquilo que foi até então afirmado pelo homem e que se cristalizou em favor de algum ideal decadente.

É possível que esse período filosófico nietzschiano seja o momento em que Nietzsche estaria mais próximo do que foi almejado posteriormente por Heidegger, dado o fato de sua desconstrução filosófica, sobretudo com vistas à moral. Em assim procedendo, Nietzsche levou novamente o homem a seu patamar de maior autenticidade. Pode ser que nessa atmosfera nietzschiana, onde predominou a desconstrução em prol de um novo sentido para a existência, que Heidegger tenha avistado uma retomada do ser em sua pureza, ou pelo menos, uma indicação disso.

É certo que Nietzsche não desenvolveu a questão por uma ótica do ser, ou melhor, de pensar o sentido do ser como o fez Heidegger. Inobstante, mesmo não abarcando a questão pelo mesmo caminho o resultado pode ter sido semelhante. Sabemos que Heidegger ao fazer sua crítica à metafísica de Nietzsche o faz em vistas de sua aceção valorativa. Contudo, antes de Nietzsche fundamentar de modo mais expressivo o valor pela vontade de poder, ele teve de destruir os redutos idealistas que até então haviam sido concretizados. É no conceito de espírito livre, portanto, que Nietzsche viu a culminância do homem revigorado ao se livrar de suas amarras.

Não podemos omitir que a ideia nietzschiana da liberdade de espírito nunca deixou de estar presente em sua filosofia uma vez que se manteve sempre como postura necessária ao homem. É somente na destruição dos velhos valores que podemos construir os novos. A filosofia nietzschiana pensada por esse ângulo se nos apresenta como uma espécie de construção ascendente.

Primeiramente Nietzsche visa o espírito livre; isso se faz sobremaneira em sua “Genealogia da Moral”, onde os conceitos de bem e mal como propriedades morais são destituídos de sentido propriamente dito.

Procedendo dessa forma é que Nietzsche consegue uma vez mais afastar os estigmas que asfixiaram o homem no decorrer da história. A própria noção de culpa recebe aí sua crítica mais contundente, sendo que a má-consciência foi quem impediu o verdadeiro desenvolvimento do homem. Como consequência, essas considerações nietzschianas serviram como suporte para o novo homem, como fundamento para o super-homem. O super-homem será a culminância dos novos valores afirmativos a partir de uma nova tábua de valores.

Esse processo do homem ao qual Nietzsche se refere constantemente aparece de modo mais elaborado no seu Zaratustra, mais exatamente, no capítulo “Das três metamorfoses”. Nietzsche nos mostra aí simbolizado o desenvolvimento necessário para que o homem atinja novamente sua liberdade de espírito e cresça posteriormente numa nova afirmação:

Mas dizei, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança que nem sequer pôde o leão? Por que o rapace leão precisa de tornar-se criança? Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo. Nomeei-vos três metamorfoses do espírito: como o espírito tornou-se camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança - - (NIETZSCHE, 2005(b), p. 53)⁵⁶.

Num primeiro momento, o camelo se movimenta passivamente pelo deserto e vai levando resignadamente o seu pesado fardo. Esse é o fardo moral retroativo, aquele que impediu o desenvolvimento do indivíduo para além-de-si.

Ele não alenta maiores planos em sua existência e permanece preso em suas amarras existenciais, sem ao menos tentar alguma reação. Ele

⁵⁶ “Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.

Ja, zum Spiele das Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.

Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele ward, und zum Löwen das Kameel, und der Löwe zuletzt zum Kinde - -” (NIETZSCHE, 1999(d), p. 31).

caminha no deserto rumo ao seu próprio deserto, ao nada. Sequencialmente o camelo se metamorfoseia em leão, o que implica o direito de criar novos valores. No entanto ele ainda não cria novos valores, somente conquista o direito para tal. É aquele que repudia o “tu deves” transformando-o em “eu quero”. Encontramos aí uma aproximação ao espírito livre, sendo que este, como o leão, ainda não cria seus próprios valores e sua autoafirmação, mas se encontra livre para o querer. Livra-se do servilismo do camelo. Diz não pela primeira vez, o que já pode ser considerado uma atitude autêntica.

Por fim, em sua última metamorfose, o leão se torna criança. Mas o que pode fazer uma criança em face de um leão? A criança é, pois, a essência do super-homem; é criação e renovação de valores, e como criança os valores serão valores vitais, de aceitação, inocentes. A criança exerce a sua vontade sem barreiras; não se coloca limites e explora ao máximo a existência, ou seja, ela exerce a vontade de poder constantemente e de modo ingênuo.

Se prestarmos a atenção para quando uma criança brinca, seja com o mais insignificante dos brinquedos, veremos que no ato mesmo de brincar, ela coloca toda a sua força, toda sua concentração. A partir de sua ingenuidade brota a intensidade do momento, aquela questão do instante que tenciona o agora e o eterno porvir. Essa atitude incide uma vivência genuinamente afirmadora. E mais, Nietzsche atribui infantilidade até mesmo ao caráter que é próprio ao artista:

O fenômeno “artista” é o que mais facilmente transparece: – cabe considerar a partir desse ponto os instintos fundamentais do poder, da natureza etc.! Também religião e moral! “o jogo”, o inútil – como ideal do sobrecarregado de força, como “infantil”. A “infantilidade” de Deus, παις παιζων (NIETZSCHE, 2008, p. 397)⁵⁷.

Sabemos por meio dessa exposição, que a ideia que delineia o crescimento do homem se concretiza no conceito de super-homem, afinal, ele é o signo da força sobrecarregada. O super-homem engloba entre outros conceitos centrais da filosofia de Nietzsche a vontade de poder e o eterno

⁵⁷ “Das Phänomen >>Künstler<< ist noch am leichtesten durchsichtig: – von da aus hinzublicken auf die Grundinstinkte de Macht, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral! >>das Spiel<< das Unnützliche – als Ideal des mit Kraft Überhäuften, als >>kindlich<<. Die >>Kindlichkeit<< Gottes, παις παιζων” (NIETZSCHE, 1996, p. 533).

retorno. Esses são os elementos indispensáveis para a formação e ação do super-homem.

Podemos afirmar que os três conceitos se unem em “essência”, formando um todo indissociável, onde o super-homem, embora seja uma constante construção, seria o resultado. E por que podemos considerar o super-homem uma criança? As crianças não possuem noção específica sobre deveres ou sobre normas. Assim, deveres se lhe tornam estranhas restrições na medida em que contradizem sua essência de liberdade. A criança não precisa de regras. A pureza presente no seu coração tem o poder que sobrepuja o meio. Com efeito, é na figura da criança onde encontramos a consolidação do homem nietzschiano. Ela retém em si tanto a liberdade de espírito quanto o conteúdo afirmativo da vontade de poder.

Heidegger nos mostra a ideia aí contida numa discrepância entre a vontade de poder e o dever. Pois, “se o ente é concebido como vontade de poder, então um dever se torna supérfluo, um dever que precisaria ser primeiramente pendurado sobre o ente, para que o ente se medisse por ele (HEIDEGGER, 2007(I), p. 31)”.

Toda moral em sua base sempre se mantém pela pré-determinação de um dever. O que se põe pela proposta nietzschiana, é antes um não dever, o que não implica uma moral invertida. Trata-se somente de uma superação do homem forte, na qual concepções morais são antes consequências da vontade de poder. Quem sabe estipular o que é exatamente um dever? Creio que somos apenas impelidos inconscientemente aos deveres em decorrência dos hábitos.

Todavia, Heidegger argumenta que se a vida de fato é vontade de poder, será este o instaurador dos valores, e não um dever de superfície calcado por sobre a vontade imponente. Isso resultaria numa inversão de perspectiva, numa inversão de valores. Na medida em que aquilo que impele a vida à sua máxima expansão é o sentimento de poder, um dever enquanto simples norma agirá de forma retroativa. A vontade de poder está interposta em todas as relações de nossa existência. É ela quem regula nossas inclinações enquanto homens. Os deveres são frágeis linhas de conservação

que praticamente se consomem frente à sua força. A vontade de poder emerge sempre pela circunstância, e assim, seria contraditório limitá-la pelo campo dos deveres. A sua única lei é sua expansão.

A concepção de dever está arraigada num ideal de moralidade, o que segundo nossos filósofos, é mera proveniência externa. Nietzsche e Heidegger concordam nesse ponto, ou seja, que o que tem de ser posto como condição ao homem é o interesse por aquele “ser” que o configura como sua possibilidade mais fundamental. Nietzsche almejou justamente por isso mostrar que a moral foi instituída artificialmente pelo homem. Na destruição das tábuas da “moralina” está superposta a afirmação da vontade de poder, o elemento que produz o super-homem. É nesse momento, contudo, que Heidegger se afasta da concepção nietzschiana.

Podemos perceber que mesmo na questão do espírito livre já está pressuposto um querer. O homem se manteve nutrido pela falsa moralidade, num entorpecimento do qual teve de se livrar, se esvaziar. Nisso insistindo, ele atinge novamente a liberdade de espírito, a pureza que lhe propiciará se soerguer novamente, mas agora na vontade de poder, naquilo que lhe faz crescer. Após o declínio até a liberdade de espírito irrompem os novos valores afirmativos.

Heidegger por outro lado, ao pensar novamente o sentido do ser, não colocou a questão de modo que se mostrasse um querer como em Nietzsche, mas sim uma atenção que o ser requer. Em Heidegger a postura do indivíduo é mais passiva que em Nietzsche, e em decorrência disso é que a afirmação valorativa já é ela mesma metafísica. A vigência do ser tem de ser recebida em sua maior pureza possível. Qualquer aspecto subjetivo do homem pode deturpar-lhe o sentido.

Nesse sentido, a questão heideggeriana estaria próxima à Nietzsche somente em sua aceção do espírito livre, lá onde o homem está posto em seu modo mais estável, ou seja, onde ele ainda não é exatamente um criador de valores. No entanto, na medida em que Nietzsche atribui valor ao homem como base ao super-homem, ele novamente preenche o indivíduo com teores subjetivos. Mesmo o nihilismo nietzschiano, segundo Heidegger, possui sua

base na afirmação de valores, o que implica o querer cada vez maior do ente a si mesmo dada à condição de se reter em si.

Entretanto, é como Heidegger aborda a questão do valor em Nietzsche que vamos avaliar na sequência. Afinal, se a base da filosofia de Nietzsche, pelo menos para Heidegger é balizada por uma metafísica do valor, é importante que fique claro como Heidegger desenvolve seu argumento.

3.2. A metafísica de Nietzsche sustentada pelo valor

A questão que submetemos no momento é aprofundar o modo como Heidegger desenvolve a metafísica de Nietzsche sustentada pelo valor, ou seja, mostrar em que medida o fundamento do ente é um valor metafísico e por que ele é assim determinado de acordo com a leitura de heideggeriana.

Quando Heidegger nos fala sobre o capítulo “Da visão e do enigma” do “Zaratustra” (HEIDEGGER, 2007(I), p. 344), ele circunscreve o momento em que a serpente negra se enrola ao redor do pescoço do pastor e ali se prende numa forte mordida. O pastor prostrado já não sabe o que fazer quando pensa em esboçar uma reação. Contudo, a reação que consiste em tentar agarrar a serpente e puxá-la, arrancá-la por fora, ainda não é suficiente. É nesse momento que o pastor escuta o estridente grito de Zaratustra: “Morde, morde!”. No mesmo instante, ele desfecha uma mordida na cabeça da serpente arrancando-a e cuspidando-a ao chão.

A grande serpente que se agarrara ao pescoço do homem simboliza o niilismo. Este se manifesta ao tolher as ações do indivíduo, de paralisar e inviabilizar seus movimentos. O seu veneno é inibidor. Por conseguinte, a superação do niilismo não pode ser feita pelo lado de fora; o niilismo tem de ser destruído pela raiz, arrancado pela cabeça. Como? Pelo pensamento mais pesado – o eterno retorno do mesmo.

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. 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” e “nada é diferente” (HEIDEGGER, 2007(I), P. 347)⁵⁸.

Vimos anteriormente que o eterno retorno é o pensamento da pura possibilidade, isto é, ele se mantém alocado no nada da mesma maneira em que é posto como a possibilidade de superação deste nada. É justamente pensado em sua dimensão niilista, como vimos no trecho acima que, ele aumenta o seu peso, uma vez que no instante em que segue o ato, o pensamento do eterno retorno supera o niilismo ao saltar pelo abismo que os separa.

Entretanto, ainda não alcançamos aqui, ao menos de modo específico, onde está a questão metafísica requerida por Heidegger como valor. Metafísica de um modo mais geral é a pergunta pelo ser do ente. Já vimos de antemão que o ser do ente para Nietzsche, de acordo com a interpretação heideggeriana, é vontade de poder.

A vontade de poder é colocada pelo eterno retorno do mesmo, conceitos que se confundem na estrutura do ente. A vontade de poder é o modo do ente na sua articulação não desdobrada, isto é, a essência. O eterno retorno é o ente nele mesmo, como ele se mostra. É o modo do ente na realidade efetiva. Essa acepção é definida por Heidegger nas seguintes palavras:

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 por meio daí no ente na totalidade e em relação ao ente na totalidade.

⁵⁸“Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist nur als dieser überwindende Gedanke. Die Überwindung muss über die dem Anschein nach schmale Kluft hinüberführen; denn sie besteht zwischen solchem, was sich auf seine Weise gleich, dass es als dasselbe erscheint. Auf der einen Seite steht: alles ist nichts, alles ist gleichgültig, so dass sich nichts lohnt: *alles ist gleich*. Auf der anderen Seite steht: alles kehrt wieder; es kommt auf jeden Augenblick an, es kommt auf alles an: *alles ist gleich*. Die kleinste Kluft, die Scheinbrücke des Wortes >>alles ist gleich<< verbirgt das schlechthin Verschiedene: >>alles ist gleichgültig<< und: >>nichts ist gleichgültig<<” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 399, 400).

Assim, ela determina concomitantemente o lugar estável do homem na totalidade do ente (HEIDEGGER, 2007(I), p. 355)⁵⁹.

Heidegger vê no eterno retorno e na vontade de poder, concomitantemente, conceitos sob os quais o ente se configura na totalidade. Isso significa que a pergunta fundamental pelo ser do ente, ou seja, que a metafísica de Nietzsche se perfaz por esses elementos como fundamentos primevos do ente. Estes elementos fundamentam o ente enquanto que são o seu ser, ou como diz Heidegger, são eles que determinam o lugar estável do homem. Afirmar que o eterno retorno do mesmo é o portar-se do ente ou o “como” ele se dá, quer dizer que ele é a existência (*existentia*) do ente, a sua concreção. A vontade de poder, por sua vez, é aquilo que o ente é como expressão do ser do ente, a sua essência (*essentia*), mas que não deixa de ser, igualmente, eterno retorno do mesmo. Os conceitos estão mutuamente coimplicados.

Para esclarecer de outra forma, podemos pensar no eterno retorno como o domínio da ação. No momento do instante onde reside a tragédia existencial, temos a possibilidade da escolha. A existência se mantém nessas contradições sob a qual o ente está exposto. Com efeito, tanto no acerto quanto no erro temos de nos manter no domínio da ação. O eterno retorno é o pensamento que pré-determina a ação como o pensamento mais pesado justamente por isso, por ser o responsável de manter o ente em seu domínio.

Porém não podemos nos esquecer de que a vontade de poder é quem quer esse domínio. Isso significa que ela já está presente juntamente ao eterno retorno como a escolha que faz crescer. O eterno retorno é quem lança o domínio a sua maior força induzido pelo querer da vontade, e o que quer na vontade é medido justamente pelo valor presente nesse domínio como resultado. O domínio é sempre o resultado de uma perspectiva forjada em vista de seu maior valor. Sobre isso Heidegger nos diz que

⁵⁹“Der Begriff der metaphysischen Grundstellung sei satzmässig in folgender Weise gefasst: Die methaphysische Grundstellung sagt, wie der Leitfrage Fragende in das nicht eigens entfaltete Gefüge der Leitfrage eingefügt bleibt und dadurch im Seienden im Ganzen und zum Seienden im Ganzen zum Stehen kommt und so den Standort des Menschen im Ganzen des Seienden mitbestimmt” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 409).

Para Nietzsche, o termo “valor” é essencial. Isso se mostra imediatamente no conteúdo literal do subtítulo que ele dá ao curso de pensamento até a vontade de poder: “Tentativa de transvaloração de todos os valores.” Valor significa, para Nietzsche, o mesmo que: condição da vida, condição do fato de o ser vivo ser “vida”. No pensamento de Nietzsche, porém, a palavra “vida” designa todo ente e o ente na totalidade na medida em que ele é. Por vezes, contudo, ela também possui a significação acentuada de nossa vida, isto é, o ser do homem (HEIDEGGER, 2007(I), p. 380)⁶⁰.

O valor nesses termos é posto como condição da vida. Isso decorre de a vida aumentar na mesma medida em que eleva o seu valor. Heidegger acrescenta:

“Instauração de valores” significa então: determinar e fixar aquelas condições “perspectivísticas” que transformam o viver em vida, isto é, que asseguram na essência sua elevação. O que designa uma nova instauração de valores? O que se tem em vista é que se prepara a inversão de uma instauração de valores muito antiga que há muito tempo perdura (HEIDEGGER, 2007(I), p. 381)⁶¹.

Condição de vida é sempre o mesmo que elevação da vida, o que é o mesmo que elevação de valor. Segundo Nietzsche, o que impulsiona essencialmente essa elevação? A vontade de poder.

A vontade de poder se estrutura como o estatuto primordial na transvaloração de todos os valores, ou seja, ela se põe como o único valor possível para o aumento do valor em seu maior grau. Ela se coloca assim simultaneamente como causa e efeito, o que a condensa numa propriedade única.

O princípio de uma instauração de valores é aquilo que determina a vida em seu fundamento essencial, aquilo em razão do que os valores se mostram como condições perspectivísticas. Ora, mas se o princípio da nova instauração de valores é a vontade de poder, então isso não diz senão que a vida, isto é, o ente na totalidade, é em sua essência fundamental e em seu próprio fundamento essencial

⁶⁰“Das Wort >>Wert<< ist für Nietzsche wesentlich. Dies zeigt sich sogleich im Wortlaut des Untertitels, den er dem Gedanken-Gang zum Willen zur Macht gibt:>>Versuch einer Umwertung aller Werte<<. Wert bedeutet für Nietzsche soviel wie: Bedingung des Lebens, Bedingung dafür, dass das Leben >>Leben<< sei. >>Leben<< aber ist im Denken Nietzsches meist das Wort für jegliches Seiende im Ganzen, sofern es ist. Zuweilen bedeutet e saber auch im betonten Sinne *unser* Leben, d. h., das Sein des Menschen” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 438, 439).

⁶¹“>>Wertsetzung<< besagt dann: Bestimmen und Festlegen derjenigen >>perspektivischen<< Bedingungen, die das Leben zum Leben machen, d. h. seine Steigerung im Wesen sicherstellen. Und was meint *neue* Wertsetzung? Gemeint ist, dass sich die Umkehrung einer sehr alten und sehr lange bestehenden Wertsetzung vorbereitet” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 440).

*vontade de poder – e nada além disso (HEIDEGGER, 2007(I), p. 382, 383)*⁶².

Temos aí, sinteticamente, que vida não é senão vontade de poder. Em outras palavras, que ente na totalidade é sempre vontade de poder. Qualquer que seja a região do ente, ela é e tem de ser conduzida e estimulada pela vontade de poder, seja enquanto ciência, arte, política, ou qualquer outro âmbito que compõe o ente. O regimento fundamental é sempre vontade de poder. Ela é a tonalidade afetiva que configura a existência.

Não obstante, aquilo que tem de ser alcançado para que a condição de poder esteja sempre em seu maior patamar valorativo, só pode ser alcançado pela sua visão perspectivística. A vontade de poder na medida em que instaura e supera a si mesma a cada vez, só pode assim se desenhar uma vez que sempre novamente sobrepuja uma nova perspectiva. A vida como vontade de poder que está sempre em um fluxo renovado pela instauração de valores precisa encontrar, por vezes, certa fixidez no ente, uma conservação momentânea, constante, que se dá no ente como verdade. Heidegger nos explica pelos seguintes termos:

*Agora podemos dizer: a verdade é a essência do verdadeiro. O verdadeiro é o ente. O que significa o que é tomado como constante e fixo. A essência da verdade reside originariamente em um tal tomar-por-fixo-e-seguro; esse tomar-por, entretanto, não é nenhuma ação arbitrária, mas o comportamento necessário para o asseguramento da subsistência estável da própria vida. Enquanto tomar-por e enquanto estabelecimento de uma condição da vida, esse comportamento tem o caráter de uma instauração de valores e de uma avaliação. A verdade é, em essência, uma avaliação. A oposição entre o ente que é verdadeiramente e o ente que é aparentemente é uma “relação valorativa” que emergiu dessa avaliação (HEIDEGGER, 2007(I), p.424, 425)*⁶³.

⁶²“Das Prinzip einer neuen Wertsetzung ist dasjenige, was das Leben, wofür die Werte die perspektivischen Bedingungen sind, in seinem Wesensgrunde bestimmt. Ist nun aber das Prinzip der neuen Wertsetzung der Wille zur Macht, dann sagt dies: das Leben, d. h. das Seiende im Ganzen, ist in seinem Grundwesen und Wesensgrund selbst Wille zur Macht – und nichts ausserdem” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 441, 442).

⁶³“Jetzt können wir sagen: Wahrheit ist das Wesen des Wahren; das Wahre ist das Seiende; seined heisst das für beständig und fest Genommene. Das Wesen des Wahren liegt ursprünglich in solchen Für-fest-und-sicher-nehmen; dieses Dafürnehmen aber ist kein beliebiges Tun, sondern das für die Bestandsicherung des Lebens selbst notwendige Verhalten. Dieses Verhalten hat als Dafürhalten und Setzen einer Lebensbedingung des Charakter einer Wertsetzung und Wertschätzung. *Wahrheit ist im*

Quem parece concordar com Heidegger, nesse sentido, é o filósofo W. Müller-Lauter quando afirma:

Todo ente estabiliza e, em verdade, com necessidade. O estabilizar é um traço fundamental da vontade de poder. Ora, aquele que estabiliza e o estabilizado alteram-se permanentemente. Se um estabilizador quantum de poder quer permanece um quantum de poder dominante, então ele tem de, sempre de outra maneira (pois ele próprio se altera incessantemente e com isso se altera sua perspectiva), estabilizar sempre novamente o dominado, que se altera. O perceber de todas as vontades de poder se deixa descrever formalmente como a relação mútua de acontecimentos que não se deixam apreender como acontecimentos, mas se fixam mutuamente para – pagando tributo ao acontecer – ter de deixar escapar sempre de novo toda fixação (LAUTER, 2009, p. 119).

A vontade de poder na medida em que quer crescer sempre sobre si mesma, precisa novamente superar-se a partir de dado ponto de vista construído a partir de uma hierarquia de valores. É sempre partindo de uma nova perspectiva arraigada no valor que ela se lança para uma nova conquista. Não podemos deixar de notar, contudo, que esse movimento é incessante. O não cessar é justamente a característica do devir e sabemos que em Nietzsche, o próprio ser é devir.

Heidegger mostra que o ente em Nietzsche não é essente e sim deveniente (HEIDEGGER, 2007(I), p. 426). O devir constante que perfaz o ente produz uma série de ilusões que são sempre novamente configuradas a partir de nova avaliação, daí a verdade como mera aparência. A verdade é sempre ponto de vista ilusório estabelecido a cada nova investida da vontade de poder.

Quando Heidegger nos fala na citação precedente que a verdade em Nietzsche é essencialmente avaliação, ele quer dizer justamente que a perspectiva avaliativa aumenta a vontade de poder no ente como condição de vida. Com essa constante avaliação, a condição de vida tende a crescer sempre na vontade de poder uma vez que ela mira sempre algo maior, maior como valia. Ora, um valor só pode se elevar uma vez que estabelecido a partir de outro. A luta de opostos estipula assim o valor da vida.

Wesen eine Wertschätzung. Der Gegensatz von wahrhaft und scheinbar Seiendem ist ein>>Wertverhältnis<<, das dieser Wertschätzung entsprungen ist” (HEIDEGGER, 2008(I), p. 492).

Nietzsche estabelece aqui de maneira inequívoca um valor contra o outro; e o valor estabelecido por ele como “valor”, isto é, como condição da vida, é uma vez mais retirado e deduzido da vida, ainda que se constitua a partir de uma outra visada em relação à essência da vida: a vida não como o que se fixa e é fixado, como o que se assegura e é assegurado em sua subsistência, mas a “vida”, sim, como serpente – como o que se enrola e se enrosca, como o que quer retornar a si mesmo enquanto próprio anel essencial e continuar constantemente se enrolando e sempre rolando no anel enquanto anel, o eternamente deveniente –, a vida como serpente cuja quietude é apenas aparente, o reter-se-em-si de um brusco movimento e de um súbito bote. Por isso, a serpente se torna uma companheira na solidão de Zarathustra (HEIDEGGER, 2007(I), p. 426)

64

Já vimos que vida para Nietzsche, segundo Heidegger, se identifica com vontade de poder. Pois bem, a vida é dotada de constante mutação como Heidegger expõe no trecho. A vida é serpente, é ondulação. A ondulação é vontade de poder que aumenta e que diminui sem cessar dependendo da circunstância e do cálculo pelo valor. O bote certo da cobra, nesses termos, é o aumento súbito do poder daquele que se retém em si mesmo. A quietude aparente como nos apresenta Heidegger significa a concentração do poder que precede seu impulso repentino. Tudo isso se dá num movimento eterno.

Heidegger nos explica que temos de ter consciência que o devir que compõe as concepções filosóficas nietzschianas não se identifica com o devir como se via em Hegel, por exemplo. Na acepção hegeliana o devir se mantém, num primeiro momento, como ideia absoluta suspensa em sua negação e que logo em seguida se reconhecia em sua faceta positiva, operando assim o processo dialético. Nietzsche como opera numa inversão do platonismo que não significa meramente um “virar de ponta cabeça”, suprime essa distância entre o devir e o ente efetivo ao colocar o devir “dentro” do ente (HEIDEGGER, 2007(II), p. 11). O próprio ente se estrutura assim como devir, o que causa supremacia do devir sobre o ser.

⁶⁴“Hier setzt Nietzsche eindeutig einen Wert gegen den anderen, und der von ihm gesetzte >>Wert<< ist als Wert, d. h., als Lebens bedingung wiederum dem >>Leben<< abgenommen und abgelesen, aber in einen Blick auf das Wesen das Lebens: das Leben nicht als das sich Festigende und Festgemachte, in seinen Bestand sich Sichernde und Gesicherte, sondern das >>Leben<< als Schlange – als das sich Ringelnde und Schlingende und in sich selbst als in den eigenen Wesensring Zurückwollende uns stets sich *Einrollende* und im Ring als Ring stets Fortrollende, das ewige Werdende – das Leben als Schlange, deren Ruhe nur scheinbar und nur das Ansiehalten eines Aufschnellens und Aufspringens ist. Daher wird die Schlange eine Gefährtin der Einsamkeit Zarathustras” (HEIDEGGER, 2008(I), p.494).

Entrementes, Heidegger afirma que naquela constância proveniente do devir e que por vezes é fixada, se mostra a verdade inabalável do próprio ser, mesmo que este permaneça inquestionado e infundado. A verdade, com efeito, não é mais a verdade do ser, mas verdade do ente. A verdade é assim suprimida a cada vez que o ente mira uma nova perspectiva. Segundo Heidegger, essa versão nietzschiana da verdade como aparência, como ilusão, como forma de apropriação sempre nova da vontade de poder é concebida de forma problemática. A noção de verdade nesses termos é deturpada e sua essência perde todo o domínio que lhe é característico. Como a verdade se torna o mesmo que o ser e este se perde em sua inessência, conseqüentemente a noção de verdade se dissolve.

A verdade torna-se aqui uma vez mais o mesmo que o ser, só que este assumiu nesse ínterim o acabamento em sua inessência. Todavia, se a verdade como correção e como desvelamento é nivelada com a “conformidade à vida”, e se a verdade é assim afastada, então a essência da verdade perde todo domínio. No âmbito do predomínio das “perspectivas” e dos horizontes que não levam a lugar algum, ou seja, que foram privados de toda clareira, ela não é mais digna de um questionamento. Mas o que é então? Nesse momento começa a dotação de sentido enquanto “transvaloração de todos os valores”. A “ausência de sentido” torna-se o único “sentido”. A verdade é “justiça”, isto é, a suprema vontade de poder. Somente faz jus a essa “justiça” o domínio incondicionado do homem sobre a terra. No entanto, a instituição do elemento planetário já não é outra coisa senão a consequência da antropomorfia incondicionada (HEIDEGGER, 2007(II), p. 12)⁶⁵.

Na medida em que a verdade é nivelada em conformidade com a vida e esta é o mesmo que o ente, então o que vale é a perspectiva avaliativa do ente. Em decorrência disso, o ser perde sua essência, perde sua verdade. É nisso que Heidegger encontra o sem sentido presente na avaliação da vontade de poder, o que significa o mesmo que não ter verdade. Na transvaloração de todos os valores o sentido está dado a cada vez que a vontade se erige. Isto é o mesmo que afirmar que não há um sentido único pelo qual nos guiamos.

⁶⁵“Wahreit wird jetzt wieder dasselbe wie das Sein, nur dass dieses inzwischen die Vollendung in sein Unwesen übernommen hat. Wenn aber die Wahreit als Richtigkeit und als Unverborgenheit in die >>Lebensgemässheit<< eingegebenet, wenn die Wahreit so beseitigt ist, dann hat das *Wesen* der Wahreit jede Herrschaft eingebüsst. Es kann in Bezirk der Vormacht der aussichtslosen, d. h. lichtungsberaubten >>Perspektiven<< und >>Horizonte<< nicht mehr eines Erfragens würdig warden. Was aber ist dann? Dann beginnt die Sinngebung als >>Umwertung aller Werte<<. Dieser >>Gerechtigkeit<< wird nur die unbedingte Erdherrschaft des Menschen gerecht. Die Einrichtung in das Planetarische aber ist bereits nur die Folge der unbedingten *Antropomorphie*” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 13).

Para uma melhor compreensão do que Heidegger está afirmando com a falta de sentido na concepção nietzschiana, basta que prestemos atenção ao que ele mesmo esclarece ao colocar o seguinte contraponto. Aí se estrutura uma presença de sentido derivada da verdade do ser.

De acordo com Ser e Tempo, “sentido” designa o âmbito projetivo, e, em verdade, com uma intenção própria, em sintonia com a questão única acerca do “sentido do ser”, a clareira do ser que se abre e se funda no projetar. Esse projetar, contudo, é aquele que no projeto jogado acontece apropriadamente como aquilo que se essencializa da verdade (HEIDEGGER, 2007(II), p. 12)⁶⁶.

Compreendemos assim como Heidegger pensa a verdade e o porquê não pode aceitá-la nos moldes nietzschianos.

O filósofo de “Ser e Tempo” vê no ser a verdade com uma intencionalidade própria. Essa verdade é o que designa a partir de si mesma um âmbito projetivo. O sentido do ser assim exposto possui uma essência verdadeira que se abre e que se mostra em sua verdade. É antes uma inversão da concepção nietzschiana. O ser pensado por Heidegger é a verdade que repousa em si mesma e que se mostra na medida em que é como ente, enquanto em Nietzsche, a verdade é devir que por vezes se estabiliza em determinado ponto de valor que logo tem de ser novamente superado.

Esse sempre querer novamente superar-se é o que não permite que a verdade seja fixada, uma vez que é sempre novamente superposta por outra verdade como perspectiva. Assim se torna claro o que Nietzsche quer significar quando afirma que a pergunta pelo valor é mais relevante que a pergunta pela certeza, ou se preferirmos, pela verdade.

De acordo com a concepção heideggeriana, é preciso que relevemos em Nietzsche, aquilo que é definido pelo mesmo Heidegger como “antropomorfia incondicionada”. É esse caráter do indivíduo como supremo direcionador de suas próprias perspectivas que fundamentam a metafísica de Nietzsche em sua última instância. Em virtude dessa apropriação do indivíduo

⁶⁶“>>Sinn<< nennt nach >>Sein und Zeit<< den Entwurfsbereich, und zwar in eigentlicher Absicht (gemäss der einzigen Frage nach dem >>Sinn des Seins<<) die im Entwerfen sich öffnende und gründende Lichtung des Seins. Dieses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 13).

que consiste em medir tudo de acordo com sua avaliação própria e com vistas a seu constante aumento de poder que, o ser perde a sua força e o seu sentido em detrimento do fortalecimento do ente.

A antropomorfia exacerbada é o que retém o teor da justiça, daquilo que Heidegger denomina uma maquinação do ente e que faz com que o sentido de verdade se torne trivial. Nesse asseguramento do ente do qual brota um predomínio próprio e uma segurança incondicionada é que a maquinação encontra-se efetivada.

Onde quer que a ausência de sentido assuma então o poder com a maquinação, a retenção do sentido e, com isso, todo questionamento da verdade do ser são substituídos pela apresentação de “metas” (valores) maquinacionais (HEIDEGGER, 2007(II), p. 13)⁶⁷.

Isso acontece por causa do predomínio subjetivo encontrado no homem como supremo medidor e instituidor planetário, como nos diz Heidegger. Nesse ínterim, predomina um forte conteúdo psicológico do indivíduo nietzschiano como uma categoria que se identifica com a própria metafísica. Uma vez que o indivíduo se baseia na mera ilusão de perspectiva, ele mesmo é a metafísica. Trata-se de uma psicologia propriamente metafísica. Por sua decorrência esquece-se o ser e junto a ele o sentido, a verdade como ancora.

O filósofo de Friburgo argumenta que Nietzsche, em relação a uma representação do *subiectum* como *ego* a partir de Descartes, não encontrou neste último uma estrutura subjetiva forte o suficiente. Essa subjetividade será dada somente no super-homem, no além-do-homem justamente como consequência da vontade de poder que agora perfaz o *ego*. Nesses termos, o ente como homem possui a supremacia sobre todos os outros entes.

Heidegger nos diz que a psicologia de Nietzsche seria antes uma antropologia, e se antropologia é considerada um estudo filosófico acerca da essência do homem, então estaríamos aí nos defrontando com uma metafísica do homem (HEIDEGGER, 2007(II), p. 43). Com base nessas declarações

⁶⁷“Wo dann mit der Machenschaft die Sinnlosigkeit zur Macht gelangt, muss das Niederhalten des Sinnes und damit jedes Erfagens der Wahrheit des Seins durch die machenschaftliche Aufstellung von >>Zielen<< (Werten) ersetzt werden” (HEIDEGGER, 2088(II), p. 14).

Heidegger demonstra o que é a psicologia de Nietzsche e quais suas consequências.

A “psicologia” não se restringe de maneira alguma ao homem, mas também não se estende apenas às plantas e aos animais. “Psicologia” é a pergunta sobre o “psíquico”, ou seja, sobre o vivente no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da “vontade de poder”. Na medida em que a vontade de poder constitui o caráter fundamental do todo ente, mas a verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade chama-se metafísica, a “psicologia” de Nietzsche significa o mesmo que metafísica pura e simples. O fato de a metafísica transformar-se na “psicologia”, na qual a “psicologia” do homem possui certamente uma preeminência insigne, já se acha fundado na essência da metafísica moderna (HEIDEGGER, 2007(II), p. 44)⁶⁸.

Na medida em que foram feitas na metafísica moderna apenas considerações sobre a consciência do homem, ou seja, considerações sobre epistemologia, sobre como se dá o conhecimento em nossa mente, Heidegger vê nisso tudo somente psicologia, metafísica como uma categoria subjetiva de nossa mente. Em Nietzsche, essa psicologia metafísica é vontade de poder. A própria condição psicológica nietzschiana é a vontade de poder. Disso resulta seu apoderamento da existência. Afinal, segundo Heidegger, era isso que Nietzsche almejava por meio do super-homem.

A preeminência insigne do homem a qual se refere Heidegger é consolidada em sua forma extrema na condição de super-homem. O homem há de ser esquecido e substituído pelo super-homem. Está exposto nesse advento do homem como único e severo avaliador da existência a sua superioridade incondicionada que, é consolidada, por sua vez, na postura afirmativa do super-homem.

O super-homem na medida em que se constrói é aquele que nega a conduta do homem até aqui. Essa superação é negação do que veio anteriormente em detrimento de um novo sentido de homem. É o próprio

⁶⁸“Nietzsches >>Psychologie<< beschränkt sich keineswegs auf den Menschen, sie erweitert sich aber nicht nur Pflanzen und Tiere. >>Psychologie<< ist das Fragen nach dem >>Psychischen<<, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des >>Willens zur Macht<< bestimmt. Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen aber Metaphysik schlechthin. Dass die Metaphysik zur >>Psychologie<< wird, in der allerdings die >>Psychologie<< des *Menschen* einen ausgezeichneten Vorrang hat, das liegt bereits im Wesen der neuzeitlichen Metaphysik begründet” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 50, 51).

Nietzsche quem diz isso pela boca de seu profeta Zaratustra: “Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘Que o super-homem seja o sentido da terra!’ ” (NIETZSCHE, 2005(b), p. 36) ⁶⁹.

O homem deve ser superado. Quem é o homem a quem Nietzsche se refere? O homem é aquele que até então foi caluniador da existência. O homem de rebanho é o homem caluniador da vida, é o homem sem atitude; é o medíocre; é todo aquele que amaldiçoou a existência e que assim, eximiu-se de viver. Por isso o homem deve ser esquecido e superado pelo super-homem. O super-homem supera o velho homem pela sua valoração enquanto homem nobre, enquanto revigorador da vontade na existência. Para Heidegger é aí que está determinada a essência metafísica do homem em seu maior rigor possível.

“A vontade de poder”, o “nilismo”, “o eterno retorno do mesmo”, “o além-do-homem” e a “justiça” são as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche. “A vontade de poder” mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a essência do ente. “Nilismo” é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. “Eterno retorno do mesmo” designa o modo como o ente na totalidade é, a existência do ente. “O além-do-homem” aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. “Justiça” é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denomina ao mesmo tempo aquilo que as outras dizem. É somente quando o que é dito por elas também é a cada vez co-pensado que se exaure o poder nomeador de cada uma dessas expressões fundamentais (HEIDEGGER, 2007(II), p. 197) ⁷⁰.

Quando Heidegger foca a questão do super-homem nietzschiano, ele o faz em vista do conceito de humanidade por ele inserido. A humanidade não é senão aquela supervalorização do homem frente aos outros entes, o que

⁶⁹“Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!” (NIETZSCHE, 1999(d), p. 14).

⁷⁰>>Der Wille zur Macht<<, >>der Nihilismus<<, >>die ewige Wiederkunft des Gleichen<<, >>der Übermensch<<, >>die Gerechtigkeit<<, sind die fünf Grundworte des Metaphysik Nietzsches.

>>Der Wille zur Macht<< nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen, die essential des Seienden. >>Nihilismus<< ist der Name für die Geschichte der Wahrheit des so bestimmten Seienden. >>Ewige Wiederkunft des Gleichen<< heist die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die existential des Seienden. >>Die übermensch<< bezeichnet jenes Menschentum, das von diesen Ganzen gefordert wird. >>Gerechtigkeit<< ist das Wesen der Wahrheit des Seienden als Wille zur Macht. Jedes dieser Grundworte nennt zugleich das, was die übrigen sagen. Nur wenn *ihr* Gesagtes je auch *mitgedacht* wird, ist die Nennkraft jedes Grundwortes ausgeschöpft” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 233, 234).

encontra sua expressão maior no super-homem. O super-homem é o “sentido da Terra” diria Nietzsche, isto é, é ele quem determina sentido às coisas a partir de si mesmo, de seu cálculo valorativo. Afirmar o super-homem, portanto, seria o mesmo que afirmar qualquer uma daquelas expressões que Heidegger condiciona como sendo parte da metafísica de Nietzsche.

Podemos afirmar que temos através destas cinco expressões determinadas por Heidegger um resumo das “chaves mestras” da metafísica nietzschiana. Na medida em que esses conceitos diretrizes se fundem, surge então, a metafísica de Nietzsche como “transvaloração de todos os valores”, ideal que só pode se concretizar pelo valor de todos os valores – a vontade de poder. Aí se consolida sua filosofia do martelo. As marteladas despendidas por Nietzsche destruíram os velhos valores e os substituíram por novos, por valores mais saudáveis e egocêntricos.

As considerações de Heidegger nos proporcionam aqui a serventia para uma possível explanação da filosofia de Nietzsche. Entretanto, não causa certo estranhamento discorrermos sobre uma “metafísica” de Nietzsche? Não foi este quase que unanimemente considerado o demolidor de toda a metafísica? É preciso que analisemos essa questão a partir de um contraponto à Heidegger, sem que com isso, nos esqueçamos do que foi colocado até aqui. Ao confrontarmos outras visões sob a temática de uma metafísica em Nietzsche, ficará mais clara a compreensão que estabelecemos através de Heidegger, assim como a própria filosofia de Nietzsche, sobretudo condizente à vontade de poder. Se Nietzsche não foi um metafísico como pensou Heidegger, precisamos relevar um argumento contrário ao seu e em favor do próprio Nietzsche.

3.3. Crítica à concepção metafísica em Nietzsche

Para que compreendamos de modo mais satisfatório a problemática que envolve a metafísica de Nietzsche, teremos de nos apoiar em alguns filósofos que concordam que falar de metafísica em Nietzsche gera uma

espécie de “cacofonia”, afinal, foi o próprio filósofo do Zaratustra quem disparou as mais contundentes críticas sobre a tradição metafísica em suas mais diferentes formas. Nesse sentido, Benedito Nunes coloca o seguinte:

Metafísica de Nietzsche? Como? Não estaríamos diante de um Nietzsche heideggerizado, de que se apagarão as verdades sangrentas (die blütige Wahrheiten), verdades escritas com o sangue da vida pessoal, livre, insubmissa, em proveito do pensamento organizado, sistemático? Metafísica invoca uma ordenação a princípios superiores ou a um só princípio ordenador. E nenhum pensador, mais do que Nietzsche, pairou, voejando contra os sistemas, na livre atmosfera do pensamento insubmisso a religiões e anti-metafísico por excelência. A recusa a sistemas sempre foi, para ele, uma questão de probidade, de honestidade intelectual (NUNES, 2000, 27).

Para Heidegger, o princípio ordenador ao qual Benedito se refere, seria em Nietzsche, a própria vontade de poder como já vimos antes. Trata-se do elemento que irrompe de si mesmo em suas configurações efetivas a partir daquela ideia de justiça e que quer sempre o maior valor. Mas podemos interpretar a vontade de poder não como sendo simplesmente princípio ordenador e sistemático.

Nietzsche vê nela somente força e devir, em que as consequências são circunstanciais e necessárias, não simplesmente como conceito diretriz, mas antes como força que a tudo abarca. Cada fragmento do destino emerge como nó górdio da vontade de poder, como acaso que faz crescer em aceitando-o – *amor fati*. O amor ao destino incerto propiciado pelo ditirambo dionisíaco que pode simplesmente ser chamado vida é a característica crucial daquilo que se suspende no conceito vontade de poder.

No entanto, Heidegger aproveita para delimitar a vontade de poder como a vertente metafísica em seu mais potente estado final. Para ele, o período histórico compreendido por Nietzsche concebe a metafísica em seu estado final dando término a modernidade. Para isso Heidegger teve que determinar a filosofia de Nietzsche como uma espécie de sistema corrente na modernidade, e não mais como a contracorrente no sentido estabelecido por Nietzsche.

À vontade de potência cabe atribuir o ser, porque é essa mesma vontade que tudo comensura, e que tudo comensurando, de acordo com as forças instintivas, vitais, que tendem à dominação, converte o ser em fumaça. Só é real o que é objeto de avaliação; o real, que também pode ser chamado de vida e como tal conjunção e dispêndio de forças, está na dependência dos valores criados por nós. “Somente podemos conceber um mundo que tenha sido feito por nós”. Mas o valor é sempre uma conversão da vontade de potência. O cerne da interpretação de Heidegger consiste em haver apontado essa conversão, depois de mostrar como da simples vontade com que o idealismo germânico trabalhou resulta a vontade de potência. Aí o encaminhamento da interpretação heideggeriana se aproxima de uma dedução hegeliana (NUNES, 2000, p. 50).

No trecho apresentado por Benedito, temos duas importantes considerações. A primeira condiz com o que Heidegger define como um exagerado antropomorfismo de Nietzsche que se baseia no tipo de frase nietzschiana que diz: “Somente podemos conceber um mundo que tenha sido feito por nós”. A segunda consideração é que a conversão operante nesse humanismo exacerbado de Nietzsche, por meio da vontade de poder, seria uma vontade como aquela desenvolvida no idealismo alemão, como ideia que se representa. Isso nos leva a uma necessidade de considerar o que seria exatamente o âmbito metafísico em que se insere a filosofia de Nietzsche.

O pano de fundo que alimenta o problema da metafísica, não só no caso de Nietzsche, mas, em geral, é definir mais exatamente o que se entende por metafísica. Quem desenvolve essa questão de modo mais restrito e justamente a partir de uma possível metafísica em Nietzsche é Müller-Lauter. Este nos declara que, considerando a metafísica como o fundamento do ente na existência, ou seja, em um sentido mais amplo, a própria filosofia de Nietzsche seria também metafísica, ele afirma que:

Do pensar não-metafísico de Nietzsche, falo apenas quando apresento, de modo imanente, seu entendimento de metafísica. Se compreendemos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico. Então há que se atentar também para os sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche: “o todo” só é dado ainda como “caos”, o ente enquanto tal não é mais “fixável”. Se, com Heidegger, interpretamos metafísica em sua ‘essência’ como esquecimento do ser, então a metafísica de Nietzsche, na qual “ser” vale como mera ficção, representa uma espécie de metafísica mais elevada. Em todo caso, concordo com Heidegger na medida em que não estou disposto a excluir Nietzsche da história da metafísica, até mesmo da metafísica da subjetividade[...] (LAUTER, 2009, p. 72).

Müller Lauter quer afirmar, em última instância, que Nietzsche seria um metafísico se concordamos com Heidegger ao pensar a metafísica como esquecimento do ser. Como já podemos perceber, em Nietzsche não há ser, mas somente vontade de poder. Como consequência, Lauter faz uma apreciação acerca do que podemos entender como vontade de poder, ou como ele próprio intitula, “A doutrina da vontade de poder”, de acordo com uma concepção mais próxima à Nietzsche.

Se pensarmos como ele, ou seja, na vontade de poder como imanência pura, como multiplicidade e não como unidade, a ideia de metafísica como unidade configuradora perde sua força. A vontade de poder para Nietzsche, nos termos de Lauter, seria simplesmente um *quantum* de força, que, por conseguinte, não se mostra como uno, mas somente como múltiplo não fixável que se mantém em constante contraposição de poder.

Heidegger por seu lado estabelece a vontade de poder nietzschiana como uma “vontade essencial” una que se configura a cada momento na multiplicidade de suas facetas, mas que, retorna sempre a si mesma num incessante mover-se. De acordo com isso, se a vontade de poder é totalidade e devir eterno que retorna a si mesma, então ela se exime de querer uma meta em si que se dirija ao progresso infinito, o que seria o mesmo que dizer que ela é finita.

Se o ente na totalidade é vontade de poder e, com isso, devir eterno, mas a vontade de poder exige ausência de metas e exclui o progresso infinito em direção a uma meta em si; se o eterno devir da vontade de poder em suas figuras e em suas configurações de domínio possíveis é ao mesmo tempo limitado porque não pode ser infinitamente de maneira nova, então o ente enquanto vontade de poder na totalidade precisa deixar o mesmo retornar, e o retorno do mesmo precisa ser um eterno retorno. Esse “curso circular” contém a “lei originária” do ente na totalidade, se o ente enquanto tal é vontade de poder (HEIDEGGER, 2007(II), p. 217)⁷¹.

⁷¹“ Wenn Seiende als solches Willy zur Macht und somit ewiges Werden ist, der Wille zur Macht aber die Ziel-losigkeit fordert und das endlose Fortschreiten zu einem Ziel an sich ausschliesst, wenn zugleich das ewige Werden des Willens zur Macht in seinen möglichen Gestalten und Herrschaftsgebilden begrenzt ist, weil es nicht ins Endlose neu sein kann, dann muss das Seiende als Wille zur Macht im Ganzen das Gleiche wiederkommen lassen und die Wiederkunft des Gleichen muss eine ewige sein. Dieser >>Kreislauf<< enthält das >>Urgesetz<< des Seienden im Ganzen, wenn das Seiende als solches Wille zur Macht ist” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 257).

A lei originária a que Heidegger se refere é, portanto, a metafísica de Nietzsche estruturada na vontade de poder. Esta é o fio condutor uno que se configura em suas indeterminadas figuras porquanto que se mantenha como eterno devir que retorna a si justamente depois de se ter se estabilizado relativamente. O que temos então é novamente a conjuntura que envolve eterno retorno e vontade de poder como nos mostra Heidegger:

A “vontade de poder” designa aquilo que o ente enquanto tal é, ou seja, o que ele é em sua constituição. “Eterno retorno do mesmo” diz o modo como o ente dotado de uma tal constituição é. Com o “quid”, o “como” de todo ente eco-determinado. Esse “como” fixa de antemão o fato de todo ente a cada instante receber o caráter de seu “que” (o caráter de sua factualidade) 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 co-pertinente com a vontade de poder; e isso apesar de o “eterno retorno” denominar um “devir”. O mesmo que retorna não possui a cada vez senão uma consistência 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. O eterno retorno é a mais constante dotação de constância àquilo que é desprovido de constância (HEIDEGGER, 2007(II), p. 218)⁷².

Vemos assim que aquilo que traz constância à vontade de poder enquanto essência é o eterno retorno do mesmo. Trata-se do eterno movimento circular do que devém, mas como aquilo que devém para o mesmo, para si próprio, para a vontade de poder. A vontade de poder é como eterno retorno e por ele se mantém.

Mas onde fica aquela leitura de Nietzsche na qual se enaltece o caos na figura de Dionísio, e de qual uma vontade de poder quer sempre se sobressair em relação à outra? Será que essa eterna batalha entre os entes dotados de poder estão realmente sob a base de um fundamento uníssono? Não existiria somente caos corporificador como afirma o próprio Heidegger sobre Nietzsche, porém relevando apenas uma multiplicidade de forças que

⁷²“>>Willy zur Macht<< sagt, *was* das Seiende als ein solches, d. h. in seiner Verfassung ist. >>Ewige Wiederkunft des Gleichens<< sagt, *wie* das Seiende solcher Verfassung im Ganzen ist. Mit dem >>Was<< ist das >>Wie<< des Seins alles Seienden mitbestimmt. Dieses Wie setzt zum voraus fast, *dass* jegliches Seiende in jedem Augenblick den Charakter seines >>Dass<< (seiner >>Tatsächlichkeit<<) aus diesen >>Wie<< empfängt. Weil die ewige Wiederkunft des Gleichen das Seiende im Ganzen auszeichnet, ist sie ein mündigt dem Willen zur Macht in eins gehöriger Grundcharakter des Seins, obzwar >>ewige Wiederkehr<< ein >>Werden<< nennt. Das Gleiche, das wiederkehrt, hat je nur verhältnismässigen Bestand und daher das wesenhaft Bestandlose. Seine Wiederkehr aber bedeutet das immer wieder in des Bestand Bringen, d. h. Beständigkeit” (HEIDEGGER, 2008(II), p. 258).

aumentam e diminuem sem cessar? Müller Lauter pode nos ajudar a elucidar esse ponto, no que parece, contudo, destoar da concepção heideggeriana.

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontade de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de quanta de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de unidades continuamente mutáveis, não, porém, da unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes. Nietzsche radicaliza ainda sua concepção por meio da observação de que cada unidade dessa, como uma “formação de domínio(Herrschafts-Gebilde)”, apenas significaria, todavia não seria “um”. O um não é. Então também a vontade de poder não é como um. A unidade de formações de domínio, nas quais está inserida uma multiplicidade de quanta força, não tem nenhum ser (LAUTER, 2009, p. 75).

Ora, é compreensível o que Lauter quer nos dizer. A vontade de poder é sinteticamente multiplicidade, mas não multiplicidade que surge de uma essência una. Heidegger também não nega a multiplicidade, todavia, atribui à vontade de poder também um ser, dotado de constância pelo eterno retorno do mesmo. Esse ser que é vontade de poder é uno e se expressa em diferentes formas. É uno, porém, múltiplo em suas expressões.

A questão a que se refere Lauter, ao que nos parece, é que a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche sempre estabelece, no fundo, uma disjunção entre ente e essência. Mesmo assim, Heidegger parece querer mostrar onde e de que forma poderia haver uma supressão em Nietzsche relativa à essência e à existência, ou pelo menos um “encurtamento” máximo entre os dois âmbitos. Percebemos que Heidegger não suprime completamente a distância entre os dois polos, mas diminui, de fato, a dualidade aí estabelecida.

A partir dessas considerações, o que cabe a nós é pensar em níveis de força o próprio devir. Destarte, devir só pode ser devir se há ser. Mas o ser, em detrimento da potência contida no conceito de vontade de poder como supremo devir, é simplesmente uma estabilidade fugaz ou alguma determinação adicional presente na vontade de poder e que gera uma vez mais seu conseqüente aumento de força. Pensado dessa forma, podemos afirmar cautelosamente que o ser não é.

A leitura de Lauter quer se aproximar ao máximo de uma leitura nietzschiana não metafísica, ao menos no que condiz com aquela “metafísica dogmática”. Ele procura mostrar que a vontade de poder é máxima imanência à realidade, ou ainda, a própria realidade. Nesses termos, a supressão entre eterno retorno como existência e vontade de poder como essência estaria concretizada. A vontade de poder teria em si mesma o eterno retorno como movimento essencial, com a diferença que este seria mantido numa mesma “essência” que a própria vontade de poder. Nesse ínterim, vontade de poder se constitui como pura efetividade juntamente ao eterno retorno.

Uma vontade de poder é uma particular vontade de poder, distinta de outras. No apontamento mencionado, é manifestamente do homem, como de uma vontade de poder, de que se fala. Vontade de poder significa, aqui, não apenas a essência da efetividade como tal, porém um efetivo em sua efetividade (LAUTER, 2009, p. 92).

Isto considerado, sabemos que só existe, em realidade, sobreposições de poder, ou melhor, *quantas* de poder em constante jogo de oposição.

Aquilo que Nietzsche denomina uma vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (Gegenspiel) e concerto (Zusammenspiel) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. E aquela vontade está, por seu lado, inserida na contraposição e concerto de uma vontade de poder mais abrangente. Desse modo, um homem, por exemplo, forma um quantum de poder que organiza em si inúmeros quanta de poder. Em oposição e associação com outros homens, ele próprio pertence a “organismos” mais abrangentes (LAUTER, 2009, p. 96).

Lauter nos remete aí ao exemplo do homem, mas a vontade de poder se expande, a todo ente existente. Na medida em que sempre há um *quantum* de poder maior que o outro, aquele que é inferior é repelido ou até mesmo agregado ao mais forte. Essa configuração se mantém num processo interminável e irremediável de forma natural e não somente no homem uma vez que este é parte de toda uma cadeia.

Heidegger via na vontade de poder presente no homem, no super-homem, o maior signo metafísico de Nietzsche como já sabemos. O teor de poder erradicado na sentença valorativa concede ao super-homem, uma

metafísica do subjetivismo. Esta consiste em sua auto-potencialização em detrimento de seu querer sempre mais, o que incorre no esquecimento do ser em prol do ente. O homem se torna assim o supremo avaliador da existência, devido àquele caráter que calcula seus quereres na vontade de maior valor. Em contraste a esse prisma heideggeriano, Müller Lauter afirma o seguinte:

Depois de nos termos movido, de modo variado, no círculo da interpretação de Nietzsche, ingressemos mais uma vez, em conclusão, na pergunta pelo quem de sua interpretação. Já ouvimos que esta não é uma questão autorizada, na medida em que não haveria, em primeiro lugar, um algo que, então, interpretasse. O próprio interpretar tem existência. É errôneo, portanto, compreender o perspectivismo de Nietzsche como subjetivismo. “Tudo é subjetivo, dizeis vós: mas já isso é ex-posição” escreve Nietzsche e recusa tal discurso (LAUTER, 2009, p. 150).

Pois bem, na medida em que se pergunta pelo quem, pelo “sujeito” da interpretação, já se está enfraquecendo o teor subjetivo no modo como Heidegger concebe em Nietzsche.

Lauter nos mostra que o perspectivismo de Nietzsche não possui um teor subjetivista como na interpretação de Heidegger. Ele relembra que o filósofo dionisíaco via na consciência apenas um elemento a mais no organismo do homem que, talvez se sobressaia apenas por conter memória. O próprio Heidegger percebeu este fato, mas, mesmo assim, encontrou nessa concepção um subjetivismo metafísico, algo que nos parece um tanto contraditório.

Precisamos entender, portanto, que a própria perspectiva conscienciosa já é ela mesma condicionada pela vontade de poder. Assim, toda vontade de poder presente em cada *quantum* acumulado já é ela mesma interpretação perspectivística, e é por isso que o próprio processo interpretativo tem existência. E assim Nietzsche afirma que “Somente quantidades de poder estão conferindo e retirando distinção: nada senão isso”⁷³ (NIETZSCHE, 2008, p. 431).

Não há como interpretar o que ou quem interpreta a partir do mesmo possibilitador de tal efeito interpretativo, ou seja, não há como existir uma

⁷³“Rang bestimmend, Rang abhebend sind allein Macht-Quantitäten: und nichts sonst!” (NIETZSCHE, 1996, p. 581).

autointerpretação suficiente sem que se caia num círculo vicioso. Como poderíamos interpretar, afinal, o próprio “órgão” interpretador se ele mesmo já é interpretado ao ser exposto como tal? Com isso, Nietzsche nos mostra que tudo é interpretação conquanto que tudo é vontade de poder. Nesses moldes, o subjetivismo proposto por Heidegger perde credibilidade. Segundo Nietzsche, dentro da multiplicidade em que o ser humano está inserido, o homem seria apenas mais um, onde sua consciência pode ser até mesmo o maior motivo de sua perdição e corruptibilidade. O próprio Nietzsche nos diz que

O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das condições de conservação e incremento com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir: - não há unidades últimas duradouras, átomos, mônadas: também aqui “o que é” [“das Seiende”] é antes introduzido por nós (por motivos práticos, utilmente perspectivos). - “Configuração de domínio”; a esfera dos dominadores continuamente crescendo, ou à mercê do favor e desfavor das circunstâncias (da alimentação -), periodicamente decrescendo e crescendo (NIETZSCHE, 2008, p. 360) ⁷⁴.

Tudo se resume como ponto de avaliação perspectiva dentro do devir; tudo não passa de interpretação nutrida pela vontade de poder em seu querer dominar; tudo não passa de nossa interpretação introduzida por nós mesmos para motivos práticos. Em suma, Nietzsche nos diz que a vida como o próprio devir toma forma sempre a partir da esfera daquilo que quer dominar, crescendo ou diminuindo de acordo com as circunstâncias. Esse jogo de dominação a que Nietzsche se refere nos faz pensar uma vez mais na diferenciação que temos de ter em mente entre a dominação do ressentido e a dominação do homem forte. Se pensarmos na interpelação heideggeriana, por exemplo, ela não condiz exatamente com a real intenção de Nietzsche.

Heidegger atribui a essa dominação um sentido mais pesado do que realmente é. Trata-se para Heidegger de uma forma calculada de modo ainda um tanto racional. Porém, de acordo com a acepção nietzschiana, essa

⁷⁴“Der Gesichtspunkt des >>Wertes<< ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs- Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relative Dauer des Lebens innerhalb des Werdens: -es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist >>das Seiende<< erst von uns *hineingelegt* (aus praktischen, nützlichen, perspektivischen Gründen). ->>*Herrschaft-Gebilde*<<; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder unter Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung -) periodisch abnehmend, zunehmend (NIETZSCHE, 1996, p. 482).

dominação ocorre de forma natural, necessária, e não como um humanismo utilitário. Essa diferença está posta de forma clara em toda filosofia nietzschiana. O forte é o dominador por instinto, criado por forças desconhecidas e desenvolvido na solidão. Para esse tipo de homem não são necessárias justificações, ele é a própria justificação. Nesse contexto onde se excluem igualdades e onde sempre há um mais forte forjado pelo destino é que Nietzsche dispara:

Ensino o seguinte: há homens superiores e inferiores, e um único indivíduo, em certas circunstâncias, pode justificar a existência de milênios inteiros – quer dizer, um homem mais pleno, mais rico, maior e mais completo em relação a um sem-número de homens-fragmento incompletos (NIETZSCHE, 2008, p. 483)⁷⁵.

A vontade de poder está no trecho, sintetizada no tipo do homem forte, naquele que tem a história da humanidade a seu favor e tem poder suficiente para demarcar toda uma era. Este irrompe feito uma fenda que jamais se fechará devida sua profundidade. Este emerge como uma aberração criada pela natureza, como símbolo da vontade de poder, como super-homem.

Nietzsche nos precaveu de que todo ressentido, de que todo homem vingativo é muito esperto, pois na medida em que este arquiteta sua vingança, sua consciência está trabalhando demoradamente. O nobre, por outro lado, é o homem que opera de modo sempre coeso àquilo que quer na vontade. Este é o afirmador da vontade de poder de modo espontâneo. O homem forte não quer a vontade de poder, ele é a vontade de poder. A pulsão e o instinto ao domínio é inerência inconsciente e determinante de seu modo ser. Deleuze pode nos ajudar no argumento quando reza que

Querer a potência é a imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência, reencontra-se ainda uma vontade de potência: porém, no mais baixo grau. A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e criar. Seu verdadeiro nome, diz Zaratustra, é a virtude que dá. E que a máscara seja o mais belo dom, isso dá testemunho da vontade de potência como força plástica, como a mais elevada potência da arte. A

⁷⁵“Ich lehre: dass höhere und niedere Menschen gibt, und dass ein einzelner ganzen Jahrtausenden unter Umständen ihre Existenz rechtfertigen kann – dass heist ein voller, reicher, grosser, ganzer Menscher in Hinsicht auf zahllose unvollständige Bruchstück-Menschen” (NIETZSCHE, 1996, p. 657).

potência não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade, isto é, Dionísio (DELEUZE, 2008, p. 158).

O ressentido olha de baixo para cima corroído por sua vingança. O nobre olha despreocupadamente das alturas, sem sequer saber o que se passa abaixo de si. O ressentido usa sua vontade de poder na alimentação invejosa. O homem forte talvez nem perceba sua situação de superioridade. A diferença calcada na inveja é arquitetada pelo fraco, enquanto o homem forte se retém num distanciamento antípoda. O fraco é o escravo que busca a dominação recalcada e fundada na vingança hostil, que, em verdade, prejudica somente a si próprio. A investida do ressentido é como um veneno ingerido por si mesmo querendo prejudicar o outro. O nobre, por seu lado, esbanja no ato criador, pois o que ele alimentou em si mesmo não foram calúnias nem ressentimento, mas alegria e um abençoado sim dionisíaco.

Essas considerações nos conduzem ao pensamento de que o homem cuja vivência é dotada de vontade de poder é ao mesmo tempo um doador de dádivas, um filósofo artista como pensou Nietzsche, um dançarino – um Zarathustra. Essa constante inconstância que determina a própria realidade, que é *amor fati* e caos dionisíaco, leva, enfim, Müller Lauter a uma sentença final sobre um Nietzsche não metafísico, ao menos em relação àquela metafísica tradicional. É no último parágrafo de seu livro sobre a doutrina da vontade de poder que ele afirma o seguinte:

Nada seria mais errôneo, mais inadequado à interpretação de Nietzsche, do que, por fim, deixar-se pôr em evidência a vontade de poder, semelhantemente a um deus ex machina, senão como o sujeito metafísico, no entanto como o acontecimento fundamental. Há, decerto, para Nietzsche complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional (LAUTER, 2009, p. 152).

Está claro o que Müller Lauter quer afirmar. Sumariamente, seria contraditório afirmar que Nietzsche quis formular qualquer espécie de metafísica. Para Nietzsche, o próprio conceito metafísica, tanto num sentido mais restrito como metafísica dogmática, ou mesmo num sentido mais amplo

que se guia na pergunta pelo ser do ente, já seriam ambas interpretações, exposições, pontos de vista forjados pelo poder de uma perspectiva. Nesse sentido, a própria concepção do termo metafísica já é ela mesma expressão da vontade de poder; já é ela mesma mera configuração de domínio para fins práticos, ou seja, mais uma perspectiva valorativa, e, portanto, obsoleta como medida não durável.

Na filosofia do martelo, não existem meditações metafísicas ou fundamentações últimas da realidade, mas somente criação e demolição. Quanto mais forte a pancada do martelo, maior a vontade de poder.

CONCLUSÃO

Ao iniciar nosso texto com o capítulo sobre o pensamento de Heidegger, gravitamos por uma exposição de ideias do mesmo com vistas a uma compreensão satisfatória de algumas implicações relacionadas à conjunção ser e ente. Esse trajeto foi percorrido por meio de uma articulação do pensamento de Heidegger em sua base. Esta é determinada pela rememoração do sentido do ser e releva principalmente a significação do termo *Dasein*.

Logo após, no intuito de compreender ainda melhor a problemática circunscrita por sua filosofia, adentramos a noção do ser originário como Heidegger concebeu nos pré-socráticos, esforço que nos ajudou a entender qual a sua real preocupação filosófica.

Temos em Heráclito a questão da ausculta, da atenção ao ser, ao *λόγος*. Este mesmo ser é pensado como a verdade por Parmênides, verdade que se desdobra no real. Como podemos perceber, ambas as concepções não se excluem, pelo contrário, se coadunam com o pensamento do próprio Heidegger. Isso considerado, nos leva como consequência, à compreensão do porque Heidegger pensará a vontade de poder como conceito metafísico. Ser e ente, como uma e mesma entidade, foram revestidos por uma designação que determina a realidade, e que, sobretudo, se funda na subjetividade do indivíduo. Assim sendo, a vontade de poder é o elemento que vem na substituição do ser.

A pré-compreensão dos elementos básicos da filosofia heideggeriana nos forneceram alguns subsídios necessários para uma compreensão mais aprofundada de Heidegger sobre a vontade de poder em Nietzsche, isto é, como o caráter fundamental do ser do ente.

O *Dasein*, ente existente e jogado ao mundo, tem de afinar seu humor junto ao ser, elemento que lhe propicia sua alocação mundana. Porém, para Nietzsche, o ser se denomina vontade de poder, e o homem atravessado por essa força, têm de canalizá-la para se alçar a seu maior poder. O que

importa, contudo, é que tenha ficado mais clara a noção de ser e ente em Heidegger pelo fato desta passar a ser respectivamente vontade de poder e eterno retorno em Nietzsche de acordo com a sua exposição.

No segundo capítulo, incumbimo-nos de desenvolver a noção de vontade de poder sob a ótica heideggeriana em sentido mais delimitado. Mesmo que o filósofo de Friburgo tenha encontrado nesse conceito ainda uma determinação metafísica, ficamos atentos em como ele desenvolveu o conceito nietzschiano. O ente e a totalidade são assim, vontade de poder. Para Heidegger, uma definição conceitual oriunda do ente em sua subjetividade, continuaria dentro da tradição metafísica. Não obstante, tal fato não o impediu de encontrar em Nietzsche um filósofo digno de ser “confrontado”.

O engajamento essencial que compõe a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo são um todo estruturado a partir de uma imanência interna. O eterno retorno é o movimento, a mola propulsora que alavanca a vontade de poder a sua supremacia. O ente na existência fática recebe dessa estrutura balizadora a sua força a ser despendida. Todavia, para Heidegger, existiria sempre uma diferença substancial entre o ser e a vontade de poder. O ser, no modo pensado por ele, seria antes a própria condição de possibilidade e formação da vontade de poder. O ser é o elemento subjacente e configurador de toda existência. A vontade de poder nesses moldes seria mais uma categoria do indivíduo oriunda de sua mente. A vontade de poder é um conceito muito pesado devido seu querer avassalador, enquanto o ser é somente a vigência e serenidade. O ser é o tênue véu que a tudo envolve na mesma medida em que a vontade é querer sempre mais. É a insaciabilidade do devir.

Por fim, no terceiro e último capítulo, demos ênfase à concepção heideggeriana de uma metafísica sustentada pelo valor em Nietzsche. Nessa etapa operamos por um contraponto. Avaliamos em que medida podemos delinear uma metafísica nietzschiana, e o que seria o próprio conceito de “metafísica” nesses termos.

Müller-Lauter nos mostra um Nietzsche metafísico, mas não baseado numa metafísica tradicional. Se pensarmos a vontade de poder como

acontecimento fundamental, podemos delinear aí uma metafísica, muito embora, com a condição de que não nos esqueçamos da função interna dessa filosofia. Se quisermos determinar, de qualquer forma a filosofia nietzschiana de metafísica, não se pode eximi-la, do mesmo jeito, de ter sido a maior combatente da mesma. Além do mais, seria difícil, em relevando essa leitura, encontrar filosofias não metafísicas, pois qualquer fundamentação do ente seria então metafísica. Será que o próprio Heidegger não seria assim, também um metafísico?

Aqui nos cabe traçar um paralelo entre Nietzsche e Heidegger. Na medida em que Nietzsche afirma ser a própria existência vontade, como poderia alguém ainda querer vontade de existência? Nisso residiria uma contradição segundo o mesmo Nietzsche. Portanto, o que cabe ao indivíduo é deixar-se atingir pela vontade na existência.

Heidegger exagerou na questão sobre a “vontade de vontade” que atribuiu à Nietzsche e que lhe causou o “peso” de seu ente. Zaratustra é um dançarino que veio pela aceitação e afirmação da existência, sem lhe apresentar objeções, a não ser, contra os seus caluniadores. Zaratustra é a criança que nasceu rindo e que se algum dia chorou, foi para retornar com uma estrondosa gargalhada. Sabemos que Heidegger propôs através de seu pensamento explicar a relação entre ser e ente numa conjunção não diferencial. Em outras palavras, a ontologia positiva de Heidegger não opera numa dualidade que separa ser e ente, pois são um e o mesmo em essência.

Todavia, não estaria Heidegger, em decorrência dessa divisão conceitual, *summa summarum*, abordando a questão por meio da mesma separação metafísica na qual ele acusa a maior parte da filosofia ocidental? Se o ente é indicação do ser, porque não falar apenas em ente? Por que não articular a questão visando somente o real efetivo?

Mas em Heidegger é diferente. Para Heidegger o ente já é ele mesmo ser em seu fundamento. Com efeito, vemos sempre Heidegger relacionando o ente à clareira, ao nada, àquela abertura que pode lhe proporcionar o cuidado sem que caia na impessoalidade do cotidiano. Isso não

parece metafísico? Pensar na clareira do ser como condição e fundamento do ente não soa um tanto abstrato?

Quando lemos Nietzsche, a impressão que temos, é a de uma expressividade conceitual muito mais concreta em suas significações do que temos em Heidegger. Mas aí Heidegger poderia contra argumentar, dizendo que essa concreção conceitual nietzschiana baseada na subjetividade exacerbada, é justamente o elemento que o torna um metafísico. Nietzsche, ao abordar o indivíduo, a moral, a política, a vida, está nos revelando o que é o ente considerado em sua existência. Heidegger, por outro lado, pensa apenas o significado do ser em sua inteira pureza. Mas e por que está ele sempre se referindo também ao ente? Esse jogo dual não se torna aí uma contradição, ou ao menos uma discrepância em relação ao seu objetivo?

A questão é que ele procura não lidar diretamente com “categorias secundárias”, o que lhe permite, até certo ponto, um modo mais transparente de elaborar a questão do ser. Mas no fim ele não consegue abordar a questão sem tocar no ente, na realidade. Nietzsche, por sua vez, dissolve o ser se referindo a ele como “vapor”. Nietzsche não teme “macular” a sua construção conceitual com definições categoriais por vezes as mais pesadas. E não seria desta forma Nietzsche menos metafísico do que Heidegger? Uma vez que Heidegger correlaciona ser e ente, o que em sua estrutura íntima é o mesmo, ele almeja suprimir essa diferença, essa distância que se estabeleceu entre os dois. É como se essa abordagem fosse uma ideia existente de fato, mas desmembrada em dois conceitos na intenção de uma melhor elucidação. Essa metodologia que já é ela mesma processo hermenêutico, “permite” a Heidegger não uma sobreposição de proximidade entre ser e ente, como por vezes parece, mas uma conjunção que engloba num todo maciço ser e ente em sua coexistência – *Dasein*.

Esse todo conjuntural, segundo Heidegger, opera diferentemente daquela separação do ser, *potentia e actus*, que precisa por fins de realização acrescentar a si, ainda, a modalidade da *necessitas*. Foi esse escopo dual que predominou durante a história da filosofia, ou se preferirmos, da história da

metafísica, segundo Heidegger. Para ele, Nietzsche ainda estaria inserido nessa tradição.

Mas essa desenvoltura implicada na ideia de junção não estava já em Nietzsche? Será que Nietzsche em seu anúncio sobre a “morte de Deus” já não tinha em mente o que nos propõe Heidegger? Quem sabe Nietzsche não tenha facilitado o caminho para Heidegger até seu pensamento anti-metafísico?! A acirrada luta de Nietzsche contra a moral, aversão que se deu por entre graus de valorações recalcadas, não seria justamente a destruição da metafísica com vistas à retomada daquilo que um dia foi visto como propriedade imanente ao homem e que procura agora ser reafirmado? A própria configuração por meio da vontade de poder não seria a única possível na medida em que é o elemento que determina o mais profundo interior do homem e do próprio ente? Será que Nietzsche na sua desconstrução moral não antecipou, sem mesmo querer, o sentido real de ser do “ser”? Temos várias razões para uma resposta afirmativa.

Na medida em que o filósofo da “Genealogia da Moral” nos avisa que a moral não será mais considerada, de que ela será simplesmente esquecida com a mais indiferente das indiferenças, ele quer simultaneamente afirmar, que a moral, do modo como foi, nunca deveria ter sido instituída. A própria aceção moral já é um erro. Ora, isso não se deve pelo fato de não existir uma moral, mas pelo fato de se tê-la distorcido. A moral nos é imanente, contudo, seu uso foi deturpado. Sempre existiram o homem forte e o escravo, mas este se voltou contra aquele ambicionado na inveja. Esse motivo levou Nietzsche à transvaloração de todos os valores. Somente assim toda a imoralidade do senhor renascerá.

Heidegger, por seu lado, nunca nos fala de moral, não constrói e nem destrói. Heidegger se preocupa apenas com o ser. Se para Nietzsche, contudo, o ser é vontade de poder e ele quer que essa vontade ressurgja em seu verdadeiro sentido, não estaria ele recuperando o verdadeiro sentido do ser? Foi Nietzsche quem precisou empreender a batalha diretamente contra a moral. A moral foi o campo de força que limitou rigidamente a ascensão do espírito livre, o que desencadeou a chamada moral de rebanho, ou até mesmo,

a impessoalidade em termos heideggerianos. Nietzsche foi o precursor na recuperação pela aceitação da existência em seu verdadeiro sentido. E se a existência já é indicação do próprio ser como nos diz Heidegger, Nietzsche já recebe aí metade do louvor, pois foi ele quem abriu caminho para uma nova aceitação mundana e quem sabe, pré-determinou o caminho de Heidegger.

Um ser como requer Heidegger, em sua pura essência e vigente serenidade, parece-nos muito mais niilista do que a vontade de poder. O valor que Nietzsche institui em sua filosofia é um contra movimento necessário na situação em que a filosofia se encontrava. Como poderia Nietzsche ter-se calado perante toda dissimulação dos sistemas decadentes que foram por ele detectados, na medida em que eram sistemas rígidos de conduta e pesadas arquiteturas ideais da realidade? Ele teve de se portar como a própria Fênix, irrompendo das cinzas e visando recuperar o sentido da palavra vida. Mas como poderia ele proceder? Primeiramente, buscando destruir a crosta moral que se cristalizou, principalmente, em detrimento do cristianismo. Em segundo lugar, Nietzsche teria de mostrar novamente qual a verdadeira característica da vida, ou seja, teria de rachar a dura camada da “moralina” ao meio, para que enfim renascesse o “sol do meio dia”. Esse foi, diga-se de passagem, o movimento que libertou a vontade de poder.

Nietzsche libertou o espírito para sua renovação na vontade de poder, no super-homem. O detalhe, contudo, é que essa moral do homem-forte, a nova moral que Nietzsche teria de criar após a destruição da antiga, não é simples procedimento restritivo que propõe regras de conduta. Nietzsche não seria tão ingênuo a ponto de propor algo desse gênero e cair em contradição. A nova moral é a velha vontade de poder que fora encubada pelos moldes da *décadence* e que será novamente libertada. O espírito livre novamente respira. A vontade de poder está novamente propensa a diluir-se em si mesma e a se expandir na profusão do devir.

Sabemos que geralmente é atribuída à Heidegger uma leitura tendenciosa de Nietzsche. Inobstante, exceto o fato de lhe imputar um molde metafísico, sua análise é muito importante. A profundidade com que Heidegger adentra os conceitos nietzschianos não pode de modo algum ser ignorada ou

desmerecida. Após uma apropriação adequada de seu texto e da conferência de sua força e envergadura, a concepção metafísica que ele atribui a Nietzsche se torna secundária, mesmo que de modo algum possamos desconsiderá-la.

Como base conclusiva para nosso texto, gostaríamos de salientar o inevitável, a luta incansável de Nietzsche pelo exercício da vida juntamente a suas mais traiçoeiras contradições. Pois que, “como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!” (NIETZSCHE, 2003(a), p. 23). A vontade de poder é talvez a maior conotação de vida que poderíamos ter recebido filosoficamente e, diante disso, a metafísica torna-se apenas mais uma definição. Se o termo *physis* significa surgir para Heidegger, deveríamos mais acertadamente designá-lo vontade de poder. A florescência incondicional da vida é o que significa a vontade de poder. Não o seu entendimento, mas sim a sua vivência é o que faz Zaratustra dançar. Diante da vontade de poder, termo arrebatador e poderoso, o ser esmorece em sua esperança plácida.

O espírito irrequieto de um Dionísio nunca descansaria sob a vigência de algum ser. Seus pés são móveis e leves como os de Hermes. Seu espírito é guerreiro como o de Aquiles. Seu corpo exulta de alegria pela embriaguez dionisíaca sem perder a beleza áurea de Apolo. Nietzsche foi antípoda de si mesmo, foi Dionísio e o crucificado. Esse é nosso legado existencial, nossa sina – a vontade de poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto-Portugal: Rés-Editora, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- FOOT, Philippa. *Virtues and Vices*. New York: Oxford University, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006.
- _____. *Nietzsche (I)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Nietzsche (II)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Nietzsche (I)*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 2008.
- _____. *Nietzsche (II)*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 2008.
- _____. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- _____. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper & Row, Publishers, New York 1977.
- _____. *A Questão da Técnica*. Scientiæ studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- _____. *Beiträge zur Philosophie*. Vitorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main, 1989.
- _____. *Metafísica de Aristóteles 1-3*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. *O que é uma coisa?* Lisboa: Edições70, 1987.

_____. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: An introduction to the understanding of his philosophical activity*. Previously published: Lenham, MD: University Press of America, 1985.

LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. México: Fondo de cultura econômica, 2004.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MÜLLER LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003(a).

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005(a).

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005(b).

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005(c).

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003(b).

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce Homo*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen*. Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(a).

_____. *Menschliches, Allzumenschliches*. Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(b).

_____. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(c).

_____. *Also sprach Zarathustra*. Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(d).

_____. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral.* Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(e).

_____. *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner.* Verlag GmbH & Co. KG, München 1999(f).

_____. *Ecce Homo.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH&Co. KG, 2006.

_____. *A vontade de poder.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Der Wille zur Macht.* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1996.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger.* Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo".* Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche.* São Paulo: Martins Fontes, 2010.