

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO



INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NIETZSCHE E HEIDEGGER EM TORNO DO ABISMO

IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA

SEROPÉDICA

2025



NIETZSCHE E HEIDEGGER EM TORNO DO ABISMO

IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

SEROPÉDICA,

2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA.**

IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA

NIETZSCHE E HEIDEGGER EM TORNO DO ABISMO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Dissertação aprovada em 10 de junho de 2025.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO, ADMINISTRAÇÃO E
CONTRATOS**

FOLHA DE ASSINATURAS

ATA Nº 2356/2025 - PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 12/06/2025 14:24)

FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)
Matrícula: ###469#4

(Assinado digitalmente em 16/06/2025 08:47)

LEONARDO MEES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.779-##

(Assinado digitalmente em 12/06/2025 16:33)

WILLIAM MATTIOLI
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.316-##

(Assinado digitalmente em 17/06/2025 08:51)

IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA
DISCENTE
Matrícula: 2022#####0

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: 2356, ano: 2025, tipo: ATA, data de emissão: 12/06/2025 e o código de verificação: **bd03572301**

A quem quer que seja, tenha sido ou
venha a ser um companheiro de abismo.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586n Vieira Ribeiro da Silva, Iago, 1993-
 Nietzsche e Heidegger em torno do Abismo / Iago
Vieira Ribeiro da Silva. - Rio de Janeiro, 2025.
 107 f.

 Orientador: Francisco José Dias de Moraes.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em
Filosofia, 2025.

 1. Nietzsche. 2. Heidegger. 3. metafísica. 4.
Abismo. 5. Ser. I. José Dias de Moraes, Francisco,
1969-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós Graduação em Filosofia III.
Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a orientação do prof. Francisco José Dias de Moraes, que soube apontar rotas valiosas para o desenvolvimento deste trabalho cuja concepção, à revelia dos planos iniciais, foi se fazendo à medida mesmo em que a pesquisa se fazia.

Também à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde há alguns anos me graduei, e a todo o corpo docente – entre os quais, bons amigos – que se empenha na condução do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Aos meus companheiros de estudos e discussões dentro e fora da academia, que de alguma forma contribuíram na organização e desorganização dos pensamentos.

E à companhia inestimável de Laiane Flores.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior– Brasil– (CAPES) – Finance Code 001

*A veces me parece
que estamos en el centro de la fiesta.*

*Sin embargo
en el centro de la fiesta no hay nadie,
en el centro de la fiesta está el vacío.*

Pero en el centro del vacío hay otra fiesta.

(ROBERTO JUARROZ, POESÍA VERTICAL)

RESUMO

RIBEIRO, Iago. Nietzsche e Heidegger em torno do Abismo. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Investigamos a confrontação entre Heidegger e Nietzsche em torno da metafísica e da figura do Abismo, entendida como experiência-limite do pensamento. Heidegger inscreve Nietzsche como o último metafísico, reduzindo sua crítica a uma inversão interna à tradição. Contra essa leitura, o trabalho propõe que Nietzsche opera uma recusa mais radical, propondo um pensamento abissal, anárquico e afirmativo, que não busca novo solo, mas assume a ausência de fundamento como sua condição básica. Heidegger, ao contrário, mesmo propondo a superação da metafísica, reconduz o pensamento a uma nova escuta do Ser, ainda comprometida com certa orientação providencial. A dissertação mostra que a divergência entre ambos ultrapassa a definição de metafísica, constituindo uma disputa pela própria possibilidade do pensamento e do humano após a metafísica. Pensar o Abismo revela-se, assim, uma questão decisiva para o porvir.

Palavras-chave: Nietzsche, Heidegger, metafísica, Abismo, Ser, an-arquia.

ABSTRACT

RIBEIRO, Iago. Nietzsche and Heidegger regarding the Abyss. Dissertation (Master of Arts in Philosophy). Graduate Program in Philosophy, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

This dissertation investigates the confrontation between Heidegger and Nietzsche regarding metaphysics and the figure of the Abyss, understood as a limit-experience of thought. Heidegger positions Nietzsche as the last metaphysician, reducing his critique to an internal inversion of the tradition. Against this reading, the work argues that Nietzsche enacts a more radical refusal, proposing an abyssal, anarchic, and affirmative thought that does not seek new ground but embraces the absence of foundation as its basic condition. Heidegger, in contrast, even while proposing the overcoming of metaphysics, redirects thought toward a renewed listening to Being, still marked by a certain providential orientation. The dissertation shows that their divergence exceeds the definition of metaphysics, constituting a dispute over the very possibility of thought and of the human after metaphysics. Thinking the Abyss thus emerges as a decisive question for what is yet to come.

Keywords: Nietzsche, Heidegger, metaphysics, Abyss, Being, an-archy.

SUMÁRIO

1. CONFRONTAÇÃO: UMA INTRODUÇÃO

2. METAFÍSICA *VS.* METAFÍSICA

2.1. A METAFÍSICA SEGUNDO HEIDEGGER

2.1.1. CIÊNCIA DAQUILO-QUE-É

2.1.2. A CONFUSÃO DA METAFÍSICA

2.1.3. ONTO-TEO-LOGIA

2.1.4. A PAIXÃO PELO ENTE E O PRINCÍPIO DE RAZÃO

2.1.5. PENSAMENTO SECURITÁRIO

2.2. A METAFÍSICA SEGUNDO NIETZSCHE

2.2.1. POSTURAS

2.2.2. METAFÍSICA E SUPORTABILIDADE

2.2.3. INVERSÃO E ALÉM

2.2.4. DIZER-SIM

2.2.5. TERRENO COMUM

2.3. O ÚLTIMO METAFÍSICO?

3. EM TORNO DO ABISMO

3.1. SER, SER E ABISMO

3.1.1. DEPOIS DA METAFÍSICA

3.1.2. ALÉM DO PRINCÍPIO DE RAZÃO

3.1.3. AN-ARQUIA E DESORIENTAÇÃO

3.2. NIETZSCHE: “VER ABISMOS”

3.3. QUÃO FUNDO?

4. CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CONFRONTAÇÃO: UMA INTRODUÇÃO

Martin Heidegger dispensa maiores apresentações. Mantém-se como um dos pensadores mais importantes do século XX, pelo vigor do seu pensamento, pelo seu modo de colocar questões e pela controvérsia de sua figura. Os três aspectos persistem como fontes ricas para a reflexão, na medida em que expressam encaminhamentos e encruzilhadas do pensamento e da civilização ocidentais que se aprofundaram e ainda interessam hoje. Quanto a nós, aqui nos interessa sobretudo o Heidegger intérprete de Nietzsche. No entanto, como veremos em mais detalhe a seu tempo, essa interpretação, elaborada ao longo de décadas de atividade e produção intelectual, não é um apêndice particular que se poderia analisar isoladamente do restante do pensamento do autor. Nietzsche tem, para Heidegger, uma posição fundamental no seu próprio projeto de pensamento. Não é apenas mais um autor comentado, uma curiosidade abordada lateralmente ou um estudo de caso. Como pensar suas reflexões sobre a história do Ser (*Geschichte des Seins*), que dão a tônica de sua obra depois dos anos 1930, sem pensar Nietzsche? E, inversamente, como pensar adequadamente o Nietzsche de Heidegger sem pensar aquilo que ele (Heidegger) propõe como a história do Ser? Nisso, estamos de acordo com o próprio autor:

A crítica pode considerar incorretas e “violentas” muitas coisas em minhas interpretações: entretanto, enquanto não houver nenhuma confrontação (*Auseinandersetzung*) positiva e de princípios com meus escritos a respeito da determinação da metafísica, que é de onde parte minha exposição de Nietzsche, a crítica vai se movimentar em um plano insuficiente.¹

De fato, nos propomos aqui a uma *Auseinandersetzung* com o pensamento de Heidegger, tendo em vista a leitura que faz da obra nietzschiana. É verdade que causa estranheza ao jovem estudioso de Nietzsche descobrir este autor ali classificado por Heidegger como um metafísico. Não apenas isso, mas como ápice da metafísica, o ponto culminante de sua história. Ele se perguntará: *Mas como? O demolidor da tradição! O homem do martelo!* Disso pode se seguir mesmo a repulsa à leitura heideggeriana, a recusa ao enfrentamento dos textos e a resposta mais cômoda: é óbvio que Heidegger está errado, senão mal-intencionado. Afinal, o próprio Nietzsche afirma e se mostra como o maior algoz da metafísica ocidental, avançando contra

¹ Heidegger em carta a H. Wenzel, em 10 de julho de 1973, como comentário ao livro de Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009), publicado originalmente pela De Gruyter em 1971. A carta se encontra no arquivo da editora (*Briefe Urkunden Dokumente*. Berlim: Walter de Gruyter, 1980, pp. 101-102). Tradução de Oswaldo Giacoia Jr.

ela com ferocidade. Heidegger, por sua vez, mesmo quando fala numa *Destruktion* da tradição, mantém sempre uma postura complacente, para dizer o mínimo.

No entanto, uma postura como essa acarreta enormes perdas para o pensamento, mesmo que consideremos o interesse estrito de aprofundar o entendimento do pensamento de Nietzsche. Heidegger é largamente reconhecido como um dos primeiros grandes intérpretes da obra de Nietzsche no século XX, e é certamente um dos responsáveis pelo seu reconhecimento como um autor de estatura comparável ao dos grandes nomes da tradição já celebrados pelo cânone como pensadores fundamentais do Ocidente. Não uma curiosidade histórica, nem “mera literatura” e nem um ideólogo a serviço de determinado programa político, mas um pensador de penetração aguda e de consequência para o Ocidente e para a situação contemporânea de então (como também de agora). Isso por si só dá a ele uma importância ímpar na historiografia da recepção nietzschiana. Mas também é certo afirmar que nada disso diz necessariamente sobre a substancialidade ou adequação de seus escritos a respeito deste autor. Mantemos a questão.

É apenas no percorrer dos escritos de Heidegger em geral, e, é claro, daqueles momentos especificamente dedicados a Nietzsche, que podemos perceber como seu modo de reflexão contribui mesmo para um melhor e mais aprofundado entendimento da obra, ainda que de maneira indireta. Seja porque, se lá chegamos por via de uma simpatia prévia por Nietzsche, somos logo puxados para a postura de controvérsia, que pode ser um grande motor para o entendimento sobre a própria posição que visávamos a defender de antemão; seja porque temos contato com a seriedade e a agudeza com que Heidegger percorre os fragmentos e teses nietzschianas, extraindo dali uma doutrina articulada (mesmo se discordemos da feição com que essa doutrina é apresentada, ou mesmo de que haja uma “doutrina” nietzschiana, em sentido forte); ou seja porque — e essa é a hipótese que nos diz mais respeito — encontramos, na posição adotada pelo próprio Heidegger, dimensões já presentes no pensamento de Nietzsche, que o esclarecem em aspectos que não são óbvios, mas que, por motivos que caberá a esta investigação esclarecer (será o método? a postura? o projeto?), o intérprete não reconhece em seu objeto.

Nossa investigação parte de ressalvas e inquietações relativamente à leitura heideggeriana de Nietzsche, e por isso nos interessa participar nesta *confrontação*. O que se está tentando dizer até agora, em concordância com o trecho do próprio Heidegger reproduzido anteriormente, é que não há confrontação teórica consequente sem uma busca aberta pelo entendimento do pensamento do autor confrontado. Em primeiro lugar, o que é mais trivial, porque, para tornar clara a divergência e defender uma posição, é preciso compreender desde onde, afinal, é

possível afirmar que o pensamento de Nietzsche permanece funcionando segundo a forma teórica da metafísica. Em segundo lugar, e isso é um dado que pôde ser encontrado ao longo desta pesquisa, porque o pensamento de Heidegger explicita e dá tratamento propriamente conceitual, detida e insistentemente, a dimensões fundamentais e evidentes no pensamento nietzschiano, mas que Heidegger não entendeu como presentes no pensamento daquele autor. Assim, talvez à revelia do próprio Heidegger, ajuda explicitar o que lá já estava, mesmo ou sobretudo em momentos em que não trata diretamente de Nietzsche — ou até naqueles em que está falando expressamente sobre aquilo que *não* estaria presente como um algo pensado, ou mesmo pensável, por Nietzsche!

Claro deve estar que não interessa aqui nenhum esforço conciliatório. De modo nenhum queremos afirmar que Nietzsche e Heidegger disseram o mesmo por vias distintas, e que se trataria de um grande mal-entendido. Que os dois pensadores partilhem determinados interesses (a visada em perspectiva da história do Ocidente como um todo, p. ex.) e pretensões (a inauguração de uma nova forma de pensar voltada para um futuro do humano, indo para além da hegemonia do pensamento de tipo metafísico, p. ex.) é sabido e reconhecido. Os sentidos que cada um dá a esses interesses e pretensões, e os lugares aos quais julgamos possível chegar a partir de cada um deles, no entanto, se mostram radicalmente diversos. De modo que, mesmo quando Heidegger toca em dimensões fundamentais a princípio compartilhadas com Nietzsche, ele as mobiliza, muito frequentemente, de maneira radicalmente oposta, em obediência a um projeto discordante.

Assim, Heidegger desempenhará, para nós, uma função dupla e, por isso mesmo, tanto mais profícua. Por um lado, um pensador que reflete a fundo sobre dimensões comuns àquele ao lado do qual nos posicionamos, esclarecendo seu alcance. Por outro, como nos esforçaremos por deixar claro, um adversário capaz de se mostrar ainda mais extremo e desafiador do que aqueles que Nietzsche pôde eleger em vida. Motivo ao qual atribuímos grande parte das dificuldades e irresoluções encontradas nas leituras cruzadas e polêmicas entre os dois autores.

Em suma, apostamos em que, para uma veraz confrontação, é preciso levar Heidegger a sério. Levá-lo a sério aqui significa que não é suficiente, para esta confrontação, que se reafirme uma posição nietzschiana “puro-sangue”, entrincheirando-se numa pretensa ortodoxia que, sem se mover, teria de antemão assegurada sua prevalência sobre a leitura heideggeriana. Isto seria “se movimentar em um plano insuficiente”, como diz Heidegger na carta citada. O desafio posto por ele é grave. É preciso, num primeiro momento, saber ler Nietzsche a partir de

Heidegger, para, num segundo momento, ter condições de rearticular uma posição. Não se trata de um Nietzsche pós-heideggeriano, no sentido de uma aquiescência às teses de Heidegger a seu respeito e uma sua continuação; mas um Nietzsche *para além* de Heidegger, no seguinte sentido: como podemos pensar Nietzsche depois do advento do pensamento heideggeriano, a partir do que este revela e lhe põe como questão? O que o estudo de Nietzsche pode *ganhar* com Heidegger mesmo quando se trata de *pensar contra* Heidegger? Atravessar Heidegger, levando-o a sério, mas a partir do vigor do pensamento de Nietzsche ele próprio, e entendendo que este tem condições de dobrar a aposta da sua radicalidade e se reposicionar, a partir dos seus próprios termos e elementos de pensamento, num horizonte mais amplo do que o de seu adversário póstumo. De modo que, para além de um “Nietzsche de Heidegger”, sejamos capazes até mesmo de pensar um “Heidegger de Nietzsche”. Isto é, inverter a relação intérprete-autor tal como historicamente se deu, reconsiderar Heidegger desde uma perspectiva nietzschiana expandida. Pode-se acusar essa sugestão de anacrônica (ou será *extemporânea*?), mas preferimos vê-la como um exercício frutífero de pensamento muito próprio ao campo de investigação no qual nos situamos. Um exercício que é tanto desafiador quanto capaz de oferecer subsídios para repensar a relação entre os dois autores de forma mais aberta, e de um modo que melhor explicita suas divergências.

“Metafísica” é o termo-chave em torno do qual costuma orbitar a disputa Nietzsche-Heidegger. Nietzsche dedica sua obra a um ataque veemente à metafísica e seus efeitos duradouros na configuração do homem ocidental, propondo um novo modo de pensar. Heidegger, por sua vez, considera que o pensar nietzschiano cumpre ainda todos os requisitos do procedimento metafísico. Este parece, a princípio, o fulcro da contenda. Uma saída fácil seria tomar o caminho a seguir: *Ora, em Nietzsche e em Heidegger, o significante “metafísica” adquire sentidos muito distintos. Nietzschianos, portanto, o entendem de uma maneira, enquanto heideggerianos o entendem de outra bem diversa. Os sentidos são incomensuráveis porque pertencem a projetos filosóficos e —, por conseguinte, — a campos semântico-conceituais bastante distintos. Cada grupo, a partir da posição adotada e do sentido respectivo que o termo adquire a partir dessas posições, pode ficar tranquilo: para uns, Nietzsche superou a metafísica, embora Heidegger não tenha entendido isso; para outros, Nietzsche é um metafísico, embora os nietzschianos resistam em reconhecer o fato. Ponto final.*

A posição nietzschiana fictícia acima tem para nós uma função heurística. Serve para exemplificar como não levar a sério o questionamento heideggeriano, e, conseqüentemente, a perda da oportunidade de um entendimento mais agudo da força do pensamento de Nietzsche. O problema não está no reconhecimento da polissemia de “metafísica”, quando consideramos os dois autores. Ela é um fato. Suas perspectivas teóricas comportam determinadas semelhanças, mas também contrariedades quando se trata de entender o que seja o pensar metafísico — os pressupostos e a visada mais ampla de cada um são diversos; os critérios não são os mesmos em cada caso, tampouco o horizonte. O que consideramos muito pouco proveitoso, e que redundaria na simples fixação em posição prévia, é tomar isso como ponto final, esquivando-se à confrontação e as possibilidades que são abertas nela e por ela. Entendemos, em via contrária, que é possível um terreno comum de diálogo e polêmica que supera a incomensurabilidade semântico-filosófica.

A criação desse espaço de diálogo depende, é claro, da explicitação prévia das diferenças. Caso contrário, cairíamos numa mera e má mistura de horizontes de sentido, mais aumentando a confusão do que chegando a um melhor entendimento. Porém, tampouco se trata de operar segundo a ideia de uma *fusão de horizontes*². Certamente haverá momentos que se aproximarão disso, na medida em que explicitamos pressupostos e tomadas prévias de posição em cada um dos autores. O caso do sentido de “metafísica” pode servir de exemplo. Porém, isso é apenas um primeiro momento. A questão sobre ser ou não ser metafísico, como entendemos, está longe de ser o cerne da disputa Nietzsche-Heidegger, como costuma parecer (muito porque, para uma posição nietzschiana, isso se torna uma espécie de “questão de honra”, posto que “metafísico” quase equivaleria a um insulto). Buscaremos mostrar que essa é uma questão derivada, e que se esclarece à medida em que adentramos o nível de divergências teóricas anteriores. Nossas investigações nos conduzirão a outras regiões do pensamento, as quais se mostram impensáveis caso não nos interroguemos a respeito do Abismo, essa figura-limite do pensamento ou, antes, essa experiência-limite que determina toda possibilidade de pensamento, e que se mostra fundamental tanto em Nietzsche quanto em Heidegger. Mas o Abismo não aparece da mesma forma para os nossos dois contendores. Nisso, nos parece, mostra-se a disputa de última instância: é uma *confrontação sobre o Abismo* — na dupla significação do sintagma: confrontação acerca dessa questão e experiência; confrontação que tem o Abismo (*Abgrund*) como fundo ou fundamento (*Grund*). Mais do que uma fusão, portanto, se trataria de empurrar

² GADAMER, H.-G. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

os horizontes aos seus respectivos limites, *pô-los em abismo*. Aquele ponto radical do pensamento onde o que está em jogo é, precisamente, a possibilidade de configurar-se ou não algum horizonte de sentido, e como. Sobre essa questão, aliás, não se trata tanto de saber quem está mais correto (no sentido de correspondência de um dito a uma coisa), mas *quem vai mais fundo*.

Cabe ainda dizer que esta pesquisa não é mero exercício de curiosidade histórica, que diria respeito somente aos interesses de filósofos e estudiosos da filosofia. É, sim, uma pesquisa que poderíamos situar no campo da história da filosofia, mas ela tem um interesse de base. Referimo-nos ao entendimento de que os autores aqui abordados têm algo a dizer sobre nossa situação contemporânea, suas questões e desafios. Tanto Nietzsche quanto Heidegger elaboraram pensamentos fortemente carregados de uma sensibilidade para os grandes movimentos da história. Também ambos diagnosticaram — um no trecho final do século XIX; outro, percorrendo boa parte do século XX — que algo acontecia no Ocidente e se encaminhava para uma reviravolta de grande escala e de alcance massivo — a “morte de Deus”, o “fim da metafísica”. O pensamento, a civilização, a situação do humano, os valores, mesmo os mais elevados — tudo isso, tal como se entendera até aquele momento, se aproximava de um momento de periclitância. Abria-se uma situação tão sem precedentes que a própria atividade de pensamento deveria passar por uma mutação radical não apenas em seus conteúdos, mas na própria concepção do que significa “pensar” — a “filosofia do futuro” de Nietzsche, o “outro início” de Heidegger.

Sentimos hoje na pele, qualquer pessoa comum, a desorientação quanto aos rumos da existência humana no planeta, arrastados por processos sobre os quais ninguém parece ter qualquer agência ou poder decisório. A onda chamada “pós-moderna” em filosofia — sobretudo certos autores franceses da segunda metade do século XX, fortemente influenciados tanto por Nietzsche quanto por Heidegger, embora somente até certo ponto³ — soube muito bem diagnosticar o declínio das antigas referências existenciais e civilizatórias do Ocidente⁴, isto é, o legado de sua tradição, mas falhou em oferecer alguma alternativa no sentido construtivo e organizador, alguma referência civilizatória aproveitável no sentido do futuro. Foram teóricos

³ Mencionamos Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, para ficarmos apenas em alguns.

⁴ Nietzsche e Heidegger pensaram explicitamente como europeus e com relação aos destinos da Europa — e, mais especificamente ainda, da Europa ocidental. Embora não europeus, nem exatamente ocidentais, nós brasileiros temos certamente parte nisso. Somos também, em parte considerável, efeitos da história do Ocidente. Mas mais importante ainda é o que dessa confrontação se possa tomar como orientação de futuro, para além do que o Ocidente foi até agora.

dos escombros, o que dizemos aqui sem nenhum demérito — é preciso saber reconhecer as próprias ruínas... No entanto, depois disso, permanecemos à deriva sobre o abismo da ausência de referências estáveis, sobretudo quando consideramos aquela estabilidade almejada pelos grandes sistemas metafísicos de outrora. Nietzsche, e depois Heidegger, cada qual a seu modo, souberam apontar para essa deriva abissal, mas não se limitaram a isso. Tentaram entender e avançar ao passo seguinte, elaborando posturas de pensamento que se propunham condizentes com a produção de algum novo momento da existência de nossa espécie, alguma possível nova formatação para o humano.

É também interesse de nossa investigação justamente compreender as propostas nietzschiana e heideggeriana de futuro. Como visada prévia, Nietzsche e Heidegger, a despeito de certas percepções comuns, desembocam em posições muito distintas quanto aos destinos do humano. Suas posturas ressoam posições ainda possíveis e presentes no momento atual, de modo que esclarecer seus pressupostos e potencialidades é um modo de esclarecer, simultaneamente, questões que perpassam a nossa própria encruzilhada histórica no século XXI. Como navegar na desorientação? O que a experiência pregressa tem para nos oferecer? Os dois souberam e desejaram essa projeção futura de suas reflexões. O “louco” do §125 de *A gaia ciência*, que anuncia a morte de Deus, constata: “‘Eu venho cedo demais (...) não é ainda meu tempo’” (GC, §125). E o subtítulo de *Além do bem e do mal* — “Prelúdio a uma filosofia do futuro” — não disfarça suas pretensões de alcance. Já para Heidegger, “a confrontação com [a filosofia nietzschiana], isto é, com toda a filosofia ocidental” seria “uma coisa do século XX e do XXI”⁵.

É evidente que tudo isso tem a ver com a história da metafísica no Ocidente, e já diz muito o fato de que nossos contendores possuem noções bastante distintas do que seja essa história. Estabelecidas essas premissas, podemos agora investigar como cada pensador compreende a própria metafísica.

⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 237.

2. METAFÍSICA VS. METAFÍSICA

A metafísica é a modalidade fundamental de pensamento que caracterizou a tradição do Ocidente desde os gregos. O pensador paradigmático dessa forma de reflexão é Platão, que seguirá servindo de raiz de toda elaboração metafísica posterior até a modernidade. Essas afirmações encontrariam facilmente concordância nos dois pensadores aos quais ora nos dedicamos. Se avançamos em questioná-los um pouco mais a fundo, no entanto, as dissonâncias começam a aparecer. Por exemplo, com quais pensadores a metafísica se inicia? Heidegger situa sua fundação em Platão e Aristóteles. Nietzsche enfoca a figura de Sócrates. Ambos destacam Parmênides e Heráclito nos momentos prístinos dessa fundação, mas de maneiras muito distintas e até conflitantes — pensadores complementares, para Heidegger; opostos, para Nietzsche. Para este, já estaria estabelecido em Parmênides o movimento básico que caracteriza a metafísica. Para aquele, Parmênides seria expoente de um pensamento originário ainda não caracterizável como metafísica. De qualquer maneira, uma coleção de autores fundamentais para aquilo que — esse é o solo comum — se decidiu *entre os gregos*.

Outra questão: quando e como se dá seu término? Aqui se apresenta o problema maior. Ambos reivindicam a posição de primeiro pensador a situar-se para além de um pensar metafísico. É evidente que, cada um entendendo de maneira distinta em que consiste esse pensar, o posicionar-se para além dele significa algo distinto em cada caso. O que há de comum aqui é que os dois pensadores notam um esgotamento da tradição e, portanto, do Ocidente, e buscam uma posição avançada para pensar o que vem em seguida. Nisso, eles disputam no mesmo plano: cada um ao seu modo reivindica uma posição de vanguarda naquilo que se abre ao pensamento após o fim da hegemonia metafísica.

Começaremos pela metafísica, mas não podemos tratá-la de saída em univocidade. Temos à frente duas concepções rivais que não se misturam simplesmente. Para estabelecer algum tipo de conversa entre elas, entender que tipo de relações elas entretêm e até o que têm em comum, precisamos antes percorrê-las, uma de cada vez. Entendê-las em seus próprios termos, a começar por Heidegger.

2.1. A metafísica segundo Heidegger

2.1.1. Ciência daquilo-que-é

Buscamos, primeiramente, penetrar o pensamento de Heidegger, entender o que o filósofo chamou de “metafísica” e que função esse termo tem em seu pensamento. Assim poderemos começar a entender em que sentido Nietzsche operaria, segundo o autor, ainda a partir das mesmas determinações legadas pela tradição ocidental desde os gregos. Cabe ressaltar que o Heidegger que teremos como referência *princeps* é aquele da maturidade, que por vezes se convencionou chamar de “segundo Heidegger” (do interior do qual, por vezes, se extrai ainda um “terceiro”). Suspendendo o caráter de evidência desse tipo de periodização, entendemos a chamada *Kehre* — a viravolta ou revirada do seu pensamento de 1930 em diante —, sim, como marco importante de afastamento em relação à perspectiva aberta primeiramente em seu pensamento, mormente em *Ser e Tempo*. Por outro lado, esse afastamento, que é de ordem metodológica e de ponto de partida (isto é, o afastamento de uma fenomenologia hermenêutica e transcendental esteada na experiência do *Dasein* como ente privilegiado em meio aos entes), pode ser vista, ao mesmo tempo, como um aprofundamento na questão-guia de Heidegger: a questão do Ser. Ela própria, a questão, teria imposto um outro modo de situar-se ao transbordar o repertório conceitual de *Ser e Tempo*. Heidegger nota a insuficiência de sua abordagem primeira e dos seus recursos iniciais para avançar na busca da questão que o provoca desde o começo.

Desse modo, não se trata aqui de escolher entre um “primeiro” ou um “segundo” Heidegger, e sim de tomar o percurso de sua obra como um de maturação. A obra tardia mostrará estágios mais perscrutados do mesmíssimo questionamento inicial; simultaneamente, os momentos iniciais, retomados retroativamente, seguirão tendo algo a dizer sobre o caminho percorrido. Assim é que, buscando um esclarecimento sobre o sentido da metafísica segundo Heidegger, e apesar dos textos heideggerianos fundamentais para nós serem outros (apresentados no momento adequado), poderemos recorrer oportunamente, sem perder de vista o fio da investigação heideggeriana e o da nossa, a aspectos expostos primeiramente no período de *Ser e Tempo* (nos anos finais da década de 1920).

Numa primeira aproximação, podemos afirmar que metafísica é uma determinada *modalidade de pensamento*. Buscaremos extrair as determinações fundamentais dessa modalidade de pensamento, a sua dimensão *formal*, digamos. Ao longo mesmo dessa tentativa, deverá ficar explícito que a lógica interna de articulação que caracteriza a metafísica é inseparável de sua

dimensão *histórica*, isto é, o modo como ele se situa do ponto de vista da *Geschichte*⁶. Veremos que o modo de pensamento que caracteriza a metafísica é descritível em seus protocolos básicos, mas não é, para Heidegger, simplesmente um dentre outros vários modos em um leque de opções sempre disponíveis ao gosto do usuário, um modo que poderia ser facilmente selecionado ou descartado de maneira voluntária. Tampouco seria um modo de pensamento elaborado ao acaso, de maneira aleatória ou arbitrária. Haveria para esse modo de pensar, segundo o filósofo, algo de incontornável e de necessário, algo mesmo da ordem de um *destino* a ser percorrido.

Por ora, comecemos tomando “metafísica” em um sentido mais genérico, a partir da definição tradicional, enquanto *ciência do Ser*. Uma investigação em torno do que significaria “Ser” em seu sentido mais próprio, isto é, o “Ser enquanto Ser”, e não uma pesquisa de alguma região específica entre as coisas que são, o que seria campo das ciências e disciplinas particulares. Nessa acepção, “metafísica” guardaria sinonímia para com “ontologia” enquanto ciência daquilo-que-é — τὸ ὄν. Será essa sinonímia assim tão evidente? Isso faz questão para Heidegger. De qualquer modo, assim tomada, pode ser entendida como uma das disciplinas da investigação filosófica entre outras, como a ética, a epistemologia, a estética etc. Porém, a mais elevada ou a mais basal entre elas, aquela que lhes dá esteio e garante seu sentido. Afinal, como segue o raciocínio, tudo aquilo-que-é de um modo determinado estaria remetido a um sentido mais fundamental de “Ser” que restaria ao filósofo — metafísico, ontólogo — descobrir, formular, sistematizar. Todo enunciado de conhecimento, que afirma que um fenômeno *é* desta ou daquela maneira (ou, inversamente, que *não é* de tal e tal maneira) carregaria de maneira

⁶ É notória a distinção conceitual que Heidegger faz entre os dois vocábulos alemães traduzíveis para o português como “história: *Historie* e *Geschichte*. Embora passem por sinônimas no uso corrente na maior parte dos casos, possuem raízes etimológicas distintas que são aproveitadas conceitualmente por Heidegger. A primeira é de base grega, do verbo ἵστωρ, “investigar”, enquanto a segunda é de base germânica, do verbo *geschehen*, “acontecer”. Assim, com *Historie*, Heidegger se refere à história enquanto disciplina, enquanto registro e estudo dos eventos passados. Com *Geschichte*, Heidegger visa aos acontecimentos eles próprios enquanto algo que advém e se experimenta. Os tradutores brasileiros costumam resolver esse problema recorrendo a “historiografia”, “ciência histórica”, “historiologia e variantes disso para designar *Historie*, reservando “história” para a *Geschichte*. A *Geschichte des Seins* ou *Seinsgeschichte*, ou “história do Ser”, é o âmbito em que se desenrola explicitamente a reflexão heideggeriana posterior a 1930. A princípio, é suficiente apontar que essa é a história, determinada pelo próprio Ser, por meio da qual a relação entre o homem e aquilo-que-é se transforma por meio de uma série de acontecimentos decisivos. Esta noção será introduzida paulatinamente ao longo do texto, e, de forma mais concentrada, no último capítulo. Para referência, checar os verbetes “história do ser”, “história e historicidade” e “historiografia” em INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (tradução de Luísa Buarque de Holanda e revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback); e o verbete “History (*Geschichte*)” em WRATHALL, Mark A. (ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2021.

implícita o sentido mais fundamental desse *é*. Trata-se de um dado característico do pensamento ocidental, em sua matriz grega, que o Ser apareça com essa primazia para a consideração da totalidade.

Segundo a concepção ora esboçada, pode-se dizer que todo nome fundamental da história da filosofia apresentou uma ontologia, um certo entendimento sobre o que significa mais propriamente “ser”. Cada concepção ofereceria um modo determinado de entender o que é “ser” e como aquilo-que-é *é*. Disso resulta o vasto repertório de ontologias que constitui o que podemos chamar de tradição metafísica.

Heidegger nos dirá que esse modo usual de tomar a metafísica/ontologia não pode ser desposado assim, sem mais. Haveria nisso certa ingenuidade e um mal-entendido fundamental. Uma investigação acerca do Ser, seus métodos e resultados, não são evidentes e sem pressupostos. A respeito da tradição metafísica, o filósofo dirá, que, apesar da variedade de concepções e das diversas transformações, polêmicas e supostas superações de pensador a pensador, haveria traços essenciais no pensar metafísico que se fariam presentes ao longo de toda a sua história. O seu traço fundamental, aquilo que definiria a essência da metafísica segundo Heidegger, diz respeito justamente a uma má compreensão a respeito do que significaria propriamente uma investigação sobre o Ser. Indo direto ao ponto, que buscaremos elaborar e esclarecer na sequência, *a metafísica não seria capaz de pensar de modo a colocar o Ser ele mesmo em questão*. Assim, a metafísica, enquanto ontologia, não seria, para Heidegger, a modalidade de pensamento que coloca a questão do Ser — ou, pelo menos, não a única modalidade de pensamento e, certamente, não a mais fiel ao seu propósito. O pensamento heideggeriano tem como característica crucial a reivindicação de colocar pela primeira vez, adequadamente, essa questão. E, ao colocá-la, estaria iniciando um tipo não-metafísico de pensamento do Ser. Em momento oportuno, examinaremos detidamente em que consiste a dimensão em que Heidegger situa aquilo de que se trata propriamente quando se fala no Ser. Por ora, nos limitaremos a tratá-la pela via daquilo que ela *não é*.

2.1.2. A confusão da metafísica

A má compreensão da metafísica em relação ao Ser, apontada por Heidegger, estaria radicada na própria linguagem. Linguagem que não é, para Heidegger, em seu sentido fundamental, um instrumento ou canal de comunicação, uma coleção de signos arbitrários utilizados para fazer

referência às coisas. Ela é algo de vivo e fundamental na relação entre homem e Ser. Isto fica claro quando Heidegger a caracteriza como configuradora, na medida em que “nos enraíza (...) e nos transpõe e articula com o nosso mundo”⁷. De maneira mais poética e mais radical, dirá ainda que a linguagem é a casa ou a morada do Ser⁸. Assim, na investigação sobre o Ser, a linguagem não é simplesmente meio para um relatório das investigações. A linguagem é onde a relação homem-Ser ganha possibilidade e manifestação.

Assim, dizer que a metafísica começa com os gregos é dizer que a metafísica, essa modalidade determinada de pensamento e de relação com o Ser, tem início na língua grega. O que Heidegger nos diz sobre essa língua é que possui um “espírito implicitamente metafísico-filosófico”⁹, o que a distinguiria de todas as demais línguas, junto ao sânscrito e à “língua alemã bem cultivada”. Em outros momentos, tenderá a ser mais generalista, como quando afirma que “[n]ossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico”¹⁰. A aparente discordância se esclarece quando lembramos que, para Heidegger, o vocabulário fundamental da metafísica é propriamente grego, de modo que todo pensar metafísico estaria profundamente vinculado às palavras gregas, mesmo em suas posteriores traduções, transposições e corruptelas. Daí seus frequentes apelos ao pensar “de maneira grega”, retornar ao sentido originário das suas palavras, se quisermos entender a história do pensamento ocidental desde o seu início. Acontece que nas palavras gregas, em sua emergência filosófica, haveria ainda alguma ambiguidade entre a tendência à metafísica (que se tornou progressivamente hegemônica) e uma proximidade essencial para com um outro tipo de relação com o Ser, a qual tanto se impõe como permanece impensada, mesmo pelos gregos. Ambiguidade que teria sido perdida à medida que os termos fundamentais da metafísica se estabeleceram conceitualmente, o que apenas teria se aprofundado na sequência, ao longo da história ocidental.

*A metafísica opera em meio a uma confusão entre o Ser e o ente*¹¹. Essa é uma tese heideggeriana fundamental que diz respeito à estrutura básica do pensamento ocidental desde os gregos e que, em grande medida, dá o tom fundamental desse projeto de pensamento. Essa confusão seria expressão direta daquela ambiguidade da língua¹², que expressa uma indecisão

⁷ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 112.

⁸ Idem. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 149.

⁹ Idem. *Nietzsche*, p. 510.

¹⁰ Idem. “Identidade e diferença”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 202.

¹¹ “Tomamos as duas coisas, a relação com o ente e a ligação ao ser, como sendo o ‘mesmo’; e isso até com um certo direito. Em uma tal equiparação manifesta-se o traço fundamental do pensamento metafísico.” HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 602.

¹² Idem. *Nietzsche*, p. 789.

sobre o que seria, afinal, uma ciência do Ser. Para clarificá-la, consideremos o caso paradigmático do *ōv*, que traduziremos como “aquilo-que-é”. O que afinal queremos dizer quando dizemos “aquilo-que-é”? Podemos querer dizer uma coisa em particular no mundo, um existente determinado, um *isto* ou um *aquilo-que-é*. Com o mesmo termo, podemos querer dizer o Ser, que não é um existente em particular, e sim algo da ordem do universal, que é, em algum sentido, transcendente relativamente àquilo que é de forma determinada. No primeiro caso, estamos falando do *ōv* “concebido nominalmente”, referimo-nos aos *tà ōvta* (“as coisas que são”) ou, mais simplesmente, aos entes. No segundo caso, estamos falando do *ōv* “concebido verbalmente”, mais próximo do sentido do verbo *εἶναι*, isto é, do Ser enquanto sentido fundamental do estar sendo. A experiência que é configurada e se configura no “*ōv*” está na base do modo como estas duas dimensões, a do Ser e a dos entes, permanecem em indecisão e ambiguidade no raio do pensamento metafísico.

No entanto, uma decisão sobrevém, que estabelece a metafísica propriamente dita. O ente ganha o primado e se torna referência normativa ao se pensar aquilo-que-é. Assim, aquilo-que-é — o *ōv* — é, antes de tudo, medido a partir do ente. O modo como esse primado se constitui pode ser explicitado através de outra palavra grega tratada por Heidegger. A *οὐσία*, pela via de sua tradução latina, foi fixada no vocabulário filosófico como “essência”. No entanto, a *οὐσία*, antes de sua mudança em “essência”, no sentido de traços fundamentais que definem um ente em sua consistência efetiva, seria experimentada, “de maneira grega”, como a presença e a constância, isto é, o perdurar¹³ daquilo-que-é. Ao situar-se o Ser a partir dessa simples presença é que se dá o passo fundamental em direção à metafísica. A presença, para eles, é, antes de tudo, o *εἶδος* enquanto “consistência essencial do apresentar do que se apresenta em geral”¹⁴, isto é, o “aspecto”¹⁵, a “aparência na qual se mostra o ente enquanto tal”¹⁶. Ou ainda, sua estrutura, seu perfil, sua fisionomia, seu aspecto. Isso significa que a metafísica, enquanto ontologia, está informada, antes de tudo, pela presença de algo que é, pelo modo como o ente perdura em seu aspecto enquanto um algo determinado assim e assim.

Heidegger argumenta que dois modos de compreender esta presença enquanto perdurar-no-aspecto dão base a toda a história da metafísica. Eles correspondem aos pensamentos

¹³ Heidegger trata de *das Jeweilige*, ou “aquilo que perdura (-*weiligen*) a cada vez (*Je-*)”, que Marco Antonio Casanova escolhe traduzir como “o respectivo”, no sentido de este algo singular dado aqui e agora. Cf. HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 750, nota 6.

¹⁴ Idem. *Nietzsche*, p. 753.

¹⁵ Idem. “Que é metafísica?” In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 43.

¹⁶ Idem. “O fim da filosofia a tarefa do pensamento”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 78.

fundacionais de Platão e Aristóteles. Para o primeiro, o εἶδος é situado na ἰδέα. Isto é, o ente dado aqui e agora aparece em Platão como μὴ ὄν (“não-ser”), como algo que não é propriamente por si mesmo, e que apenas ganha a consistência do seu modo de presença a partir de uma determinação genérica (κοινόν) que o transcende e que o faz pertencer a este ou àquele gênero ou espécie. Há uma instância que transcende aquilo que aparece aqui e agora na experiência, mas que é responsável por sustentar o seu aspecto enquanto algo determinado e presente (a relação entre a ἰδέα, enquanto forma, e sua instanciação). Já para o segundo, εἶδος se encaminha pela ἐνέργεια, isto é, pelo trazer à presença do ente enquanto ἔργον, enquanto repouso em seu aspecto de um algo acabado, na tradução heideggeriana. Acabamento esse que não se situa na generalidade da ἰδέα, mas na constância de um dado singular presente aqui e agora, o τόδε τι. Aquilo-que-é, portanto, é aquilo que vem à tona enquanto algo determinado e que resulta de alguma atividade, vigorando na presença de maneira estável. O elemento estruturante daquilo-que-é, que dá à sua fisionomia o caráter duradouro, reside na sua própria vigência particular. A despeito das variações e nuances, de um modo ou de outro de situar onde residiria o εἶδος, ele marca a inflexão que esteia a οὐσία no perdurar-no-aspecto do ente dado aqui e agora. É este perdurar, essa presença, que se tornará modelo para o sentido fundamental daquilo-que-é. Todo o desenrolar da tradição do pensamento metafísico levaria à frente este modo básico de pensar, seria determinado por ele. Este é o chamado *primado do ente*. O modo de apresentar-se dos τὰ ὄντα enquanto duram domina o sentido do ὄν. A questão filosófica “o que é o Ser?” se transmuta de maneira determinante, entre os gregos, na questão derivada: “o que é o ente?”

Mencionamos a confusão entre Ser e ente e o primado do ente. De fato, estão intimamente ligados, no que caracterizam o pensar metafísico. Poderíamos dizer que a primeira é resultado direto do segundo, como também, com razão, poderíamos dizer o contrário: que é aquela que determina este. Melhor seria falarmos numa determinação recíproca dos dois traços, a qual se radica na hegemonia da *presentidade constante* do ente determinado como compreensão — inadequada, imprópria — do Ser. Claro está que as elaborações de Heidegger expostas até aqui estão esteadas em uma visão que ganha valor quase axiomático em seu pensamento: *há diferença entre Ser e ente* — a qual aparece sob o título de *diferença ontológica*. Em que consiste e como se dá essa diferença? De onde vem a evidência que Heidegger lhe atribui?

De saída, como experiência básica, Heidegger parte de que toda a experiência do homem se esteia no fato de que ele está em ligação com o Ser e em meio aos entes. Daí que a primeira grande empreitada heideggeriana no sentido de buscar uma colocação adequada da questão do Ser, em *Ser e Tempo*, tenha tido a forma de uma analítica das “estruturas existenciais” do

homem enquanto *Dasein*, ser-aí, ente privilegiado pela compreensão prévia disto em que ele está sempre já lançado. Essa perspectiva é posteriormente abandonada, como já comentamos, devido às suas limitações metodológicas e em favor de uma meditação histórica a respeito do Ser em sua automanifestação¹⁷. O próprio Heidegger faz a visada retrospectiva e crítica, expondo a insuficiência daquela abordagem “hermenêutico-transcendental”¹⁸. Tratava-se da busca pelas condições primeiras de toda ontologia possível a partir do modo de ser daquele ente para o qual alguma compreensão do Ser se impõe necessariamente — isto é, uma “ontologia fundamental” como estrutura condicionante *a priori* derivada das determinações fenomenológicas da experiência do *Dasein*. Contabilizado o abandono desse projeto nos termos que foram originalmente anunciados, o que podemos dizer seguramente que permanece nas elaborações posteriores de Heidegger como determinante é justamente a evidência, dada de partida, da diferença entre Ser e entes.

Essa diferença seria determinante do homem e do pensamento, de modo que, mesmo em meio à confusão característica do pensar metafísico, ela não seria perdida de todo. Primado do ente não significa e nem poderia significar “pensar o ente sem pensar o Ser”. A separação do ente em relação ao Ser é impossível, posto que o homem jamais pode se ocupar com os entes sem ter em vista, simultaneamente, o Ser¹⁹. O caráter incontornável da diferença ontológica comparece ao longo de toda a obra de Heidegger. Em *Ser e Tempo*, afirma que “nós nos movemos sempre numa compreensão do ser”, ainda que “vaga e mediana”²⁰. Em outras partes, dirá que “nós nos encontramos por toda parte e constantemente nessa ligação [com o Ser], onde quer, e quando quer, que nos comportemos em relação ao ente”²¹ ou que há para o homem um “conhecimento imediato do ser”²². Por isso Heidegger não fala e nem poderia falar em uma

¹⁷ Em vez de estruturas condicionantes a serem descobertas, uma longa história que é tecida pela doação constante do Ser e suas sequenciais apropriações. Ernildo Stein distingue as duas abordagens como uma *microanálise* (período de *Ser e Tempo*) e uma *macroanálise* (período pós-*Kehre*), o que nos parece ter algum valor explicativo. Discordamos, no entanto, da posição sustentada por este autor de que é o primeiro período que explica o que ocorre na sequência. Pelo contrário, entendemos que, embora as prefigurações de temas em *Ser e Tempo* sejam esclarecedoras de determinados aspectos das meditações posteriores, são estas que, de retorno, dão sentido ao que ali se esboçou enquanto projeto inacabado. Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

¹⁸ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 757.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 147.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, §2.

²¹ Idem. *Nietzsche*, p. 604.

²² Idem. *Parmênides*, p. 213.

ignorância total da metafísica em relação ao Ser, mas de um *esquecimento* (*Vergessenheit*). O esquecido da metafísica é o Ser em sua diferença para com o modo de apresentação dos entes.

Esquecimento tal que o esquecido permanece insistindo em ser determinante, inelidível, mesmo quando não propriamente compreendido. Assim, de qualquer modo, o Ser se diz na metafísica — “[a] distinção entre ser e ente é visada como o fundamento da possibilidade da ontologia”²³. Mas como se diz? O que a diferença ontológica, mesmo que vagamente notada, evidencia na experiência é que o Ser não se esgota nos entes em sua presença e constância, que há algo que os precede e os transcende, e que os possibilita nesse perdurar. Ainda que reste esquecido o estatuto próprio dessa precedência e transcendência, que dizem respeito ao Ser, elas se fazem sentir. A metafísica busca dar uma resposta a essa insistência, à sua própria maneira. O que é o Ser, enquanto algo diferente dos entes singulares da experiência, para um pensamento marcado essencialmente pelo primado do ente, mas que sente que é determinado originariamente por algo que o transcende?

Vimos que o primado do ente é o mesmo que o primado de uma compreensão do Ser derivada da simples presentidade. Heidegger argumenta que os gregos tomaram a presença como autoevidente, não se questionando sobre o que a possibilita, em primeiro lugar (“não perguntam em que medida pode haver presença como tal”²⁴). Nesse sentido é que, “[o]s dois, o primado do ente e a autoevidência do ser, marcam distintivamente a metafísica”²⁵. A forma que toma o questionamento da diferença entre Ser e entes no seio da modalidade metafísica de pensamento pode ser dada nos seguintes termos: *qual o significado primordial de Ser, tal que distinto de qualquer ente singular presente?* E, no entanto, dado que a presença é tomada como autoevidente e se torna normativa para pensar tudo aquilo-que-é, a tentativa ontológica de pensar isso que é distinto e anterior ao ente singular é incapaz de ir além da própria presentidade enquanto norma. O que está antes e além de todo ente só pode aparecer na metafísica como algo também da ordem do entitativo, ainda que em posição ontologicamente anterior ou superior. Assim, a irreducibilidade do Ser ao ente, lida desde uma posição para a qual o perdurar da presença é a norma, resulta no entendimento do Ser enquanto Ser *do ente*, isto é, enquanto

²³ Idem. *Nietzsche*, p. 605.

²⁴ HEIDEGGER. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, p. 80.

²⁵ Idem. *Nietzsche*, p. 754, grifo no original.

determinação ontológica que faz com que (no sentido de princípio ou causa) o ente seja aquilo que ele é. Um outro nome para isso é *entidade*²⁶ — “a entidade do ente (a οὐσία do ὄν)”²⁷.

2.1.3. Onto-teo-logia

Essa concepção do Ser é o ponto culminante e fundamental do primado do ente na metafísica. Assim, de algo que transcende os entes dados, no sentido de uma irreducibilidade a qualquer positividade presente e/ou representável, isto é, irreducibilidade a todo caráter entitativo, o Ser é situado enquanto um *transcendente*, no sentido de uma positividade entitativa de ordem superior. Heidegger registra dois modos pelos quais a metafísica realiza essa concepção do Ser, os quais, juntos, expressariam o caráter *ontoteológico* daquela. Por um lado, a entidade do ente é tomada “no sentido dos traços mais gerais”; por outro, “no sentido do ente supremo e por isso divino”²⁸.

No primeiro caso, podemos falar em *ontologia* no sentido mais estrito: uma ciência do Ser investigado e dissecado em seu sentido mais genérico e abstrato. Nesse âmbito, ele aparece como o conceito mais vazio possível, o entitativo reduzido aos seus traços característicos mínimos, e por isso capaz de abarcar e determinar toda a variedade dos entes particulares à maneira do universal. Trata-se daquilo que haveria de mais *comum* (τὸ κοινότατον) a todo ente em seu perdurar, os requisitos mínimos para que algo seja representado enquanto sendo. O entitativo não é destituído de sua positividade, mas essa positividade é reduzida ao mínimo. Os caracteres ontológicos genéricos que resultam são abstraídos dos próprios entes, como já deve estar evidente após a exposição da tese do seu primado. No segundo caso, trata-se da metafísica enquanto *teologia*. Não no sentido cristão, tão corrente no Ocidente, e que perfaz séculos de elaborações metafísicas, como tampouco no sentido religioso usual — embora não seja de todo sem relação. O θεῖον da metafísica é o fundamento primeiro (ou último), aquele sobre o qual tudo aquilo-que-é se esteia e encontra a sua razão e unidade. A presença arcaica (no sentido da ἀρχή, se quisermos), constantemente e por si mesma presente, em relação à qual, somente, cada ente pode perdurar em sua presença particular.

Ontologia e teologia são as duas facetas da mesmíssima modalidade de pensamento que enquadra o Ser, aquilo que transcende, que precede a presença de cada ente, tendo o próprio

²⁶ Heidegger utilizará, no mesmo sentido, “o ente enquanto tal” ou “o ente na totalidade”.

²⁷ Idem. “Que é metafísica?”, p. 61

²⁸ Idem, *ibidem*.

ente enquanto medida. Segundo Heidegger, elas funcionam em unidade na metafísica, de modo que esta não poderia ser entendida a partir de nenhuma das duas isoladamente. Que a metafísica seja *onto-teo*-lógica faz parte de sua constituição íntima e é resultado direto do modo como entre os gregos se pôde elaborar — inadequadamente — a evidência da diferença ontológica. Apesar da modalidade de pensamento que é a metafísica partir da apreensão dos entes para, a partir daí, como que por extrapolação, pensar o Ser enquanto diferente de todo particular que se apresenta na experiência, é como se a metafísica operasse uma inversão desse movimento. Uma vez estabelecida, é como se, pelo contrário, o Ser do ente, ontoteologicamente considerado, precedesse os entes e os determinasse em sua entidade. O Ser é posto, desse modo, como um *a priori* dos entes.

Heidegger apontará esse movimento na própria composição do termo “metafísica”, considerando ainda a terminologia em jogo no momento da emergência platônico-aristotélica dessa modalidade de pensamento. Se a φυσικά é o saber acerca dos entes com cuja presença lidamos no mundo da experiência comum, o saber acerca disso que vige para além dos entes e os condiciona, quando considerado a partir dos próprios entes, é μετά τὰ φυσικά. O saber daquilo-que-é para além e por cima dos entes²⁹.

Temos, assim, um panorama do aspecto *formal* da metafísica enquanto modalidade de pensamento, e vimos como isso não é pensável sem *história*. Segundo Heidegger, determinou-se desde os gregos um determinado modo de abordagem da questão do Ser. Determinação que passa e se encarna na língua grega que, por isso, permaneceria como via para a investigação acerca da origem da metafísica enquanto momento de uma história da manifestação do Ser para o homem. A metafísica pensa o Ser a partir do primado do ente e, por isso, não o pensa de maneira adequada. Uma confusão reside no núcleo de toda ontologia tradicional. A ontologia não é a ciência do Ser enquanto Ser, mas um modo historicamente localizado e incapaz de tocar diretamente a questão do Ser.

Já havíamos chamado atenção para como a crítica à confusão ontológica entre Ser e ente é a tônica do pensamento heideggeriano ao longo de décadas de produção intelectual. A descrição que o filósofo oferece não é simplesmente um relatório historiográfico sobre o modo de operação do pensamento dominante no Ocidente até a modernidade. Inclui uma tomada de posição.

²⁹ HEIDEGGER. *Nietzsche*, pp. 613-614.

Uma posição não apenas em sentido teórico — pois trata-se, em Heidegger, de abrir caminho para uma outra forma de relação com o Ser —, mas uma tomada de posição *histórica*, no sentido da *Geschichte*. Isto é, o pensamento heideggeriano reivindica uma posição determinada na temporalidade do Ser em sua manifestação ao homem que, a cada vez, o acolhe de uma maneira determinada. No fundo, trata-se, aliás, do mesmo quando falamos de um aspecto formal e um aspecto histórico dessa modalidade de pensamento: um traço fundamental da sua reflexão é justamente que não há posição teórica — posição desde onde se possa elaborar algo a respeito daquilo-que-é — que não seja, ao mesmo tempo, uma posição na história do Ser. Nisso, para Heidegger, não há contingência ou arbitrariedade. Certas possibilidades de relação com o Ser, segundo o filósofo, são pensáveis ou impensáveis a depender do momento dessa história em que se está situado. Nos aprofundaremos nisso mais à frente.

Por ora, ressaltamos que, para Heidegger, a história do pensamento sobre o Ser não é a história isolada de uma disciplina em seus desenvolvimentos particulares, de interesse apenas de uma minoria de iniciados. Decerto que poucos se dedicam à atividade filosófica, mas a história do Ser é entendida como uma sequência de acontecimentos fundamentais que determinam o modo de relação com o Ser de toda uma humanidade. A cada configuração dessa história corresponderia uma “outra humanidade”³⁰. Os pensadores essenciais dessa história seriam aqueles capazes de corresponder às manifestações do Ser e trazê-las à linguagem. Assim, a configuração de toda uma forma de ser do homem ganha explicitação na filosofia. Mas não no sentido de que o filósofo, como uma espécie de antropólogo, seria um intérprete dos costumes do tempo presente, tampouco no sentido de que o filósofo, como ideólogo, seria aquele capaz de disseminar sua filosofia como visão de mundo hegemônica. Segundo o autor, aquilo que vem à tona enquanto filosofia é algo que carrega uma *verdade* sobre o modo de ser do homem em suas mutações porque ambos dizem respeito e correspondem ao modo como o Ser fala, a cada vez, ao homem. Toda elaboração a respeito daquilo-que-é é, ao mesmo tempo, uma tomada de posição do homem em relação à totalidade dos entes e em relação a si próprio.

Acontece que a história do Ser, desde o seu início entre os gregos, teria sido a história da metafísica. Vimos o modo como a metafísica enquadra a questão daquilo-que-é em meio a um esquecimento do Ser³¹. Cabe agora dar um outro passo e pensar essa modalidade de

³⁰ Cf., por exemplo, HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 754, onde o autor se refere ao caso da passagem da filosofia e do vocabulário gregos aos latinos.

³¹ Não adentramos ainda no modo como se elabora em Heidegger uma consideração que se supõe adequada à abordagem da questão do Ser para além da modalidade metafísica. Chegaremos a isso no tempo certo dessa

pensamento — a metafísica —, para além de uma abordagem metateórica. Quais as ressonâncias dessa modalidade de pensamento como modo de existência? O que é a humanidade da metafísica, do esquecimento do Ser? O que a anima?

Falamos agora de uma humanidade da metafísica. Por um lado, é preciso enfatizar que a história da metafísica não é monolítica. Se o esquecimento do Ser está dado desde a fundação do pensamento ocidental entre os gregos, a princípio isso se dá de maneira ambígua — o Ser em sua doação como que ressoa ainda de fundo na língua inicial da metafísica, ainda que, como vimos, essa mesma língua tenha pavimentado o caminho para a hegemonia do ente. O caminho que essa história perfaz desde então seria um caminho pelo qual esse esquecimento se afasta cada vez mais da sua fonte originária, culminando na metafísica da modernidade. Assim, é possível pensar a história da metafísica do ponto de vista das mutações da humanidade internas a ela, mas também é possível entendê-la como história por meio da qual os contornos do que significa uma humanidade caracterizada pelo esquecimento do Ser em favor do ente vão ficando paulatinamente mais claros. Como se as elaborações aparecidas em momentos mais tardios dessa história — como a centralidade das noções de sujeito, de vontade, de objetividade etc. — revelassem, em retroação, características já lançadas em germen desde os primórdios gregos. Como se toda a metafísica fosse apenas o desdobramento e o aprofundamento de uma mesma postura em relação àquilo-que-é.

A postura característica da humanidade da metafísica, poderemos denominá-la de uma *paixão pelo ente*³². A configuração teórica desta paixão nós já vimos: o Ser é tomado segundo a medida normativa do ente. Mas não seria suficiente falar do seu “primado”? O que a “paixão” nos diz de específico é que não se trata de simples opção metodológica, mas que a hegemonia do ente se constitui como uma espécie de ânsia ou vontade que anima de forma quase subterrânea a humanidade da metafísica, moldando seu curso. Adiantando alguns passos a serem percorridos adiante, diremos que essa paixão característica da humanidade da metafísica diz respeito a uma *vontade de autoasseguramento por meio do ente*.

2.1.4. A paixão pelo ente e o princípio de razão

investigação. Sigamos apofaticamente por ora, considerando essa questão por meio daquilo que *não é*, segundo Heidegger, o modo adequado para uma lida com o Ser. Isto é, o modo metafísico.

³² HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 638

Heidegger destaca uma série de pensadores essenciais e de termos teóricos que seriam chaves no desdobramento da essência da metafísica até o seu fim, situado no pensamento de Nietzsche. Foge ao escopo desta investigação o aprofundamento em detalhe nas leituras que o filósofo pôde fazer, em diversas obras, sobre qualquer um desses autores. À maneira como anteriormente passamos por lances de Platão e Aristóteles como caracterizantes da primeira fundação do pensamento metafísico, tomaremos aspectos de pensadores metafísicos posteriores para extrair o sentido que Heidegger atribui à paixão pelo ente e suas consequências para o modo de ser que atinge sua culminância na humanidade moderna. Buscamos os contornos dessa vontade de autoasseguramento, a tônica dominante da modalidade metafísica.

Segundo Heidegger, “sondar e fundar (*Ergründen und Begründen*)³³ caracterizam todos os nossos procedimentos”³⁴. Isso quer dizer, segundo uma tradução do próprio autor, que seria próprio do homem operar conforme o *princípio de razão* (alternativamente, princípio de razão suficiente). Bem ao modo da concepção heideggeriana da *Geschichte*, seu modo de ler o lugar desde princípio na história do pensamento não é como uma formulação casual, como que fortuitamente ocorrendo na mente daquele lhe deu formulação explícita no século XVII — isto é, Leibniz. Haveria uma destinação histórica expressa em sua formulação que, apesar de tardia, explicitaria, com seu efeito retroativo, a vigência encoberta deste princípio desde o início da filosofia. O que essa afirmação quer dizer é que o homem, no seu trato com aquilo-que-é, age tendo em vista o seu *Grund*. Em alemão, *Grund* tem um sentido literal de *solo* ou *fundo*, que analogicamente vem também a significar “fundamento, razão, motivo, causa”³⁵. *Grund* traduz também a *ratio* latina, da qual deriva a nossa “razão”³⁶. Esse sentido se mostra com clareza, por exemplo, quando perguntamos “por qual *razão* isto é assim?” — o que, aliás, pode ensejar uma ida até o *fundo* na busca de alcançar em que isto se baseia. Assim, o *principium rationis*, segundo o qual *omne ens habet rationem* (“tudo aquilo que é, tudo aquilo que de alguma maneira

³³ Além da tradução mais direta já apresentada, vale manter em consideração o que afirma Marco Antonio Casanova: “Heidegger tem um uso bastante peculiar dos prefixos *er-* e *be-* em alemão. Na verdade, ele utiliza muitas vezes esses prefixos, que são índices de intensificação do radical, para designar uma relação mais direta e originária com o ente”. HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p. 113, nota 16.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris: Éditions Gallimard, 1962, p. 58, tradução nossa.

³⁵ Como nos esclarece André Préau, tradutor do *Der Satz vom Grund* (“O Princípio de Razão”) de Heidegger para o francês, numa advertência que vale também para a língua portuguesa. HEIDEGGER. *Le principe de raison*, p. 35.

³⁶ Recorrendo novamente ao tradutor francês, destacamos que um segundo sentido de *ratio* — que nas línguas neolatinas é abarcado junto ao primeiro (aquele que corresponde ao *Grund* em alemão) em um único termo — pode ser traduzido para o alemão como *Vernunft*: “razão” no sentido de “entendimento” ou “intelecto”, enquanto faculdade.

merece o nome de ‘ente’, tem uma razão”³⁷), poderíamos traduzi-lo como o *princípio do fundo*, para o qual *tudo aquilo-que-é tem fundo ou fundamento*. O homem se caracterizaria como aquele que busca o fundo do que é³⁸.

Esse fundo seria a razão de ser daquilo-que-é. Recorremos novamente aos gregos para entender em que sentido esse modo de ação remontaria aos primórdios da metafísica. No grego antigo, ὑποκείμενον é literalmente o subjacente, o que está por debaixo, na base, e é dito πρώτη οὐσία — o que há de primeiro na presentidade do ente — no vocabulário aristotélico³⁹. Ora, vimos que na emergência da metafísica entre os gregos, a οὐσία foi pensada segundo o primado do ente, a partir do caráter duradouro da presença de um algo determinado aqui e agora. Aí se estearia a *entidade* do ente, tomada como o seu Ser, aquilo que o determina enquanto algo que é e, mais do que isso, como algo que é *isto* e não *aquilo*. Assim, ὑποκείμενον é o que primeiramente responde pela constância do ente enquanto algo determinado. É o fundo subjacente da sua presença⁴⁰. Ele é postulado em oposição àquilo que, juntamente à sua base constante, aparece de forma concomitante, sem que corresponda ao mais próprio da entidade do ente, isto é, os συμβεβηκότα. Estes foram os termos que a tradição metafísica, afastando-se das experiências originárias com o Ser que viriam marcadas na língua grega, traduziria, respectivamente, como a *substantia* e os *accidentia* — a substância da coisa e suas características acidentais. Uma alteração destas últimas, segundo a visada metafísica, não modificaria aquilo que o ente substancialmente é. Este seria, portanto, um aspecto da sua razão de ser, a qual pode satisfazer a exigência metafísica do princípio de razão.

A metafísica incluiria ainda um vetor que se desdobra simultaneamente a este, que é a transformação da compreensão do λόγος que acompanha o aprofundamento da paixão pelo ente e pela vontade de fundamentação. Vimos o papel capital que Heidegger atribui à linguagem, ao discurso, no trato do homem para com aquilo-que-é. Isso vai ao ponto de definir o homem como

³⁷ HEIDDEGER. *Le principe de raison*, p. 47, tradução nossa.

³⁸ Vale mencionar que a *Geschichte* heideggeriana, com suas implicações, dizem respeito ao Ocidente e ao homem ocidental, isto é, o legatário da tradição grega — “Em todas as suas formas e estágios históricos, a metafísica é uma fatalidade única mas talvez necessária ao Ocidente e o pressuposto de sua dominação planetária” (HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica” In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 67). É de se questionar — e tendemos à negativa — se as experiências de pensamento ligadas a outras tradições e que não desembocaram na metafísica, como é o caso do pensamento chinês antigo, referenciado ao *Dao*, seriam caracterizáveis da mesma forma. Mas isso foge ao nosso escopo presente.

³⁹ Lembramos que, ao articular com este conceito (assim como tantos outros já mencionados) Heidegger está tomando a posição de Aristóteles como *essencial* em termos de *Geschichte*. Isso significa que o conceito não se limita ao seu sentido restrito no interior do pensamento aristotélico, considerado de forma isolada, mas tem enfatizado o seu significado e seu valor mais amplos como expressão de uma característica essencial da história da metafísica e de seu modo de operar.

⁴⁰ Idem. *Nietzsche*, p. 798.

“aquele que diz” no sentido qualificado de “mostrar, fazer aparecer e ver”⁴¹. Assim, λόγος seria, a princípio, o “dizer [que] faz surgir o presente em sua presença”⁴², em sua οὐσία, ou seja, que permite que aquilo-que-é apareça enquanto algo que *é*. A inflexão que ocorre sobre o papel do discurso com o aprofundamento da metafísica enquanto modalidade dominante faz coincidirem estas duas caracterizações do homem: o ser que *diz* e o ser que *sonda e funda*. O discurso metafísico desdobrado na modernidade não apenas deixa aparecer, mas interpela o ente e o funda. O próprio λόγος adquire o caráter de fundante que “cunha a essência do subjacente”⁴³. Desse modo, ele é traduzido como *ratio* — esta que pode ser lida tanto quanto capacidade do homem enquanto “ente racional” quanto como algo que diz respeito à realidade efetiva de todo ente sobre o qual se possa dizer, com segurança, que *é*. A essência daquilo-que-é passa a ser imediatamente pensada como algo que se dá na medida em que se pode fixar *racionalmente* pelo homem. Portanto, não está em jogo o homem que se deixa atingir pelo vigor daquilo-que-é e que diz como forma de realçar e acolher sua presença — postura, como veremos, endossada por Heidegger para um pensamento pós-metafísico. O homem da metafísica moderna, isto é, aquele explicitado sobretudo a partir de Descartes, é o que busca assegurar racionalmente aquilo-que-é segundo uma positividade bem-fundada, a qual é como que determinada pelo próprio homem. Este é outro aspecto do princípio de razão em ação na metafísica⁴⁴. Como diz Heidegger, “uma designação para o comportamento humano [o discurso, a racionalidade] assume o papel da noção conceitual para aquilo que constitui um ente em seu ser verdadeiro”⁴⁵.

Nesse sentido é que, na história da metafísica, o antigo ὑποκείμενον, enquanto fundo subjacente daquilo-que-é, se transformará, antes de tudo, no homem, que é agora situado como o *subjectum*⁴⁶ por excelência. Entre os gregos aquilo-que-é foi pensado antes de tudo a partir do ente presente em sua positividade dada, e o ente presente, por sua vez, como fundado sobre aquilo que antes de tudo responde pela constância da sua presença (πρώτη οὐσία), isto é, o subjacente. Ou seja, para o pensamento grego, “[s]*ubjectum* são as estrelas e as plantas, um

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. “Hegel e os gregos” In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 213.

⁴² Idem, *ibidem*.

⁴³ Idem. *Nietzsche*, p. 768.

⁴⁴ Resta em suspenso, por ora, o que responde pelo *sondar e fundar* expresso no princípio de razão quando o que está em jogo não é o pensamento metafísico, mas uma forma de pensamento que vai para além dos limites deste. O caminho que leva até isso pode ser, por exemplo, a questão sobre o que constitui o fundo do princípio de razão, isto é: qual é a sua razão? Em que se fundamenta? Heidegger toma tal caminho em seu *Le principe de raison*, o que nos interessará mais adiante.

⁴⁵ Idem. *Nietzsche*, p. 768.

⁴⁶ Outra possível tradução latina para o ὑποκείμενον dos gregos: literalmente, o que jaz ou está posto por debaixo. De modo que, com a filosofia de Descartes, o homem assume para si o caráter de fundamento da presentidade dos entes em geral.

animal, os homens e os deuses”⁴⁷. O subjacente “não tem, primitivamente, nenhuma relação especial para com o homem, e muito menos para com o ‘eu’”⁴⁸. É essa a mudança metafísica decisiva na modernidade: a posição do homem enquanto aquele que sonda e funda, enquanto sede da *ratio*, passará a ser fundante de todo e qualquer ente. O *subjectum* de Descartes é um modo de situar o homem enquanto o *fundamentum absolutum inconcussum* capaz de garantir a posse da verdade sobre aquilo-que-é⁴⁹.

A partir disso, está dado o sentido fundamental da ideia de *representação* e de sua hegemonia na metafísica moderna. Representar é, “a partir de si, pôr algo diante de si e, assegurando-se, garantir [*sicherstellen*] o que foi assim enquadrado [*das Gestellte*]”⁵⁰. Ao representarmos uma coisa de maneira determinada, ademais, “nós a colocamos sobre um fundo”⁵¹. Logo, dizer que o homem é aquele que funda é o mesmo que dizer que o homem é aquele que representa. A representação torna-se a forma obrigatória da presença daquilo-que-é, uma vez que a *ratio* se torna a instância que determina a entidade do ente: “Só pode ser aceito como ente aquilo que foi levado a sustentar-se em uma e por uma representação fundada”⁵². “Aquilo-que-é” é o que pode ser representado por e para o homem. Na modernidade, *subjectum* significa, então, aquilo que é subjacente a toda e qualquer representação e, portanto, o que é primeiro, fundado e fundante. Segundo Descartes, este é o *eu* que representa. Quando o fato de que algo é depende de que este algo seja enquadrado (ou enquadrável) de maneira representativa, “[o] homem se torna centro de referência do ente enquanto tal”⁵³. O gesto metafísico que toma para o homem o caráter exclusivo de *subjectum* faz com que “a própria representação humana e o homem representador [sejam] mais constantes, mais efetivamente reais e mais essenciais do que todos os outros entes”⁵⁴.

Nesse sentido, com o *subjectum* ressituido modernamente como um eu que representa, em última instância, é o homem ele próprio que se põe enquanto fundamento do ente, enquanto garantidor da entidade do ente. Mas o sentido metafísico que Heidegger busca extrair disto não é tão simples quanto pensar que toda a realidade é um produto da subjetividade humana, como

⁴⁷ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 769.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. “L’époque des ‘conceptions du monde’”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Éditions Gallimard, 1962, p. 115, tradução nossa.

⁴⁹ Segundo Heidegger, esta busca se põe como exigência provinda “da emancipação pela qual o homem se libera da obrigação normativa da verdade cristã revelada e do dogma da Igreja, em vista de uma legislação que repousasse sobre ele mesmo e para ele mesmo.” (“L’époque des ‘conceptions du monde’”, p. 140, tradução nossa).

⁵⁰ Idem. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p. 140, tradução nossa.

⁵¹ Idem. *Le principe de raison*, p. 72, tradução nossa.

⁵² Idem, *ibidem*, pp. 88-89, tradução nossa.

⁵³ Idem. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p. 115, tradução nossa.

⁵⁴ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 771.

que uma projeção da sua mente, em sentido solipsista e psicológico. Se podemos chamar algo de “subjetividade” nesse contexto, não é uma interioridade privada com seus conteúdos, mas uma posição fundamental reivindicada pelo homem em relação àquilo-que-é. Posição esta que é impensável sem sua contraparte: o objeto. No latim, *objectum* quer dizer, literalmente, “aquilo que está posto diante de”. Em alemão, “objeto” é *Gegenstand*, o que enfatiza o seu caráter de situar-se “em contraposição a”⁵⁵. Heidegger ainda anota que “*Gegenstand* significa, desde o século XV: resistência”⁵⁶. O objeto, portanto, é sempre pensado a partir de sua posição em relação ao *subjectum*, seja diante dele, em contraposição ou oferecendo resistência a ele em sua atividade representadora. Em sentido metafísico próprio, subjetividade e objetividade são inextricáveis.

O objeto é o ente em geral quando pensado a partir do poder representador do *subjectum*, porquanto representar um ente é o mesmo que objetivá-lo. Desse objetivar, podemos extrair dois sentidos: primeiro, é fazer do ente objeto para um eu, no sentido mesmo de um apoderamento⁵⁷; segundo, simultaneamente, é o torná-lo objetivo, no sentido em que nisso se reivindica um asseguramento a respeito daquilo que foi representado, sua “objetividade”. Nesse sentido, Heidegger poderá afirmar que “[a] representação é objetivação investigante e dominadora”⁵⁸. O eu se apodera do ente enquanto objeto.

2.1.5. Pensamento securitário

Começamos a entender melhor o sentido da *paixão pelo ente*, mas devemos também lembrar que a caracterizamos antecipadamente como uma *vontade de autoasseguramento por meio do ente*. Jogando com os sentidos do *Grund*, podemos dizer que fundamentar o ente é estabelecer para si mesmo um chão seguro. Em cada ato representativo, o homem assegura para si o objeto ao mesmo tempo em que se assegura a si mesmo. Em cada representação, embutido no representado, se reafirma aquilo que é suposto constante ao representar e a sua constância: o *subjectum* enquanto representador. Em cada apoderamento, está em jogo um “autoasseguramento (*Selbstsicherung*) do homem enquanto *subjectum*”⁵⁹. A metafísica moderna é, segundo outra

⁵⁵ O termo é composto por *Gegen* (“contraposto”) e *Stand* (“estado”, “condição”, “posição”).

⁵⁶ Idem. *Nietzsche*, p. 791.

⁵⁷ Representar e apoderar-se não são aqui como que um ato mental, por um lado, e um ato prático, por outro, distinção que não ajuda no tipo de investigação da metafísica proposta por Heidegger. São dois aspectos concomitantes de uma mesmíssima postura para com aquilo-que-é.

⁵⁸ Idem. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p. 141, tradução nossa.

⁵⁹ HEIDEGGER. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p. 132, tradução nossa.

anotação de Heidegger, “a vontade de asseguramento no apoderamento de tudo”⁶⁰. No apoderamento de tudo pela representação, o homem se pretende “seguro” (*sicher*) e “garantido” (*gewiss*)⁶¹.

A partir do momento em que se decide, entre os gregos, que a pergunta sobre aquilo-que-é será norteadada pela positividade dada da presença do ente em seu aspecto, é como se o pensar representativo enquanto desdobramento da postura grega já estivesse destinado. Mesmo que de maneira não estritamente representativa, já os gregos buscaram fiar sua relação com aquilo-que-é por referência à positividade subsistente dos entes simplesmente dados. Nesse sentido é que Heidegger afirmará que, “como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se *fadada* a assegurar-se no ente”⁶². Com a virada cartesiana de pensar os entes em geral como contrapostos e apoderáveis pela egocidade enquanto fundamento constante, revela-se o que se buscava assegurar desde o início: a posição do próprio homem em meio aos entes. Assim, na leitura em ida-e-volta da *Geschichte* heideggeriana⁶³, é como se aquilo que foi alcançado pela metafísica moderna ressaltasse características presentes na metafísica, ainda que em gérmen, desde o nascedouro. É traço essencial da metafísica que “[t]odo ente [seja] marcado pelo modo de ser do fundamento”⁶⁴. A isso, Heidegger denominará *subjetividade* (ou *subiectidade*) — o caráter de ter algo “por debaixo” que garanta a positividade e a constância de um dado. Mais fundamental e mais geral na história da metafísica do que a “subjetividade” moderna, a subjetividade é a tomada de todo e qualquer ente a partir da suposição de um ancoramento, de um ponto de apoio, o que já está prefigurado no antigo ὑποκείμενον e cruza toda a história da metafísica. Tudo se encaminha, desde então, para o “predomínio da entidade no sentido da certeza”⁶⁵ ou seja, a certeza, para o *subjectum*, do caráter bem-fundado do objeto representado e, ao mesmo tempo, certeza de si em permanente dependência do ter de apoiar-se nos entes.

Assim, a metafísica segundo Heidegger fica esboçada em seus traços fundamentais. Uma modalidade de pensamento ou — o que quer dizer o mesmo aqui — uma postura do homem em relação àquilo-que-é, a qual se aprofunda historicamente até um ponto de culminância. Uma postura securitária que busca, a cada vez, garantir chão firme e orientação. Continuamos

⁶⁰ Idem. *Nietzsche*, p. 796

⁶¹ Idem. “L’*époque des ‘conceptions du monde’*”, p. 114, tradução nossa.

⁶² Idem. “A superação da metafísica”, p. 67, grifo nosso.

⁶³ Pois, “[n]o destino do ser não há jamais mera sucessão (...), mas sim entrelaçamento e simultaneidade do anterior e do posterior” (HEIDEGGER, Martin. “A coisa” In: *Ensaio e conferências*, p. 162).

⁶⁴ Idem. *Nietzsche*, p. 780.

⁶⁵ HEIDEGGER. “A superação da metafísica”, p. 66.

sem mencionar como se daria, para Heidegger, uma relação não-metafísica entre homem e Ser — a qual permite, afinal, sua leitura crítica da tradição. Por ora, é suficiente mencionar, de maneira mais uma vez apofática, que Heidegger busca uma relação não baseada na securitização dos entes e de si por meio dos entes. Nessa outra relação, o homem estaria solto, lançado — daí o *Dasein*, ser-aí⁶⁶, como figura a que se recorre para pensar essa experiência mais originária de *presença*⁶⁷ desassegurada e sempre já posta em jogo em meio àquilo-que-é⁶⁸.

É como se essa ausência, originariamente sentida como que ressoando de fundo mesmo para o homem da metafísica, fosse ela própria o motor da vontade de autoasseguramento, essa insistência quase desesperada de pôr-se de antemão numa posição de segurança. Retornemos à *paixão pelo ente* com a qual Heidegger caracteriza a metafísica. A primeira coisa que nos chama atenção agora é que, ao falar numa *paixão*, explicita-se o quanto se trata de uma afetação, uma ânsia que captura o homem e sua atividade, e não mera escolha metodológica voluntária. Em segundo lugar, que essa paixão seja *pelo ente* se deve ao fato de que, segundo a leitura heideggeriana, é o ente dado aqui e agora à experiência na subsistência do seu aspecto que serve como índice e modelo de uma positividade fixada e bem assegurada à qual é possível se agarrar, de um fundamento para a estada do homem. A metafísica se mostra, no fim das contas, uma *paixão por autoasseguramento*.

Chegamos, assim, a um mapa dos traços fundamentais do pensamento metafísico segundo Heidegger. Essa análise, entretanto, foi apenas o primeiro passo preparatório para a nossa *confrontação* e devemos seguir em frente. Temos mais a tratar de metafísica, mas dessa vez tal como ela foi entendida por Nietzsche. O exame do pensamento nietzschiano permitirá que transitemos por entre as divergências e ressonâncias entre os dois pensadores e entendamos a disputa subterrânea que se passa entre os dois.

2.2. A metafísica segundo Nietzsche

2.2.1. Posturas

⁶⁶ Que perde sua centralidade metodológica nos trabalhos posteriores a *Ser e Tempo*, mas continua em vigor como forma de pensar o que se passa no caso do homem.

⁶⁷ Segundo a alternativa favorecida por Márcia Sá Cavalcante Schuback para verter o *Dasein*, explicada em HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 561.

⁶⁸ Mantemos em suspenso, por ora, a questão a respeito de quão realmente desassegurada é a postura buscada por Heidegger, o que será tema para nosso último capítulo.

Dissemos que a metafísica seria tomada aqui como uma *modalidade de pensamento*. A trajetória traçada através da concepção heideggeriana de metafísica nos auxilia em notar que uma modalidade de pensamento, na concepção que nos interessa, não é um sistema “desencarnado” que existiria apenas como tema de estudo para leitores e teóricos mantidos a uma distância segura. Uma modalidade de pensamento tem pressupostos e implicações que estão para além do plano estritamente teórico — isto é, para além da elaboração, da revisão, da lapidação etc. de um determinado conjunto de concepções, de uma doutrina. Ela tanto expressa quanto é expressão de um determinado modo de postar-se em meio a tudo aquilo que há. Assim, uma determinada modalidade de pensamento está associada a uma determinada *postura*. Com isso, não queremos dizer que uma forma de pensamento é mera expressão de um modo de vida, como que subordinando o teórico ao ético. O que chamaremos aqui de postura é uma espécie de posicionamento fundamental diante do real, com expressões que não podem ser limitadas a dimensões supostamente disjuntas, mas que deve ser entendida como algo que congrega aspectos teóricos, éticos, retóricos, políticos, entre outros, como desdobramentos seus. Lançaremos mão da noção heurística de *postura* para tratar dessa dimensão que, para nós, é a de maior importância para o prosseguimento da pesquisa.

Defendemos que os dois autores que nos ocupam no momento, a despeito de diferenças fundamentais que deverão se tornar claras em seguida, têm isto como ponto comum de suas abordagens: ao tomarem outros filósofos, ao desenvolverem suas filosofias, não têm como essencialidade de sua atividade a ideia de que o pensamento seja mero jogo “intelectual” (no sentido de um formalismo vazio), de composição e fricção entre definições, conceitos, argumentos. Esses elementos não são excluídos; mesmo porque ambos, de um jeito ou de outro, procuram manter-se vinculados à ordem discursiva que constitui a filosofia, a qual os tem como recursos intrínsecos, como forma própria de elaboração. No entanto, aquilo a serviço de que está seu pensamento é outra coisa que não a busca pela doutrina mais coerente ou pelos argumentos mais logicamente convincentes. Está em jogo, para eles, a expressão e a proposição de posturas e, a partir dessas suas posturas próprias, tendo-as por referência, a consideração de outros pensamentos, os quais são entendidos como expressões de outras posturas.

Uma postura é um modo de se colocar diante do real e, a partir daí, operar. Ela oferece uma navegabilidade específica, uma forma de orientação (e também de desorientação) no real. Assim, Heidegger, desde a postura que visa exercitar (chegaremos lá), lança o olhar para a história da metafísica, como que a se perguntar: *que postura está em jogo, se aprofundando ao longo dessa história?* Ele não ignora as doutrinas dos filósofos que são tomados como

highlights desse percurso, isto é, aqueles pensadores em cuja elaboração se expressam seus traços ou estações fundamentais. Na verdade, dedica leituras minuciosas a esses autores. Mas essas leituras visam a extrair dali algo de caráter mais fundamental do que a simples doutrina. Tanto é que poderá destacar, em meio a uma história que pôde comportar tantas e diversas doutrinas acompanhadas de suas querelas, uma mesma postura fundamental. Qual a postura da metafísica, segundo Heidegger? Como vimos, é uma postura securitária. O metafísico está orientado a buscar e assegurar para si uma posição racionalmente fundada. Uma posição capaz de assegurar para si a própria posição enquanto ente capaz de sustentar-se por si mesmo e por meio dos entes. Uma orientação firme para a navegabilidade entre as coisas que são.

Ao longo de sua obra, Nietzsche insistentemente se diz “psicólogo”, e o modo de leitura que se aponta com isso é perceptível desde os seus primeiríssimos escritos, como os da década de 1870. Seria um equívoco tomar esse título em sentido “psicologista” — de maneira pejorativa e reducionista, tal como foi estabelecido pela tradição transcendental-fenomenológica. Não se trata de desviar-se dos problemas fundamentais da filosofia em favor de uma mera descrição de processos cognitivos de um suposto sujeito. Se, justamente, para Nietzsche, “a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (BM §23) é porque com isso ele designa o seu modo próprio de perscrutar posturas — inclusive, e talvez *sobretudo*, as posturas fundamentais que informam a história do pensamento ocidental. Mesmo quando se dedica à análise de indivíduos (os casos são muitos: Platão, Schopenhauer, Goethe...), é isso que está em jogo: aquilo que esses personagens encarnam enquanto posturas fundamentais, e como isso se expressa em suas obras, e não um mero exercício de curiosidade biográfica. Não há modalidade de pensamento ou doutrina que não esteja enraizada em um modo de existência. Mesmo supor o pensamento como mero jogo intelectual já é, por si só, assumir uma postura.

Defenderemos que a confrontação possível entre Nietzsche e Heidegger não se esclarece por meios unicamente doutrinários, senão que depende de uma explicitação de suas posturas. É notável e notório que ambos buscaram estabelecer suas próprias posições em uma marcação de diferença relativamente à tradição, embora por motivos que não são idênticos — o que, aliás, está no cerne de nossa questão. Em ambos, no entanto, trata-se de uma tentativa de sustentar uma postura que renuncia a algo que o pensamento metafísico tomou como basal e garantido, de modo que percorrer suas concepções acerca do que constituiria o pensamento propriamente metafísico é uma espécie de via régia para entender a suas próprias posturas. Já fizemos um caminho satisfatório com Heidegger. Agora, devemos investigar o que Nietzsche entende como metafísica, afinal.

2.2.2. Metafísica e suportabilidade

Antes de mais nada, chamamos atenção para o fato de que a primeira intervenção pública mais vigorosa de Nietzsche, a publicação de *O nascimento da tragédia* em 1872, teve como mote a proposição de uma metafísica, no sentido — poderíamos dizer, usando as palavras do próprio — de uma teoria sobre o *Wahrhaft-Seiende*⁶⁹, sobre *aquilo-que-verdadeiramente-é*. Podemos entendê-la como o experimento de juventude de elaborar uma metafísica desde um outro referencial: não mais moral, mas estético. Isso vinha, então, com fortes tons schopenhauerianos e wagnerianos, isto é, vinculado a uma certa ideia de redenção estética da existência (“a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético”⁷⁰). Trata-se daquilo que o próprio autor chamaria de “metafísica de artista” na sua posterior “Tentativa de autocrítica”, de 1886. Ela é “de artista” porque referida não ao caráter, digamos, “de espectador” do filósofo platônico, que busca o caminho da contemplação de formas pré-fabricadas, e sim à atividade do artista, movido pelo impulso que o leva a produzir formas. É claro que esta mudança de referencial pressupõe que Nietzsche já iniciara, neste momento, sua revisão crítica da metafísica tradicional, como veremos. Assim, a princípio, a metafísica trágica de sua primeira obra só pode ser assim chamada por contraponto à tradição, como um modo de trazer à tona aqueles elementos e aspectos da cultura grega (mas não apenas) que a perspectiva metafísica sugerida por Sócrates e fixada por Platão teria historicamente soterrado.

O que seria uma metafísica orientada não pela referência exclusiva à boa forma e à figura delimitada, mas que fosse constantemente alimentada por aquele influxo extático e transbordante típico das manifestações inspiradas pelo deus Dionísio? Podemos assim formular como questão o que se passa neste livro. Este deus, aliás, como representante do princípio mais fundamental, geratriz e animador de toda possibilidade de forma, uma espécie de “artista por trás de todo acontecer”⁷¹. Desse modo, *aquilo-que-verdadeiramente-é* mostra-se como análogo à produção estética, como moldagem de uma matéria plástica num processo permanente de criação e desfazimento movido por uma tensão de superabundância. É nessa produção de formas que, para além da dimensão dionisíaca, se passaria ainda aquela referida ao deus Apolo, representante da ordem, do mundo bem tecido da imagem onírica e da forma estabilizada. O

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. NT, §4.

⁷⁰ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5.

⁷¹ *Ibidem*.

apolíneo é o aspecto organizado do mundo, bem como uma espécie de anteparo aos impulsos destrutivos de Dionísio.

A tragédia grega teria sido a forma estética por excelência a ter dado vazão a ambos, donde a importância dada a essa manifestação, que vai já no título da obra. Ela comportaria a abertura para o influxo dissolvente de “tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência”⁷² e, ao mesmo tempo, oferecer-lhe-ia um aspecto plástico conforme. Em termos da própria linguagem artística, a palavra e a imagem que compõem o mito estão “emparelhadas” com o efeito orgiástico da música, oferecendo ao espectador o gozo dionisiaco da relação direta com o fundo da existência, ao mesmo tempo em que lhe remedia da possibilidade de autoaniquilação, inerente a esse gozo, por meio da força apolínea do “símile sublime”⁷³ que é a forma da narrativa, sua beleza e seu aspecto ético. Por esse caminho, Nietzsche busca pensar por via estética a emergência das formas. Não o esquema platônico, segundo o qual as formas, desde sua serena imobilidade, formatariam o fluxo da φύσις segundo sua própria determinação. Ao contrário: um fluxo cego e terrível a gerar as formas como seus veículos provisórios, pela pura gratuidade de um gozo estético elevado a princípio cosmológico. O impulso extático como que se libera do acúmulo de tensão contraditória por meio de uma transfiguração em bela forma, na refulgência ilusória de uma “aparência da aparência”⁷⁴.

Aqui aparece clara a ideia do “platonismo invertido” (*umgedrehter Platonismus*), anotada pelo próprio Nietzsche à época mesma da produção deste livro⁷⁵ e na qual Heidegger, posteriormente, se fiaria para fazer uma leitura de conjunto do pensamento nietzschiano como variação interna da metafísica ou, mais precisamente, seu estágio final. Voltaremos a isto. Por ora, cabe argumentar que esse título autoatribuído diz respeito a um primeiro momento de Nietzsche, no qual ele de fato propõe como que uma imagem espelhada do platonismo, uma espécie de contrametafísica que, como tal, permanece sendo metafísica. Uma na qual um fluxo ilimitável ocupa a posição hegemônica, e não as formas limitadas, como na metafísica tradicional. O próprio Nietzsche, na já citada “Tentativa de autocrítica” de 1886, põe-se distanciado do modo como foi elaborada aquela obra. Faz a crítica de seu estilo de juventude, seu ritmo,

⁷² NT, §4.

⁷³ NT, §21.

⁷⁴ É nesse sentido que Nietzsche se refere à exemplaridade da *Transfiguração* (1517-1520) de Rafael Sanzio, obra que evidencia seu próprio caráter de “reflexo da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo”. Dividida em duas metades, que são também dois aspectos, pela sugestão de um traço horizontal que lhe secciona, Nietzsche entende que, nela, “a ‘aparência’ [*Schein*]” – ilustrada pela serena e iluminada manifestação divina do Cristo, no quadrante superior – “é (...) reaparição/rebrilho [*Wiederschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas” – ilustrado pela cena de desespero e caos em torno da possessão demoníaca de um rapaz, no inferior. (NT, §4)

⁷⁵ FP 7[156], KSA 7.

suas referências filosóficas e mesmo de sua proposição maior: “toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica”, ao mesmo tempo em que destaca desta obra, não o seu conteúdo, mas o modo como já seria ela um prenúncio dos caminhos que ele maturaria sobretudo ao longo da década seguinte: “o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência”⁷⁶. Em suma, rejeita a metafísica residual daquele momento de juventude e encarece o que já ali era gérmen do que viria a fazer, caminho no qual se destacaria não uma *Umdrehung* — trocando uma ontologia das formas por uma ontologia do fluxo ou do processo —, como na década de 1870, mas o *Jenseits*, o para-além buscado na década seguinte, até o fim abrupto da sua produção.

São da mesma década de 1870 aquelas notas redigidas em sua atividade como professor, publicadas postumamente sob o título *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, nas quais o diagnóstico nietzschiano acerca da metafísica tradicional já se mostra evidente. Com uma breve passagem por esta obra, podemos esclarecer alguns dos seus aspectos, inclusive em que consiste aquilo que se aponta como um comprometimento fundamentalmente moral da metafísica grega (o qual, em *O nascimento da tragédia*, como vimos, se buscou substituir por um comprometimento estético). No texto que inicia a terceira parte desta compilação, Nietzsche diz buscar de Platão “uma imagem de conjunto psicológica”⁷⁷, e o faz com a intenção mencionada acima: sondar que tipo de postura teria dado as condições genéticas do pensamento de Platão (e, por consequência, como poderemos extrair posteriormente, do momento inicial da metafísica no Ocidente), ou seja, o desde-onde desta forma de pensamento.

Para ele, o pensamento platônico seria derivado de um “menosprezo pela realidade” (um tipo de expressão comum ao longo de toda a obra de Nietzsche e que nos caberá elucidar). O alemão se fia no registro de Aristóteles, segundo o qual seu mestre teria se iniciado em filosofia pela via heraclitiana. O discípulo acompanha a interpretação que Platão faz desta, sintetizando o pensamento de Heráclito na fórmula “todo sensível encontra-se em um fluxo constante” e, num segundo passo, extraindo dela que “nenhum saber é possível”⁷⁸. Nietzsche diverge já no primeiro passo, afirmando que não é atribuível a Heráclito esta afirmação — isto é, sua visão do real como fluxo não é capturada adequadamente pela ideia de uma vertigem inconsistente

⁷⁶ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5.

⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020. (IDP, III)

⁷⁸ IDP, III, §2.

dos sentidos —, muito menos seu suposto corolário — que, em meio a essa vertigem, nenhuma orientação é possível.

Esta interpretação, Nietzsche a atribui ao heraclitismo pessimista de um Crátilo, que a teria transmitido a Platão junto do “ceticismo desesperado em relação a todo conhecimento em geral”⁷⁹ que dessa doutrina se segue. Isto até que Platão fosse, digamos assim, “resgatado” por Sócrates, que lhe teria oferecido, com a dialética, um método de acesso ao conhecimento. Posto que o conhecimento não seria possível neste mundo cambiante dos sentidos (segundo sua interpretação do pensamento de Heráclito), a dialética só poderia funcionar para a aquisição de conhecimento por ser um método de ascensão a um outro plano, a salvo do fluxo e de sua vertigem. Este seria o plano dos conceitos, das formas. Nietzsche vê nisso, da parte de Platão, uma “aflição (...) antes de tudo moral”: se a interpretação que Crátilo faz de Heráclito é tomada por verdadeira e se não há nada para além do que é tocado pelos sentidos, “todos os conceitos estão no fluxo, o indivíduo não possui nenhuma sustentação e não conhece nenhuma medida, nenhum limite”⁸⁰. Assim, com um plano dos conceitos situado extrafluxo, Platão consegue, de uma só vez, a suposta garantia de um saber seguro sobre aquilo-que-é e, por consequência, a possibilidade de impor uma orientação inequívoca, moral, aos homens em meio ao fluxo. Estaria assim, fundado o esquema do primado do suprasensível sobre o sensível.

Disso podemos extrair um primeiro sentido do “menosprezo pela realidade” que Nietzsche vê em Platão e na metafísica que se segue. Assumindo que a experiência mais imediata do humano com o real seja uma de desorientação, e que esta experiência seja indicativa do que há de mais próprio ao real e à situação do humano, o menosprezo consistiria em recusar-se em tomá-la como sendo o real mesmo. Isto é, aquilo que mais imediatamente se oferece como experiência ao humano não poderia ser aquilo-que-verdadeiramente-é pois, caso fosse assim, estaríamos condenados à terrível gratuidade das ocorrências. A existência não teria justificação e o humano tampouco, para agir conforme alguma medida, lançado que estaria na sua própria arbitrariedade e a do mundo em geral. O menosprezo então se encaminha por meio de uma série de recursos e artimanhas voltados para a ficcionalização de um outro plano, livre das agruras daquilo que mais imediatamente se experimenta, e no qual se poderia situar aquilo-que-verdadeiramente-é, caracterizando-o como algo feito sob medida para os anseios de conforto, de orientação e de controle do humano. Nas palavras de Nietzsche, “um lado-de-lá inventado para

⁷⁹ IDP, III, §4.

⁸⁰ IDP, III, §4.

difamar melhor o lado-de-cá”⁸¹. Afinal, uma realidade gratuita e marcada pelo sofrimento não estaria à altura da impassibilidade do conceito e, portanto, este é que passa a ser o mais digno de ter atribuídos a si o caráter de verdade e de ser.

Ademais, pelo mesmo motivo, tampouco o conceito poderia ser produto de uma abstração a partir da experiência: “Como o que sempre permanece poderia ser abstraído do que não cessa de mudar?”⁸² A experiência do conceito, de ordem supostamente extrassensível, por meio de uma negação da experiência dos sentidos, torna-se pedra de toque do que é verdadeiramente real. A *ideia* carregaria com maior propriedade o status de algo que *é*, porque não muda, e, portanto, teria autoridade e seria medida de todo ente.

Desde esse ponto de vista, como podemos situar o sentido que Nietzsche atribui à moral? Platão, como vimos seguindo a leitura de Nietzsche, tem o anseio moral na base da elaboração de sua metafísica. O erro epistêmico e a perversidade moral seriam frutos de uma mesma fonte: a vertigem dos sentidos. O fluxo eternamente cambiante, decalcado da interpretação de Heráclito a que já nos referimos, não apenas impossibilita todo conhecimento verdadeiro acerca do real, mas também a retidão moral e a tranquilidade da alma a ela associadas. Também apenas o “lado-de-lá” postulado pela metafísica pode estabelecer uma orientação tal para a conduta humana, a qual expressará em si o mesmo menosprezo pela realidade que comparece no nível ontológico. Assim, o conceito impera também sobre a conduta. Como deriva Nietzsche, isso tem implicações tanto existenciais quanto políticas: “[o] homem do conceito correto (*richtigen*) quer corrigir (*richten*) e dominar”⁸³. Esse domínio se estende tanto pelo real em geral, que se torna epistemicamente cercado pelo conceito, quanto pelo domínio humano, que também por ele será determinado moralmente. Haveria, portanto, uma ligação intrínseca entre os empreendimentos de Platão: a Academia e a experiência com o tirano de Siracusa. O filósofo-governante detém o conceito como régua para securitizar tanto φύσις como νόμος.

Em Platão, a vertigem do mundo dos sentidos passa por um verdadeiro exorcismo em favor da clareza impassível do conceito. No vocabulário d’*O nascimento da tragédia*, as interferências de Dionísio são banidas da cidadela organizada de Apolo. Nesse mesmo sentido é que Nietzsche vê se processando na tragediografia grega uma progressiva “socratização”, um declínio por meio da crescente hegemonia do elemento apolíneo: a contenção formal e a psicagogia da conduta pela via verbo-visual. Para Nietzsche, a terrível gratuidade que imbuía a

⁸¹ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5.

⁸² IDP, III, §7.

⁸³ IDP, III, §11.

narrativa com sua intensidade existencial em Ésquilo e ainda em Sófocles dá lugar, na socratização presente em alguém como Eurípides, à racionalização da ação e à subordinação dos conflitos à razão lógico-discursiva. O herói deixa de ser portador de um destino insondável, que passa a tomar a forma do argumento filosófico, fazendo da tragédia uma espécie de espetáculo moralizante em que o elemento mais propriamente dionisíaco, a música, perde espaço. Perde-se também, com isso, a capacidade de apresentar o horror de fundo da existência como algo esteticamente suportável.

Vemos que parte considerável da crítica que Nietzsche direciona à metafísica já despontava na década de 1870. Seria tarefa do alemão adensar esta crítica ao longo das décadas e, principalmente, refinar a sua própria posição. Seria Nietzsche uma espécie de sensualista, adepto de uma ontologia do fluxo? Ele toma os termos da tradição, inverte os sinais e elabora tudo que se segue a partir desse gesto inicial? Como vimos, podemos até admitir que o jovem Nietzsche esteja próximo disso, como que num primeiro passo de seu percurso. Mas esse ponto de partida será submetido à sua contínua autocrítica, a um movimento que o conduz para além da metafísica de artista e da tentativa de estabelecer uma espécie de *fundamento* para o real, mesmo que fosse a própria noção de devir. Pode-se dizer que a metafísica de artista ainda busca uma *ἀρχή*, mesmo que na forma de “um deus-artista completamente considerado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico prazer e autocracia”⁸⁴. Consideramos que isto não se mantém da mesma forma na maturidade do pensador.

Argumentamos que a função do recurso ao fluxo e ao sensível no jovem Nietzsche tem pelo menos um triplo aspecto. Em primeiro lugar, há nisso um quê da presença do ideário romântico em sua formação, um traço que o vincula, ainda que criticamente (sobretudo posteriormente, como bem mostra a seção 7 de sua “Tentativa de autocrítica”), a certa movimentação da Alemanha (além de outros pontos da Europa) de seu século, que buscava, contra a rigidez do racionalismo imperante na Europa, uma espécie de vitalidade originária da natureza. Ainda que portadora de um viés idealista do qual Nietzsche tende a se distanciar (embora com ele tenha flertado na juventude), e desembocando enfim na busca cristã por consolo (destino cujos exemplares são seus antigos referenciais: Schopenhauer e Wagner), o romantismo ressoa com o pensamento nietzschiano na rejeição ao império da razão conceitual, com sua tentativa de tudo ordenar segundo uma dimensão supostamente separada da própria vida em sua

⁸⁴ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5.

movimentação. Juntamente a isso, como segundo aspecto, há o diálogo constante que Nietzsche manteve com o cenário das ideias e discussões do mundo grego antigo, em que a divisa inteligível/sensível (ou, alternativamente, imobilidade/movimento) tornou-se marcador fundamental de distinção entre pensadores e posturas. Contraposto aos predecessores e sucessores da linhagem de Platão, Nietzsche se aproxima de nomes como Heráclito e Protágoras, que fiam seu pensamento à φύσις enquanto referencial primordial.

Por fim, um terceiro aspecto, e mais decisivo para nós do que os demais: nesse momento, com vistas a desestabilizar a obsessão securitária do platonismo e seus efeitos históricos no Ocidente, apela ao seu contraponto invertido. O sensível ficou sendo, entre os gregos, o índice daquilo que é *indomesticável*. A própria racionalidade platônica emerge em referência e contraste relativamente àquilo que se atinge e nos atinge por via dos sentidos, isto é, o desenrolar da φύσις enquanto algo que se dá por si mesmo a despeito dos interesses racionais e morais do humano. Justamente aquilo com que Platão terá se deparado no encontro com o pensamento de Heráclito via Crátilo, tendo como resposta a rejeição. E a metafísica, como entronização da razão diante do sensível, aparece como um remédio. Assim, quando Nietzsche evoca os sentidos e o vir-a-ser como o mais imediatamente real, o que ressoa de fundo, e o que terá futuro no seu pensamento, não é a ideia de uma saída empirista ou um domínio da realidade capaz de oferecer segurança epistêmica ou consolo existencial. Trata-se, isto sim, de uma evocação da *vertigem* como dado fundamental do pensamento.

Isso não livra o fato de que isso a princípio, em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, compareça como referencial configurador de uma metafísica, o que, de resto, foi apontado e criticado pelo próprio Nietzsche maduro. À sua própria proposição de juventude, que clama romanticamente por uma juventude vindoura desejosa de “uma nova arte, a arte do consolo metafísico”, Nietzsche responde com Zarathustra, que mandou “ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica — e a metafísica, em primeiro lugar!”⁸⁵ Afinal, metafísica é, para Nietzsche, uma forma de consolo. Dado o menosprezo pela realidade em suas variações e contradições inerentes, a metafísica tradicional intenta negá-la apelando a recursos de controle e domínio lógico-racional, como vimos, mas também a caminhos de fuga narcótica, ainda que momentânea. Este último item é que mais evidentemente se mantém na metafísica de artista de Nietzsche e na leitura que ele então faz da tragédia. A encarnação ou refulgência do dionísio na forma apolínea do teatro não deixa de ser a provocação de uma espécie de analgesia estética por meio de

⁸⁵ NT, “Tentativa de autocritica”, §7.

descarga, aproximando-se, assim, da tese aristotélica da *κάθαρσις* e da filosofia da arte de Schopenhauer⁸⁶.

O amadurecimento do pensamento de Nietzsche passa tanto por uma ruptura com alguns de seus referenciais fundamentais de juventude⁸⁷ quanto por uma insistência nas mesmíssimas questões que já então lhe ocupavam. No caso da questão do sensível, extraída de sua polêmica com os gregos, esse fio de insistência toma a forma da dimensão que destacamos por ora com o nome de *vertigem*: o fato de que, no mais fundamental, existir para o humano é deparar-se com o horror da ausência de orientação e controle. Deveremos seguir tocando, mais adiante, no papel que o sensível continuará tendo no pensamento nietzschiano, para além de sua configuração inicial como uma “metafísica invertida”. Heidegger sustentará que aquela anotação de juventude em que Nietzsche caracteriza seu projeto como “platonismo invertido” seria “uma espantosa visualização prévia do pensador, uma visualização que abarca toda a sua posição filosófica fundamental na obra posterior”⁸⁸. Para ele, essa inversão significa que aquilo “que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transportado para cima”, de modo que, no pensamento de Nietzsche, “o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade”⁸⁹. Afinal, é o próprio autor, como vimos, que tratará o aspecto dionisíaco da existência como *Wahrhaft-Seiende, aquilo-que-verdadeiramente-é*. No entanto, insistimos, não podemos dizer o mesmo da tentativa heideggeriana de estender a validade desta fórmula para toda a obra. O sensível não comparece em Nietzsche como pretexto para uma nova ontologia, mas como caminho de abertura à experiência da vertigem. Argumentaremos neste sentido, mas precisamos ainda aprofundar a concepção nietzschiana de metafísica antes de qualquer confrontação mais específica.

Por ora, sustentamos apenas, sobre o procedimento de inversão com que Nietzsche inicia um deslocamento das posições tradicionais dos termos básicos do pensamento filosófico, que ele dará lugar progressivamente a um procedimento mais radical, explicitando aquilo a que essa inversão está fundamentalmente subordinada. Isto será a dimensão que propriamente

⁸⁶ Aos quais, anos mais tarde, se referiria explicitamente de maneira crítica, retomando já em outros termos, em seu *Crepúsculo dos ídolos*, a questão dos gregos, do par dionisíaco/apolíneo e revisando a importância d’*O nascimento da tragédia* em seu pensamento. Ali, afirma a inadequação das interpretações catárticas de Aristóteles e de Schopenhauer a respeito da tragédia e do sentimento trágico. Aponta nestes uma ignorância relativa à “psicologia do orgiástico”. Cf. NIETZSCHE, F. CI, X, 5.

⁸⁷ Ou, melhor dizendo, uma ressitação desses referenciais. Até o fim, Nietzsche jamais deixará de tomar Schopenhauer e Wagner, por exemplo, como casos cruciais, embora não mais no sentido uma convergência relativamente a seu próprio projeto, que bifurca para outro lugar.

⁸⁸ HEIDEGGER. “Verdade no platonismo e no positivismo (...)”. In: *Nietzsche*, p. 125.

⁸⁹ *Ibidem*.

conduz Nietzsche para além do pensar metafísico. Passamos a suspeitar de que naquele *Wahrhaft-Seiende* da juventude já havia a indicação de uma concepção de “verdade” irreduzível à tese da inversão, e que só viria à tona em seguida. Assim, no antiplatonismo inicial, não se mostraria, como quis Heidegger, uma “visualização prévia”, no sentido de sintetizar de antemão o plano inteiro da obra e pensamento de Nietzsche, mas uma prefiguração incipiente dos caminhos em que ele posteriormente se aprofundaria, lançando mão de outros recursos, operações e profundidades de pensamento.

A linguagem que Nietzsche articula em *Assim Falou Zaratustra* tem a vantagem de nos apresentar a leitura nietzschiana da metafísica por meio das imagens e metáforas literárias. Neste livro, talvez mais do que em qualquer outro, fica claro que o projeto nietzschiano diz respeito a muito mais do que um embate conceitual. Trata-se da abertura de caminho para uma *postura* em relação ao real, que aqui é apresentado por meio deste personagem que a encarna. Zaratustra, o antigo profeta persa, como personagem (histórico ou mítico), precederia tanto a metafísica grega quanto os monoteísmos semitas: “foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas” e, assim, teria legado como obra “a transposição da moral para o metafísico”⁹⁰. Se ele pavimenta o caminho para Cristo, cuja mensagem dominou e formou o Ocidente como uma espécie de “platonismo para o ‘povo’”⁹¹ — e, portanto, uma forma metafísica de fácil assimilação, contrastando com a exigente ascese platônica —, o Zaratustra de Nietzsche, cuja homonímia não é casual (se ele criou o erro que é a moral, sustenta o alemão, “deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*”⁹²), traz uma mensagem muito distinta. A sua não é salvação, nem securitária, pois não compartilha daquele “menosprezo pela realidade” que caracteriza a própria ideia de salvação. Longe da solenidade metafísica dos fundadores de religião, o regime trágico — que inclui o cômico — dos discursos do Zaratustra nietzschiano portam a mensagem do “Sim”.

“Dos trasmundanos”, discurso situado na primeira parte do livro — redigida e publicada em 1883 (portanto, mais de uma década após *O nascimento da tragédia*) —, nos permite aprofundar a análise da leitura que Nietzsche oferece da metafísica e explicita em adiantamento a sua própria autoanálise crítica, considerada em nossa passagem pelo prefácio de 1886. “Trasmundano” traduz aqui “*Hinterweltler*”, neologismo nietzschiano cujo prefixo — “*hinter*” —

⁹⁰ EH, IV, §3.

⁹¹ ABM, “Prólogo”.

⁹² EH, IV, §3.

indica algo que se situa por detrás ou para além, tanto na acepção espacial (“*Hintertür*” é a “porta dos fundos”), como num sentido figurado e pejorativo, como algo traiçoeiro (“*Hinterlistig*” é dita a pessoa astuciosa que age com truques “pelas costas”), ou até um sentido cognoscitivo (“*Hinterfragen*” é o questionamento que pretende descobrir o que há “por trás” de uma questão). No discurso, *Hinterweltler* é o adepto de mundos supostamente situados para além deste: os *Hinterwelten* ou “trasmundos”. O discurso começa em tom algo confessional, com Zaratustra afirmando que também ele “lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos”⁹³. Aqui muito claramente parece falar o próprio Nietzsche relativamente à sua obra de juventude e à sua ideia — ainda bastante situada na órbita Schopenhauer-Wagner, como vimos — de uma redenção do horror da existência por meios estéticos. Zaratustra-Nietzsche afirma que “[a] obra de um deus sofredor e atormentado [lhe] parecia então o mundo”, e que “[é] um ébrio prazer, para o sofredor, desviar o olhar do seu sofrer e perder a si próprio”⁹⁴, remetemo-nos de imediato à imagem estético-cosmológica do “deus-artista” que descarrega as tensões que nele se acumulam por meio de uma espécie de sublimação catártica na bela forma. Esta concepção, que agora lhe aparece como um “fantasma”, Zaratustra diz ter afugentado ao inventar para si “uma chama mais viva” que dispensa “a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta”⁹⁵. O que se expressa nessa imagem da chama? Primeiro, entendamos o diagnóstico dos trasmundanos por dentro mesmo do discurso.

Os “trasmundos” são apresentados como “artimanhas”, como produção de ficções de consolo metafísico, frutos do desespero e da enfermidade. Mobilizando a própria imagética religiosa, cujo regime ficcional projeta nas alturas esse mundo outro, ficcionado, que promete o alívio, Nietzsche contrapõe a busca pelas “coisas celestiais” dos trasmundanos à “cabeça terrena”⁹⁶. De que buscam escapar, afinal, os trasmundanos? Em que consiste sua enfermidade? E o que é o “sentido da terra” a que Nietzsche se refere como postura contrária à busca pelo consolo? Vemos na concepção de “trasmundo”, mobilizada neste discurso, uma ressonância clara com o problema já levantado por Nietzsche no início da década anterior da sua produção, isto é, a recusa da realidade imediatamente experimentada pelo humano, na qual este se encontra desamparado e suscetível às vicissitudes e mesmo ao horror que dela fazem parte. Trata-se, mais uma vez, da questão da suportabilidade da existência e da produção de “expedientes da indigência”, para usar uma terminologia de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*,

⁹³ ZA, I, “Dos trasmundanos”.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

obra redigida em 1873, mas publicada apenas postumamente. Em *O nascimento da tragédia*, publicada no ano anterior a este, a questão é sintetizada por meio do apelo às palavras do “sábio Sileno, o companheiro de Dionísio”, que, indagado sobre o que era preferível ao homem, responde contra a própria vontade: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. Nessa sabedoria trágica colhida dos gregos, Nietzsche encontra sua concepção fundamental da estada humana no real: uma espécie sem saída do fato de que há e ciente disso. Como é possível a existência para essa “[e]stirpe miserável e efêmera, [filha] do acaso e do tormento”⁹⁷? Naquela obra, Nietzsche apostava ainda na possibilidade do consolo estético como contraponto ao caráter insuportável do ter vindo à existência, como um intenso, mas momentâneo, lenitivo. Já em seu *Zarathustra*, tudo muda de figura e Nietzsche engloba entre os tais “trasmundos”, junto da invenção de paraísos extraterrenos, também o escape estético.

Desse modo, se esclarece em que consiste a enfermidade dos trasmundanos. A “fadiga” de que querem se livrar é a fadiga fundamental de seres lançados num mundo de exposição gratuita, o qual não ofereceria por si mesmo nenhuma justificação ou orientação. Mundo que, para citar o poeta inglês, “(...) é uma estória/ Contada por um idiota, prenhe de som e fúria,/ que nada significa”. A enfermidade a que o *Zarathustra* se refere é, assim, a incapacidade de suportar a própria condição exposta, que resulta na busca de uma fuga qualquer dessa situação. Trata-se de algo análogo ao que encontramos nos cursos de juventude de Nietzsche a respeito de Platão: o desespero diante da vertigem do real desembocando na fé em um outro mundo — este feito sob medida para os anseios de segurança do humano desamparado — em relação ao qual a experiência imediata poderia ser melhor difamada enquanto faltosa e imperfeita.

Neste discurso do *Zarathustra*, o tema do “menosprezo pela realidade” aparece na forma de um *desprezo ao corpo*, o que nos faz questionar que tipo de relação Nietzsche estabelece entre corpo e realidade. Ora, analogamente ao que percebera antes a respeito do “inteligível” como suposição de uma instância a salvo da vertigem do “sensível”, capaz de oferecer orientação epistemológica e moral, Nietzsche percebe que a suposição metafísica de que haveria uma realidade mais fundamental para além do corpóreo esteve, desde o início, vinculada à artimanha de manter de pé a esperança numa capacidade humana de situar-se para além de sua condição fundamental enquanto “estirpe miserável e efêmera”. “Corpo” significa aqui o *locus* da experiência direta e originária com essa dimensão indomesticada do horror que está na base de nossa

⁹⁷ NT, §3.

experiência, sendo, nesse sentido, a coisa “mais bem demonstrada”⁹⁸. Aqui, se opõe à visão explicitada, por exemplo, no título da “Meditação Segunda” de Descartes, para quem a *mente humana* seria “*ipsa (...) notior quam corpus*”, isto é, “mais conhecida do que o corpo”. Afinal, é de corpo que se está assim exposto, e isso se faz sentir. É “na pele” e de corpo presente que cada um encara, de forma mais imediata, a sua estada na existência. O corpo está atrelado ao que Nietzsche chama de “terra”, e ao seu sentido, porque, se as “coisas celestiais” — incluindo-se aí a ideia tradicional de “alma” e seus sucedâneos, entre os quais o alemão inclui o *cogito* cartesiano — funcionam como tentativa de fuga, o corpo, por outro lado, atrelado a uma “cabeça terrena”, está situado incontornavelmente na imanência do aqui e agora, “aqui embaixo”, situação da qual não há escape senão aquele *fake*, pela via narcótica, à maneira dos trasmundanos.

Assim, “doente” é aquele que busca fugir do indomesticado e, dado que o indomesticado é a experiência mais fundamental para o humano, trata-se de uma fuga do real ele mesmo na busca por algum “celestial Nada”⁹⁹. Como essa experiência de desamparo é algo inseparável de nossa presença enquanto corpo nessa imanência que Zaratustra então chama de “terra”, a tentativa de fuga do indomesticado significa tentativa de fuga do próprio corpo e da terra para algum mundo outro, um mundo além ou por detrás deste. Alguma instância capaz de dissimular o fato de que se está presente aqui e agora. Dada sua inescapabilidade, no entanto, é ainda nesse mesmo corpo e, portanto, ainda de modo presente ao real, que são experimentados os efeitos narcóticos dos trasmundos inventados. Afinal, sem presença, sem corpo, o que haveria para anestesiá-lo? A fuga do trasmundano é fracassada de saída — o que não impede sua proliferação. Se nesse tipo de fuga Nietzsche inclui agora o consolo estético como algo de teor tão metafísico quanto a invenção de transcendências, sejam gregas ou cristãs, isso denota duas coisas: (1) que sua análise da metafísica é mais ampla do que a consideração de sistemas filosóficos e ontologias específicas, e aponta para toda sorte de vontade de fuga da experiência do real; (2) que ele então passa a pensar um outro tipo de postura para si, que se distancia radicalmente das expectativas de sua antiga metafísica de artista.

E quanto à “chama mais viva” de Zaratustra? Primeiramente, é de se notar que esta chama também é apresentada como algo *inventado*. O que Nietzsche denuncia sobre os trasmundos não é seu caráter fictício, mas a serviço de quê, neste caso, opera a ficção. No caso da chama de Zaratustra, que, como vaticinador, ensina aos homens como “[u]ma nova vontade”¹⁰⁰,

⁹⁸ ZA, I, “Dos desprezadores do corpo”.

⁹⁹ ZA, I, “Dos trasmundanos”.

¹⁰⁰ Ibidem.

é “querer esse caminho que o homem percorreu cegamente”. Trata-se do caminho que segue o “sentido da terra”, ou seja, que assume para si o aqui e agora em sua plenitude, em suas vicissitudes, sem fuga narcótica ou dissimulação. A palavra disseminada por Zaratustra visa demonstrar um caminho possível de suportabilidade da existência, com sua vertigem e horror. Ele não profetiza um tempo ou um espaço para além destes, mas a assunção da presença no aqui e agora como condição mesma para haver alguma possibilidade de futuro.

2.2.3. Inversão e além

O discurso imediatamente seguinte, “Dos desprezadores do corpo”, vem em continuidade direta para com “Dos trasmundanos”. Aqui, Zaratustra aprofunda a sua leitura a respeito do corpo e das artimanhas de fuga em que reconhecemos seu entendimento do que seja a metafísica. Como vimos, um traço fundamental, capturado pelo discurso anterior, é uma espécie de duplicação da realidade, de modo que um dos polos — o polo do consolo — é ficcionado na medida das exigências de conforto e estabilidade do humano, enquanto o outro — o polo a ser exorcizado — se torna repositório de tudo quanto na existência produz desconforto e desamparo. Podemos nomear isto com o termo convencional *dualismo*, desde que façamos algumas ressalvas.

A denúncia que Nietzsche faz do dualismo não parte, fundamentalmente, de uma vontade de correção da ontologia com outra ontologia, mas de uma dimensão experiencial, pré-ontológica (no sentido de anterior a qualquer tentativa de codificação doutrinal). O dualismo é a mutilação da experiência fundamental do humano com vistas a securitizar para si uma posição que se supõe para além do alcance daquela gama de possibilidades que contrariam a exigência de conforto, isto é, tudo aquilo que é perturbador e indomesticável no real, sem o que não há o real, propriamente, senão uma versão *safe space*¹⁰¹. Para o Nietzsche de *Sobre verdade e mentira*, o impulso à verdade (de fato, um impulso à *crença* na verdade), no seu sentido metafísico-moral, “quer as consequências agradáveis da verdade” ao mesmo tempo em que, “frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras[,] (...) se indispõe com hostilidade”¹⁰².

¹⁰¹ Usamos, por analogia, um termo vindo da anglosfera acadêmica que se popularizou em certas formas de organização e militância política atual. Segundo o *Merriam-Webster*, ele designa “um lugar (como num campus universitário) que se pretende livre de vieses, conflito, crítica ou ideias potencialmente ameaçadoras” (tradução livre). Sugerimos que a metafísica é uma estratégia de criação de *safe spaces* para o humano — como o mundo inteligível, o paraíso, ou a experiência estética narcótica — nos quais se busca proteção contra qualquer perturbação. O *Hinterwelt*, nesse sentido, nomeia genericamente esses espaços metafísicos de segurança.

¹⁰² VM, I.

Vimos que o *desprezo do corpo* e o *menosprezo pela realidade* apontam essencialmente para o mesmo: a negação da realidade em seu caráter intempestivo. Desse modo, os trasmundanos e os desprezadores do corpo dizem respeito à mesma postura securitária que caracteriza a metafísica. Neste segundo discurso, Zaratustra incide sobre a tradicional divisão ontológica, no Ocidente, entre o corpo — lugar da vertigem dos sentidos, da exposição ao desamparo da existência — e a alma — suposta via para o reconforto metafísico. Para Zaratustra, pelo contrário, é o corpo que ganha lugar de privilégio como dimensão do humano. Da mesma forma que anteriormente sugerira que ele é a coisa “mais bem demonstrada” pela sua imediatez experiencial, agora ele afirmará que é o corpo que merece mais propriamente o título de “*Selbst*” — isto é, aquilo que, para cada um, mais lhe diz respeito e é próprio¹⁰³. No entanto, essa mudança de posição apenas superficialmente pode ser vista como mera inversão. Não se trata, por exemplo, de um reducionismo materialista em que tudo se resumiria à funcionalidade orgânica. A concepção apresentada pelo Zaratustra dismantela o dualismo metafísico sem rejeitar a “hipótese da alma”¹⁰⁴: sua questão passa a ser, assim: como trabalhar esta hipótese sem que ela recaia no estatuto de recurso de escape metafísico? Desse modo é que, para o Zaratustra, a alma aparecerá “encarnada”, isto é, imanentizada, “um algo no corpo”¹⁰⁵; mas não no corpo-organismo da biologia, e sim no corpo-presença apresentado por Nietzsche.

Aqui estamos em condições de seguir o aprofundamento operado por Nietzsche sobre a questão do dualismo metafísico. Para ele, a metafísica surge de um menosprezo pela realidade, isto é, um movimento que busca negar o fato de que o real é tal qual ele se apresenta: gratuito e indomesticável no seu acontecer; uma presença sem garantias. Desse modo, opera-se o gesto dualista original, que é a postulação de uma dimensão outra, um mundo outro, de modo a submeter a gratuidade do real à ordem que deste emana, garantindo a suposição de um conhecimento e uma justificação extramundanos.

Segundo um e outro aspecto, trata-se da base *moral* da metafísica que, partindo de uma condenação do mundo tal como se apresenta, busca uma instância supostamente superior em relação à qual, e sob sua orientação, seria possível corrigi-lo, no sentido de eliminar nele aquilo

¹⁰³ Preferimos manter o termo em alemão e elaborar discursivamente o seu sentido devido à falta de termo preciso para traduzi-lo no português. O mais próximo, o prefixo *auto-*, do grego *αὐτός*, não tem o mesmo uso substantivado do *Selbst* alemão. A alternativa “Si-mesmo”, oferecida pelo tradutor Paulo César de Sousa, nos parece por demais comprometida semanticamente com uma substancialidade que, acompanhando o pensamento de Nietzsche, buscamos evitar. Encarecemos, em vez disso, um sentido próximo do *ipse* latino, que mantém a ideia de uma dimensão do que é mais próprio a algo ou alguém, uma autorrelação, mantendo em suspenso qualquer determinação que implicaria um ancoramento substancial ou subjetivo.

¹⁰⁴ Para citar a expressão do próprio autor em ABM, §12.

¹⁰⁵ ZA, “Dos desprezadores do corpo”.

que não se adéqua às exigências de estabilidade e controle do humano. Esse dualismo inicial se manifesta numa série de outros dualismos que sustentam a própria estrutura metafísica assim produzida, tais quais verdade/mentira, verdadeiro/aparente, inteligível/sensível, alma/corpo, bem/mal etc. Enquanto o polo positivo está comprometido com uma estratégia de domesticação e asseguramento do real, como espécie de ancoramento trasmundano para o real, tudo aquilo que é notado como respondendo pela potência dissolvente de fundo desse real, que é desestabilizante da própria estrutura metafísica, é varrido para o polo negativo. Assim situadas, as dimensões banidas como negativos passam a estar, para o metafísico, submetidas aos desígnios da instância positiva e superior.

Em “A ‘razão’ na filosofia”, texto do *Crepúsculo dos Ídolos*, esse tema comparece novamente com força e nos possibilita explorar a hipótese de que *não há simetria entre os dois polos do dualismo*, de modo que do movimento de inversão, tal como o opera Nietzsche, não é possível dizer que mantém intacta a estrutura subjacente, isto é, o modo metafísico de organizar o real. Que a razão compareça entre aspas no título da obra publicada em 1888, isto ressoa com uma das ideias apresentadas no já comentado discurso “Dos desprezadores do corpo”, do Zarathustra, no qual, à “pequena razão” — que se refere à racionalidade tradicionalmente considerada como algo que se passa num domínio distinto daquele do corpo — se opõe a “grande razão”, pertencente ao corpo. Neste discurso, se afigura que Nietzsche não está interessado numa rejeição da racionalidade, mas em conceber uma razão expandida em um campo maior de consideração. Para ele, “[o] *Selbst* também procura com os olhos do sentido [*Sinn*], também escuta com os ouvidos do espírito”¹⁰⁶. Se não interessa ao alemão uma rejeição da razão *tout court* (e nem mesmo do “espírito”), que lhe poderia valer a errônea pecha de irracionalista já historicamente atribuída, precisamos entender mais precisamente a que razão, no sentido tradicional e metafísico, ele se opõe, e o que faz dela “pequena”. De saída, dado o caminho percorrido até aqui, sabemos que se trata de sondar o que nela se expressa como sintoma daquele menosprezo pela realidade que embasa o modo metafísico de elaboração e abordagem do real.

No texto que abordamos agora, Nietzsche nomeia uma idiossincrasia dos filósofos: “seu egipcismo”¹⁰⁷. Com este nome, ele se refere à tradicional rejeição metafísica às diversas figuras do movimento e da transformação, que resulta na produção de “conceitos-múmias”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ ZA, “Dos desprezadores do corpo”.

¹⁰⁷ CI, III, §1.

¹⁰⁸ Ibidem.

Trata-se aqui, mais uma vez, da ideia de que a metafísica parte de uma rejeição a aspectos fundamentais do real, o que aparece agora com acento especial sobre aquilo que afeta diretamente o próprio humano: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções”¹⁰⁹. Objeção a que, exatamente? Certamente, àquele dever-ser que a base moral da metafísica projeta sobre o real. Em *Ecce Homo*, obra do mesmo ano, ele destaca como característica fundamental “dos bons” — isto é, dos orientados pela moral e, portanto, pela metafísica¹¹⁰ — “o não-querer-ver a todo preço como a realidade é constituída”, o que se identifica com “[c]onsiderar as *misérias* de toda espécie como objeção, como algo que é preciso *abolir*”¹¹¹. Nesse sentido, Nietzsche nota que, para o metafísico, privar o real do movimento — fonte das “misérias” como aquelas mencionadas acima — aparece como uma forma de honraria e mesmo de amor: “Eles matam, eles empalham quando adoram (...) — tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram”¹¹².

A ideia do “egipcismo” mostra aqui sua função, para além de uma simples menção à influência civilizacional do antigo Egito sobre a Grécia e, mais especificamente, sobre a própria emergência da metafísica grega e sobre Platão. A mobilização metafórica da prática da mumificação baseia-se no fato de que, naquele caso, trata-se de preparar para a eternidade o morto que se tem em alta conta, enquanto, no caso da filosofia, trata-se de projetar a imobilidade sobre o que constitui fundamentalmente tudo aquilo-que-é de modo a garantir sua eternidade enquanto imobilidade. Para Nietzsche, essa vontade de eternização inclui a imposição, sobre o real vivo, de uma espécie de mortificação.

Os sentidos e o corpo reaparecem como testemunhas permanentes daquelas dimensões do real que refutam tais anseios da metafísica. Afinal, é por meio deles que se experimentam, se demonstram, os efeitos da morte, da mudança, da idade etc. Se aquilo-que-verdadeiramente-é deve ter a característica da eternidade, corpo e sentidos aparecem ao metafísico como fontes de engano, de aparências que impedem o livre acesso do espírito ao real. Isto é, como vimos anteriormente, àquele real já mutilado de tudo aquilo quanto possa agir como produção de insegurança da posição humana no real. Polarizam-se, assim, o “mundo verdadeiro” da (pequena) razão e o “mundo aparente” dos sentidos e do corpo, que é “insolente o bastante para portar-se

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Vimos como, para Nietzsche, a base da metafísica é a moral. Uma vez erigida, a metafísica, por sua vez, oferece base para a continuidade de uma orientação moral, com sua rígida separação entre bem e mal.

¹¹¹ EH, IV, §4.

¹¹² CI, III, §1.

como se fosse real!...”¹¹³ É claro que, para Nietzsche, há uma artimanha no interior desta operação da metafísica e na suposta honraria que assim presta. Ele a caracteriza mesmo como da ordem do mendaz, do furtivo, isto é, de alguma sorte de trapaça. Afinal, que tipo de honra se pode fazer quando se parte, como Nietzsche percebera desde bem cedo, de um menosprezo? Em outras palavras, como a metafísica converte ou dissimula o desprezo em honraria?

Ora, o que é amado no real, pela metafísica, não é o real ele próprio em todas as suas dimensões. Na seção 6 deste texto, Nietzsche resume sua articulação em quatro teses, investigando a operação dualizante da metafísica. Na segunda tese, afirma que “[a]s características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não ser, do *nada*”¹¹⁴. Assim, não é o real indiscriminado que se honra nesta operação, mas aquilo que a postura metafísica, por meio de uma “ilusão *ótico-moral*”, projeta sobre e contra ele — “construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição ao mundo real”¹¹⁵. Aquilo que na metafísica se traveste como amor àquilo-que-é se mostra, de fato, como uma vontade de negá-lo e substituí-lo pelo “nada”, isto é, essa espécie de realidade “absolutamente indemonstrável”¹¹⁶, como afirma Nietzsche na primeira tese.

Com a mutilação operada pela (pequena) razão sobre o real com vistas a livrá-lo de todo o risco imposto aos seus anseios securitários, é o real mesmo, em seu mais próprio, que se perde. O culto prestado ao “mundo verdadeiro” se revela como um culto prestado ao nada — como niilismo¹¹⁷, portanto—, o qual, longe de ser inócuo em seus efeitos, tem como resultado a depreciação e a debilitação da relação do humano com o real. Ao mesmo tempo, em dinâmica de retroalimentação, esse culto parte já de uma tal debilitação, isto é, de uma recusa em assumir o real tal como ele se impõe. Repete-se aqui, de outro modo, a ligação entre enfermidade e produção de trasmundos, como no discurso de Zaratustra. A (pequena) razão, quando a serviço da postura metafísica, serve, portanto, como um instrumento de substituição do real por uma versão esvaziada de qualquer atrito, qualquer contradição ou instabilidade; uma versão por princípio domesticada, ou ao menos domesticável, pelo “espírito”.

Neste texto, aparece claro que, no que diz respeito a tal postura, a tese da imobilidade daquilo-que-é, junto dos seus inúmeros derivados, tem papel central. O móvel e o imóvel não

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ CI, III, §6.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ao niilismo, tema da maior importância e prenhe de conexões com esta pesquisa, não poderemos dedicar maiores elaborações por delimitação do escopo do trabalho. A questão se mantém para uma próxima oportunidade.

são tratados da mesma forma na metafísica, não são aspectos ontológicos de mesma ordem. Portanto, não se trata de mero privilégio de uma região do real em detrimento de outra. Não é uma casualidade que todas as figuras do movimento estejam sob suspeição na tradição filosófica, e apenas com muitas ressalvas possam figurar como componentes das suas tentativas de sistematização. A alma idealizada pela tradição (ou, ao menos, sua parte “mais nobre”), por exemplo, não está sujeita às variações do movimento e, mesmo nas suas formatações mais seculares e modernas (as figuras da subjetividade), segue guardando aspectos da tese da imortalidade (no mínimo, sua posição separada do domínio do temporal e do empírico). O corpo, por outro lado, é a instância em que o movimento, o tempo e as marcas da mortalidade se fazem imediatamente presentes. Se Nietzsche o privilegia, é na medida em que dá um testemunho mais adequado da experiência que está na base do seu pensamento, isto é, do real não securitizado.

Esse privilégio da imobilidade, Nietzsche designará como “eleata”, em referência à filosofia de Parmênides. Ele não se refere, de maneira fechada e determinada, à doutrina parmenídica, mas a toda uma tendência da tradição que o alemão remete à postura originalmente encarnada nela e que se manifesta na doutrina do Ser entendido como imóvel, eterno e identificado ao próprio pensamento ou razão. Unidade, coisidade (*Dinglichkeit*), substância, Eu-dade, e mesmo a ideia de átomo, são incluídos por Nietzsche entre os derivados desse posicionamento eleático de base, da sua concepção de Ser: pensar aquilo-que-é como não podendo ser de outro modo que não da ordem do impassível, da solidez — “O que é não se *torna*; o que se torna não é...”¹¹⁸. Em comum, “a *segurança*, a subjetiva *certeza*”¹¹⁹ que o manejo de tais noções e de tal linguagem acarreta, fazendo as vezes de um manejo do próprio real.

Assim, repetindo de outro modo, o aspecto dinâmico do real, dito o “vir-a-ser” ou o “devir”, não é, para Nietzsche, um polo dado ao lado de outro polo dado — o aspecto imóvel. A metafísica não é, portanto, mera opção por um polo em detrimento do outro. A própria polarização já é uma operação securitária própria da metafísica, de modo que o par do tipo ser/devir está já comprometido com sua sistematização. O Ser é ficcionado pela metafísica como porto seguro para a estada humana e para o pensamento, e só assim o “devir” (juntamente ao “sensível”, ao “corpo”) pode aparecer como apenas uma região do real — agora submetida. Antes disso, trata-se apenas do real em sua imposição própria experimentada pelo humano. Portanto, o movimento, e tudo aquilo que inclui e acarreta, compõe com o horror da existência, sendo a

¹¹⁸ CI, III, §1.

¹¹⁹ CI, III, §5.

compartimentação dualista uma estratégia de controle e asseguramento. Posicionar-se ao lado do privilégio da imobilidade é posicionar-se securitariamente; tomar estrategicamente o lado do movimento é evocar aquele real originário que a metafísica mutila. O vir-a-ser, nesses termos, não pode ocupar o lugar do Ser na estrutura securitária da metafísica, a não ser que seja repensado de maneira já domesticada e, desse modo, submetido às características derivadas do que Nietzsche chamou de eleatismo. No sentido dado pelo pensador alemão, não é possível uma metafísica propriamente do devir. Seria um contrassenso — não no sentido lógico, mas no sentido postural. Ou bem se assume o indomesticável do real, ou bem se produz uma ficção de autoasseguramento.

2.2.4. Dizer-Sim

Na quarta tese, Nietzsche expõe uma postura outra, em tudo avessa àquela que informa a metafísica, e que encarna aqui no artista trágico: “ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisiaco*...”¹²⁰ Ora, aqui, o trágico e o dionisiaco já aparecem sob nova luz, distinta daquela da obra de juventude. Aparecem atrelados ao tema do dizer-Sim, já tão presente como postura e discurso em Zaratustra. O próprio do trágico já não é mais a redenção estética como escape momentâneo ao horror da existência, mas uma afirmação deste. Uma afirmação que passa, necessariamente, pelo corpo e pelos sentidos como os excluídos ou os negativos da metafísica, mas que vai além. No mesmo *Crepúsculo dos ídolos*, em “O que devo aos antigos”, Nietzsche articula em sentido semelhante ao já mencionado, atrelando o caráter daquela postura que ele destacou como dionisiaca ao “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”¹²¹. Aos poucos se mostra como aquilo que a princípio se apresenta como inversão — por exemplo, a tomada de posição ao lado do corpo, quando na metafísica o positivado é o espírito, como seu suposto oposto; ou ao lado do aparente, quando o positivado da metafísica é o “verdadeiro”, como seu suposto oposto — está a serviço desse gesto afirmativo mais fundamental e mais radical. Como diria pouco depois, “o negar *e o destruir* são condição para o afirmar”¹²².

O que significa esse Sim, esse gesto afirmativo? Significa a reinclusão, no pensamento e na postura, de tudo aquilo quanto a metafísica buscou eliminar por meio de suas artimanhas

¹²⁰ CI, III, §6.

¹²¹ CI, X, §5.

¹²² EH, IV, §4.

conceituais e negadoras. E posto que o “mundo verdadeiro” da metafísica se sustenta apenas enquanto modo negativo do real, enquanto *trasmundo* que promete alguma via de escape do fato de que o real é e se impõe, modo advindo do fato de o real ser considerado não merecedor de toda honra atribuída ao seu negativo, a afirmação do dizer-Sim inclui necessariamente uma negação dessa duplicação ou dualização metafísica. Nisso consiste a inversão: a evocação do negativo resultante da negação metafísica do real como operação preparatória de desestabilização e posterior dissolução da ficção metafísica. Esse arco da operação nietzschiana aparece com clareza no momento final de “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula. História de um erro”. Após narrar muito sinteticamente as estações da história da metafísica, desde a postulação primeira do “mundo verdadeiro” até sua eliminação, Nietzsche conclui: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”¹²³ Assim, se a princípio o gesto parece ser uma afirmação do aparente contra o verdadeiro, isto só faz sentido quando se parte do interior do dualismo metafísico (e, dada a tarefa tomada por Nietzsche, não há outro ponto de partida).

Uma vez que o dualismo é dilacerado desde dentro, essa suposta metafísica invertida se mostra como uma mais radical dissolução da metafísica, na qual os termos pretéritos perdem o sentido. Não é o aparente que toma o lugar do realmente real, antes pertencente ao verdadeiro, mantendo-se ainda no interior de uma estrutura metafísica. O que resta da operação nietzschiana é uma outra concepção e uma outra postura diante de um real afirmado. Trata-se, para Nietzsche, de abdicar das muletas da metafísica e encarar aquilo que outrora ela buscou mutilar. Nesse sentido é que se pode falar de uma “pequena razão”, a que se mantém centrada no interior do cercamento metafísico, levando a uma experiência reduzida do real. A “grande razão” é dionisíaca, no sentido de voltada à reintegração a uma experiência mais ampla do real, sem exclusões ou asseguramentos.

Desse modo, se esclarece a afirmação de que não há simetria entre os dois polos do dualismo metafísico. Vemos que a operação de *inversão*, quando levada às últimas consequências, não mantém de pé a mesma estrutura configurada pelos polos não-invertidos. Não se trata de mera troca dos sinais. Afinal, essa estrutura depende do arranjo em que o polo negativo está banido e submetido ao positivo — isto é, o “mundo real” ao “trasmundo”. A inversão é indicativa e preparatória de um movimento outro, que podemos chamar *afirmação*: em vez de meramente inverter os polos da estrutura metafísica, mantendo-a de pé, reverter o processo de

¹²³ CI, IV, §6.

mutilação que está na sua base; reincluir aquilo que fora inauguralmente mutilado do real para que se tornasse possível erigir um sistema metafísico.

Desse modo é que, nas proposições do jovem Nietzsche do início da década de 1870, embora o pensador não tivesse ainda ido tão fundo a ponto de explicitar o passo seguinte à inversão, mesmo ali ressoa esse potencial dissolutivo virtualmente presente na primeira operação. Com o tempo, o procedimento mais radical que se segue vai se explicitando na obra. Em Nietzsche, portanto, aquilo que se coloca, a princípio, como uma tomada de posição em favor de um polo negativo da metafísica (o elogio do mal, da mentira, do sensível, do corpo) não é meramente a escolha entre um dos dois termos de um esquema que permaneceria intacto, mas uma intervenção que desestabiliza e, no limite, dissolve o próprio esquema por meio da insistência naquilo que, como segue ressoando enquanto recalcado. Busca-se provocar, assim, um alargamento da experiência com o real.

Então, o que é a metafísica segundo Nietzsche? Trata-se de uma forma de pensamento que nasce como reação ao sofrimento inerente ao existir. Dada a fadiga, a insuportabilidade daquilo a que se é incontornavelmente exposto uma vez que já se nasceu, ela surge não apenas como um modo de tornar suportável essa estada, mas também, dada a produção de “uma vida ‘outra’, ‘melhor’”¹²⁴, como uma maneira de depreciar o próprio real, de vingar-se dele. Mas Nietzsche não faz mero elogio ao sofrimento, de maneira algo romântica. Também aqui se mostra o passo a mais. Vimos que a metafísica, ao polarizar o real em dois e buscar excluir ou submeter um dos polos, o polo depreciado não é perdido e o sofrimento do real não é extirpado — se assim fosse, a metafísica seria uma estratégia bem-sucedida. Em vez disso, o que se alcança é um empobrecimento da experiência e um impedimento também das suas possibilidades mais proveitosas. “Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas (...)”¹²⁵. A afirmatividade que Nietzsche propõe como postura não pode partir de uma seletividade: afirmar o real é afirmá-lo por inteiro. Do mesmo modo, negá-lo é negar muito mais do que aquilo que se supunha de antemão.

Nietzsche não critica a metafísica como erro meramente teórico, mas como expressão de uma postura diante do real marcada pela fraqueza, pela falta da capacidade de suportá-lo e pelo apelo a artimanhas que o falseiam. Ele visa explicitar essa base postural das ficções

¹²⁴ CI, III, §6.

¹²⁵ ZA, IV, “O canto ébrio”, §10.

metafísicas, retirando seu ar de elevação e solenidade ao remetê-la a uma forma empobrecida de experiência, com suas consequências deletérias, isto é, a inviabilizar mesmo um futuro possível ao estreitar desde a raiz o campo das suas possibilidades. A superação da metafísica por meio da afirmatividade trágica é, portanto, uma tentativa de abrir futuros antes vetados. Para Nietzsche, só há possibilidade de futuro uma vez que se possa reincluir e encarar tudo aquilo que por milênios a filosofia e a civilização ocidentais se esforçaram por sufocar.

2.2.5. Terreno comum

Feito este percurso, estamos em condições de considerar, lado a lado, as duas concepções de metafísica: a de Heidegger e a de Nietzsche. Partimos do interesse em uma confrontação entre os dois autores e também de examinar mais a fundo a ideia heideggeriana, segundo a qual Nietzsche seria um pensador ainda contido no domínio da metafísica. Reconhecemos que tentativas que falhem em levar em conta as especificidades do pensamento dos dois autores muito facilmente impedem mesmo a possibilidade de uma confrontação, posto que, a depender da posição, limitam-se a uma concepção ou outra de metafísica e se tornam incapazes de oferecer uma resposta satisfatória ao disputante. Afinal, como vimos desde o início e percorremos até aqui, os dois autores falam da metafísica, mas não no mesmo exato sentido e não a partir do mesmo lugar. Coisas distintas são apontadas em cada caso. Tanto tomar simplesmente uma das posições quanto tomá-las como posições incomensuráveis nos parecem formas de evitar uma confrontação consequente entre os dois pensamentos. Por isso, tratamos de questionar o que se diz com metafísica em cada caso e se haveria algum campo comum, algum terreno que tornasse possível a confrontação entre as duas posições para além da proliferação de confusões.

O que encontramos? A impressão de incomensurabilidade persiste? Nietzsche vê na metafísica a busca de um escape, uma reação à condição de horror e vertigem que é constitutiva da experiência do real. Não se trata, para ele, de uma falha de raciocínio, mas de uma resposta de fundo postural. A metafísica aparece como artifício que pretende tornar a vida suportável, mas que, ao fazê-lo, empobrece a experiência e o real ao recusar justamente aquilo que, se acolhido, poderia expandir as possibilidades de um engajamento mais radical. O que Nietzsche propõe como alternativa não é uma nova doutrina, mas uma outra disposição, que aparece, entre outros, sob o nome do “dizer-Sim”.

Heidegger, por sua vez, aproxima-se da metafísica como história da vontade de autoasseguramento humano por meio do ente. Tampouco para ele se trata de uma querela teórico-conceitual. A partir da decisão originária dos gregos de tomar o ente em sua positividade manifesta como guia para o pensar, instaura-se uma tendência histórica que se aprofunda até culminar na metafísica moderna, na cumulação da vontade securitária do humano, a ponto de supor a possibilidade de um controle e uma previsibilidade totais de suas ocorrências. A metafísica é, assim, como “paixão pelo ente” — traduzível, como vimos, como uma ânsia por segurança —, revela uma necessidade constante de garantir de antemão, metafisicamente, uma orientação.

Nesse ponto, podemos notar uma convergência entre os autores. Apesar das claras diferenças de estilo, de referências de pensamento e dos caminhos que levam aos seus diagnósticos e prognósticos, ambos reconhecem na metafísica um gesto defensivo diante de uma dimensão rebelde a toda possibilidade de enquadramento, uma tentativa de neutralizar o que haveria de mais perturbador na estada do humano na existência. Tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, ela opera uma forma de empobrecimento da experiência por motivos securitários. Segundo Nietzsche, ao negar o horror, a metafísica nega também a possibilidade de uma visão ampliada da existência. Segundo Heidegger, ao buscar tudo assegurar pela representação, a metafísica reduz a experiência com aquilo-que-é a um jogo de garantias. Veremos mais à frente que há ainda mais semelhanças nas abordagens dos dois filósofos quando pensam o que, afinal, é propriamente negado ou obstruído pela metafísica. Agora nos julgamos habilitados a fazer o movimento de tomá-los num plano comum. As diferenças essenciais comparecerão em tempo e inevitavelmente, dado que seus pensamentos são orientados a tarefas diversas, e até divergentes. Porém, podemos, com razão, notar o que há de convergente quanto ao diagnóstico relativo à metafísica. *Nietzsche e Heidegger a entendem como uma modalidade de pensamento que se baseia numa postura securitária diante do real.*

Desse modo, podemos ultrapassar a aparente incomensurabilidade inicial e repensar sob nova luz a questão central: a afirmação heideggeriana de que Nietzsche, a despeito de seu próprio projeto e daquilo que pôde alcançar, seria ainda um pensador da tradição metafísica. Agora podemos verter esta afirmação do seguinte modo: Nietzsche seria ainda um pensador da postura securitária do humano diante do real e, dessa forma, se utilizaria das mesmas estratégias teóricas empregadas desde a emergência da filosofia entre os gregos, embora deslocadas. Pelo que podemos acompanhar até agora, isso soa estranho. Vimos que Nietzsche se dedica insistentemente a denunciar o autoasseguramento metafísico e a solapar suas bases, propondo um outro ponto de partida para o pensamento. Teremos deixado passar algo despercebido? Para

encarmos mais detidamente a questão, teremos de examinar qual é o cerne da tese heideggeriana em favor de uma leitura de Nietzsche como metafísico. Foge ao escopo deste trabalho um exame exaustivo, mas tomaremos para consideração as articulações principais do argumento de Heidegger.

2.3. O último metafísico?

Segundo Heidegger, Nietzsche não é apenas um metafísico, mas “o *último metafísico* do Ocidente”. Discordando da posição autoatribuída por este, como iniciador ou preludiador de um novo tempo para o pensamento após um salto para além da tradição ocidental, Heidegger considera que ele permaneceu no interior do arco histórico dessa tradição. Em vez de ter acabado com o pensar metafísico, pelo contrário, o teria levado ao seu *acabamento*. Cabe então, primeiramente, melhor compreender em que consiste um tal *acabamento*.

“Acabar” não é, aqui, destruir ou exterminar, mas tampouco é um locupletar — no sentido de adicionar a parte que faltava. Vimos que Heidegger pensa a metafísica a partir de uma história — *Geschichte* —, a qual se dá mesmo como uma espécie de destinação. Para ele, o que se passa nessa história, com suas estações e acontecimentos, seria da ordem de um chamamento do próprio Ser — o qual ganha resposta no pensador essencial, fazendo morada na linguagem —, e não resultado da ação voluntária de alguns indivíduos iluminados. Nesse sentido, a história da metafísica é a história do predomínio do ente, no sentido que vimos anteriormente: a visada do Ser a partir do referencial normativo do ente, e o procedimento de buscar, por meio desta via entitativa, fundamentação e asseguramento da posição do humano em meio àquilo-que-é. Isso se dá na forma de *onto-teo-logia*: as doutrinas que, tomando aquilo-que-é predominantemente a partir da positividade do ente dado, buscam estabelecer a partir de um dado referencial quais seriam os traços mais gerais de todo ente e projetar o Ser como uma espécie de sumo ente organizador.

Disso podemos extrair, desde já, três consequências. Primeiramente, que, segundo Heidegger, o fato de Nietzsche ainda se situar no interior da metafísica não está em questão — e isso independe dos propósitos declarados do próprio filósofo do martelo. Seria o próprio Ser, em sua história, a conduzir o pensamento nietzschiano de modo a situá-lo, formal e historicamente, no interior da metafísica. Em segundo lugar, que o pensamento de Nietzsche permanece submetido ao predomínio normativo do ente, sendo, por isso, compreendido por Heidegger

como uma modalidade de onto-teo-logia. Em terceiro lugar, que o pensamento nietzschiano seria o momento derradeiro dessa história e desse predomínio. “Acabamento” significa, para Heidegger, uma espécie de esgotamento das possibilidades internas da metafísica enquanto modalidade de pensamento e, portanto, a consumação do seu arco histórico. Pois bem, nossa questão passa a ser: como Nietzsche acaba a metafísica, segundo Heidegger? Iniciemos pela leitura que Heidegger oferece da ideia de *inversão do platonismo* no pensamento nietzschiano. Na interpretação heideggeriana dessa passagem reside o cerne do nosso problema.

A afirmação completa de Nietzsche, que serve de referência a Heidegger e consta numa anotação datada de 1870-1871, diz o seguinte: “Minha filosofia é um *platonismo invertido*: quanto mais afastado do verdadeiramente ente, tanto mais puro, belo e melhor é. A vida na aparência como meta”¹²⁶. Como vimos anteriormente, Heidegger entende a afirmação nietzschiana de juventude, segundo a qual sua tarefa de pensamento seria a de inverter o platonismo, como uma caracterização que recobre adequadamente toda a produção posterior. Mesmo sensível às mutações internas do pensamento nietzschiano desde a juventude até seus anos finais (“não podemos desconsiderar que o ‘platonismo invertido’ de seus primeiros tempos é muito diverso do ponto de vista alcançado, por fim, em *O crepúsculo dos ídolos*”¹²⁷), Heidegger sustenta que, até os escritos derradeiros, essa não deixou de ser a meta do seu pensamento. Acompanhem a leitura que o filósofo nos oferece.

No platonismo, tudo aquilo-que-é, que se apresenta à experiência, isto é, sensivelmente, recebe sua determinação a partir do suprassensível enquanto ideal. Há, portanto, uma hierarquização *a priori* do acima (suprassensível, mundo verdadeiro) em relação a um abaixo (sensível, mundo aparente). Assim montado o esquema, “[o] que está acima é o que é, desde o princípio, unicamente normativo e, com isso, desejável”¹²⁸. Disso deriva uma concepção do que seja conhecimento, o que vai embutido com uma concepção do que seja a verdade, isto é, *adequação* — entendimento este que, em formas variadas, percorreria a história da filosofia no Ocidente. No platonismo, conhecer algo como sendo aquilo que propriamente este algo é não é um procedimento da empiria, mas de intelecção. É o suprassensível (a *idéa*) que determina o que algo é e que, portanto, possibilita seu conhecimento enquanto ente, o qual é necessariamente um procedimento suprassensível. Isso significa que algo só pode *ser, verdadeiramente*, por referência ao suprassensível. No platonismo, só pode ser dito verdadeiro aquilo que é da

¹²⁶ FP 7[156], KSA 7.

¹²⁷ HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 125.

¹²⁸ HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 161.

ordem do suprasensível, enquanto o ente que se apresenta imediatamente na experiência é um subordinado, que depende do suprasensível para ter o direito de ser considerado um ente e para que seja possível dizer algo propriamente verdadeiro a seu respeito.

Dada essa visão algo esquemática do que seja a verdade e o conhecimento no platonismo — na metafísica, portanto —, a qual não obstante serve a nosso propósito, o que seria sua inversão? O jeito mais corriqueiro de entendê-la seria pensar o que está abaixo passando a estar acima e vice-versa, de modo que, de agora em diante, o mundo sensível passaria a normativo, enquanto o suprasensível passaria a submetido àquele. “Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade”¹²⁹. E Heidegger nota corretamente, a respeito desse sentido de inversão, que “[i]sto é o que ensina o ‘positivismo’”¹³⁰. O conhecimento e a verdade se esteiam ainda aí na adequação a uma instância normativa e asseguradora. Neste caso, trata-se daquilo “que se encontra inicialmente diante de nós e o que está posto constantemente diante de nós”, isto é, “o *positum*”¹³¹. Heidegger nota, também corretamente, que, se a inversão consiste apenas nisso, “são mantidos como que os lugares vazios do acima e do embaixo, e eles não são senão ocupados de maneira diversa”¹³². É claro que isso não se refere a um movimento meramente teórico e conceitual, posto que a estruturação da metafísica está de saída comprometida com uma determinada postura. As instâncias são trocadas, de modo que é o empírico que se impõe como referencial securitário, não mais o extraempírico — mas o estabelecimento de um referencial securitário permanece. Heidegger nota e anota, com razão, que tal posição não é atribuível a Nietzsche sem mais.

Para nós, por contraste, torna-se evidente como o que há de elogio ao sensível em Nietzsche não é nem o escape narcótico romântico, com o qual flertou nos escritos do início da década de 1870, nem o ímpeto empírico-securitário positivista, com o qual flertaria por volta dos anos 1876-1881. Quanto a este último flerte — dado que já percorremos aspectos relativos ao primeiro —, mesmo contabilizando-o, parece-nos um exagero a afirmação heideggeriana de que “Nietzsche passou por um positivismo extremo”¹³³ durante esse período. Aqui, estamos de acordo com Giacoia, para quem os envolvimento do filósofo com as ciências “duras” nesse

¹²⁹ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 123.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Idem, p. 124.

¹³² Ibidem.

¹³³ Idem, p. 126.

período serviram como uma espécie de “terapia de conversão em relação aos arrebatamentos de seu esteticismo romântico juvenil”¹³⁴.

O que interessa a Nietzsche nas ciências de seu tempo não é o apego ao *positum*, nem a qualquer outra suposta instância asseguradora de certeza, mas sua utilidade como indicadores de uma postura que lhe serve de etapa preparatória para o escape à normatividade do pensamento metafísico. Essa postura, que “tempera de realismo” a sua elaboração, em chave “anti-idealista, antirromântic[a] e laicizante”¹³⁵, ele reconhece no “espírito científico”. Em que consistiria isso, segundo o próprio Nietzsche? No cultivo de uma “instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar”¹³⁶, de um “espírito modesto e cauteloso”¹³⁷. O filósofo chega a recomendar que cada um conhecesse “no mínimo *uma* ciência a fundo” como forma de entender e absorver a “extrema circunspecção”¹³⁸ exigida nessa atividade. Nesse sentido, somos corroborados ainda pela leitura que faz Granier, para quem trata-se de um “esforço crítico (...) para desembaraçar-se do jugo da metafísica schopenhaueriana e, no mesmo movimento, liberar-se de toda tradição idealista”¹³⁹.

Portanto, longe da adesão a um “positivismo extremo”, isto é, de um buscar agarrar-se e orientar-se firmemente pelo *positum* como nova normatividade, os interesses científicos de Nietzsche apontam para uma espécie de pedagogia da “*cautelosa abstenção*”¹⁴⁰ com a qual busca afastar-se do apego, tipicamente metafísico, à *convicção*, isto é, à “crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta”¹⁴¹. Nada como um positivismo ou cientificismo chega perto de afastar Nietzsche, nesse momento, do cerne do seu pensamento e do seu projeto. Estamos novamente com Giacoia, entendendo que “[t]ambém nesse momento, (...) Nietzsche conserva, como última fortaleza reflexiva de sua filosofia, aquela postura filosófica de acolhimento e afirmação da totalidade da existência”¹⁴² — isto é, tendo como fundo, mais do que a limitada inversão metafísica do positivismo, a *afirmação* radical que dissolve desde a base a estruturação metafísica. O espírito científico, lido desde a chave desse dizer-Sim que já vinha de fundo na reflexão nietzschiana, diferentemente do positivismo, que o mobiliza

¹³⁴ GIACOIA JR., Oswaldo. “Introdução”. In: *O leitor de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022, p. 36.

¹³⁵ Idem, p. 37.

¹³⁶ HHI, IX, §635.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ GRANIER, Jean. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966, p. 20. (Tradução nossa.)

¹⁴⁰ HHI, IX, §631.

¹⁴¹ HHI, IX, §630.

¹⁴² GIACOIA JR. Ibidem, p. 36.

como forma de estabelecer solo seguro, abala radicalmente o securitarismo das verdades supostamente obtidas. Daí que Nietzsche mencione o “profundo mal-estar com todas as posições céticas e relativistas ante alguma questão do conhecimento”, resultante do hábito pregresso, religioso e metafísico, de “crer na posse da verdade absoluta”¹⁴³.

No mesmo sentido operativo da sua afirmação do sensível, a qual vimos anteriormente, a afirmação do espírito científico, para Nietzsche, é uma forma de apontar para o indomesticado na estada humana no real, para a impossibilidade de estabelecer âncoras de segurança e orientações inequívocas, senão como forma de negar ou denegar este real mesmo. Os dois movimentos vão juntos, afinal, “possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos”¹⁴⁴ — vale insistir: “aceitar”, aqui, não é propor uma nova fixação normativa, mas incluir o anteriormente excluído numa experiência alargada, aceitando e mesmo apreciando suas consequências. Na trajetória descrita em “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula. História de um erro”, o positivismo é uma estação ainda muito afastada da dissolução final, e uma ainda comprometida estruturalmente com o tipo de mentalidade que está na base da metafísica. Não à toa, no seu flerte científico, Nietzsche desemboca mais além e propõe mesmo uma reconfiguração do que poderia ser a ciência: “um saber científico desonerado de toda gravidade dogmática, uma ciência leve e alegre, *la gaya scienza*”¹⁴⁵, ou, nas palavras do próprio, “ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial”¹⁴⁶.

Para Heidegger, o “positivismo extremo” daqueles anos foi superado, mas, de qualquer maneira, sustenta que “a concepção nietzschiana da essência da verdade se mantém no âmbito da grande tradição do pensamento ocidental”¹⁴⁷, isto é, ainda submetida de algum modo, ainda que não positivisticamente, ao esquema da adequação do representado à uma instância entitativa normativa. De nossa parte, afastamos a ideia de que uma tal adesão positivista tenha se dado e afirmamos que, já naquele momento, o que desponta é uma outra concepção de conhecimento, e mesmo de verdade, que integra o movimento mais amplo e radical de escape do esquema metafísico. Desse modo, nos parece fazer muito menos sentido ainda afirmar que, no momento posterior, o pensamento de Nietzsche ainda estaria contido nesse esquema. Heidegger,

¹⁴³ HHI, IX, §631.

¹⁴⁴ CI, III, §3.

¹⁴⁵ GIACOIA JR., Oswaldo. *Ibidem*, p. 50.

¹⁴⁶ GC, “Prólogo”, §4.

¹⁴⁷ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 124.

no entanto, embora sinalize o entendimento de que houve desdobramentos internos fundamentais no pensamento nietzschiano, desconsidera suas consequências mais importantes.

Notadamente, ao tratar do tema do “sensível” em Nietzsche, segue tomando-o em seu sentido metafísico, quando o próprio Nietzsche, em seu movimento, não cessa de apontar como seu recurso ao sensível, em sentido muito diferente, solapa a estruturação metafísica. Assim, Heidegger consegue obter apenas entendimentos parcialmente adequados da reflexão nietzschiana. Por exemplo, afirma que “[s]e o que deve ser é o suprassensível, então o ente mesmo concebido inicialmente de maneira livre em relação ao dever — isso que é — só pode ser o sensível”, assumindo que, assim, em Nietzsche, “o âmbito do verdadeiramente ente, do verdadeiro, e, com isso, a essência da verdade, são fixados”, ainda que fazendo a ressalva: “se é que o verdadeiro deve ser conquistado tal como antes e tal como já se dava no platonismo”¹⁴⁸. Ele acerta ao notar que a afirmação do sensível, do negativo da metafísica, comporta a negação do “dever ser”, isto é, da moral que esteia a postura e a estrutura metafísicas. Porém, de qualquer modo, conclui que é possível extrair disso que “o verdadeiro é o sensível”, quando, como vimos, aquilo que leva Nietzsche a afirmar o sensível é um impedimento fundamental de que “verdade” ou “verdadeiro” sigam tendo qualquer sentido próximo ao sentido metafísico, seja platônico ou positivista, de fixação de um âmbito normativo. Dado o que percorremos até aqui, nos parece plenamente lícito afirmar que Nietzsche está em favor, pelo contrário, de uma *não fixação*. Se há alguma instância “normativa”, se é que essa categorização ainda vale nos domínios aos quais o filósofo do martelo leva seu pensamento, trata-se de uma na qual não se possibilita nenhum ancoramento, como veremos mais adiante.

Apenas muito de passagem Heidegger reconhece a dissolução da estrutura metafísica operada por Nietzsche, e mesmo assim de forma muito localizada e ambígua, seja limitando seu alcance ou tratando de neutralizá-la de todo. Vejamos a leitura heideggeriana a respeito da estação final de “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”. Para tanto, reproduziremos este trecho na íntegra.

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.)¹⁴⁹

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 130.

¹⁴⁹ CI, IV, §6.

Aqui, como notamos antes, Nietzsche explicita a sua própria posição e o que ela acarreta como desfazimento do dualismo basal da estrutura metafísica. Explicita-se que a inversão não serve à manutenção, com sinais trocados, do platonismo, mas à sua dissolução. Heidegger percebe que, nesse ponto, “o lugar acima é efetivamente afastado como tal” e “o estabelecimento de um verdadeiro e desejável não se dá mais, (...) o mundo verdadeiro — no sentido de um ideal — é suprimido”¹⁵⁰. Afirmar ainda que “[s]omente então o platonismo é superado, isto é, invertido de tal modo que o pensamento filosófico se volta para fora dele”¹⁵¹ — ou seja, reconhece o alcance mais radical da inversão nietzschiana, como mostramos anteriormente.

No entanto, faz uma localização muito limitada dessa inversão, afirmando que “ela só foi claramente levada a termo em seu último ano de criação (1888)”¹⁵² — isso quando podemos perceber tal movimento ao menos indicado desde a década de 1870 e, depois, claramente operada e em ação, ao menos desde o seu *Zarathustra*. Heidegger caminha ainda mais além quando afirma que “[n]o tempo em que a inversão do platonismo tinha se tornado, para Nietzsche, um giro para fora desse platonismo, a loucura se abateu sobre ele”¹⁵³. Com isso, busca neutralizar a operação nietzschiana. Afinal, ela teria apenas despontado quando Nietzsche veio a tornar-se mentalmente incapaz de conduzi-la adiante.

Heidegger, a partir do *Crepúsculo dos Ídolos*, busca estabelecer, então, até onde pôde ir o pensamento nietzschiano — o que significa, para ele, até onde pôde ir o pensamento metafísico, sua posição última. Do modo como o filósofo da Floresta Negra argumenta, a supressão do “mundo aparente” operada por Nietzsche permanece limitada. Afinal, “o ‘mundo sensível’ só é o mundo aparente segundo a interpretação levada a termo pelo platonismo”¹⁵⁴. Desse modo, não haveria uma correlata supressão do sensível, mas a liberação do “caminho para uma nova interpretação do sensível a partir de uma nova hierarquização do sensível e do não sensível”¹⁵⁵. Heidegger supõe que Nietzsche busca uma *refundação* do pensamento do ser, na qual “o sensível perfaz a realidade propriamente dita”¹⁵⁶ — assim, uma nova ontologia, uma nova caracterização do “ser na totalidade”, agora tendo nova referência e novo esquema fundacional.

¹⁵⁰ HEIDEGGER. Ibidem, p. 161.

¹⁵¹ Ibidem, p. 162.

¹⁵² HEIDEGGER, M. Ibidem.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 167.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 168.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 169

Com razão, ao menos segundo aquilo que pôde ver, se pergunta “até que ponto se chega aí a uma superação do platonismo e até que ponto não”¹⁵⁷. Mas há uma confusão na argumentação heideggeriana, um não acompanhamento do passo de Nietzsche e mesmo do próprio passo, naquilo que ele pôde tomar de suas interpretações. Afinal, com a supressão do dualismo operada, não faz mais sentido pensar uma ontologia nietzschiana, ao menos não no sentido que Heidegger atribui a este termo: um estabelecimento assegurador da orientação do humano em meio a tudo aquilo-que-é. Heidegger acompanha a supressão nietzschiana, resultante da radicalização da inversão, mas, logo em seguida, volta a tratar do pensamento de Nietzsche a partir do mesmo esquema tradicional — justamente aquele que perde o sentido após a supressão! “Sensível” já não quer mais dizer o mesmo que antes e o pensamento já não busca mais o mesmo que antes. Já vimos que, no pensamento nietzschiano, nem o apelo ao sensível nem o recurso às ciências se dão em sentido fundante ou fundacional. Heidegger parece se esforçar por fazer Nietzsche caber, ainda que no limite do possível, à metafísica, mas o que está em jogo, se acompanharmos o pensamento nietzschiano em seus próprios termos, é coisa muito diversa.

O máximo que Heidegger concede em sua leitura é que Nietzsche refunda a metafísica a partir de outro “esquema ordenador”. Um no qual “‘vida’ é o título para o ser na nova interpretação, de acordo com a qual ela é um devir”¹⁵⁸; “um ser concebido mais elevadamente, este permanecendo, a bem dizer, sem ser dominado, no antigo esquema: ‘ser e devir’”¹⁵⁹. Mas o que Heidegger quer dizer com isso? Como articula essa suposta permanência no antigo esquema ser/devir? Pois bem, supondo ele que o pensamento de Nietzsche é ainda uma forma caracterização do “ente na totalidade”¹⁶⁰, estaria, assim, contido na esfera do pensamento tradicional da filosofia, aquele que se volta fundamentalmente, no mesmo sentido que vimos no primeiro capítulo, à ἀρχή — isto é, a um princípio fundador e organizador de tudo quanto é. O verbo ἀρχεῖν, do qual ἀρχή é a forma substantivada, “significa começar e, ao mesmo tempo, encontrar-se no começo de tudo, dominar”¹⁶¹. Determinar a ἀρχή, sua feição, é determinar, simultaneamente, em que consiste tudo aquilo-que-é — isto é, trata-se de determinar o que é o ente em sua totalidade, de fixar uma referência em relação à qual o real pode aparecer estável, assegurado e mesmo manejável. Para Heidegger, essa nova forma de pensar o ser que supõe encontrar em

¹⁵⁷ Ibidem, p. 168.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 176.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 315.

¹⁶¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 318.

Nietzsche, e cuja posição relativamente ao platonismo (entre continuidade e salto além) se mantém algo ambígua, seria fixada pelas concepções de *vontade de poder* e de *eterno retorno*. É o que Heidegger tem em mente quando fala em “vida”; afinal, é a associação que faz o próprio Nietzsche. No entanto, precisamos examinar se Heidegger possui uma compreensão acertada do que significam os três termos no uso que Nietzsche faz deles.

Quanto à vida, Heidegger a entende como modo nietzschiano de referir-se ao ser, no sentido ontológico de totalidade do ente, e a associa a uma “estética-fisiológica” do filósofo do martelo, que marcaria uma nova posição hegemônica para o sensível: não como *positum*, mas como devir. Um devir pensado como força sensível, transfiguradora e criadora que ganha máxima expressão na arte. Vida, portanto, comportaria os caracteres tanto do ser quanto do devir. O que isso quer dizer, segundo Heidegger? Para ele, acompanhando Nietzsche, “[a] arte como vontade de aparência é a figura suprema da vontade de poder”¹⁶². E o que é a vontade de poder, segundo Heidegger? É “aquele ser que quer a si mesmo, na medida em que quer ser o devir”¹⁶³. Desse modo, argumenta que “Nietzsche procura pensar conjuntamente na vontade de poder a unidade originária da antiga contradição entre ser e devir”, de modo que “[s]er como a constância deve deixar o devir *ser* um devir”¹⁶⁴. Assim, o projeto nietzschiano de inversão do platonismo, tendo desarticulado a hierarquização platônica entre suprasensível e sensível, teria chegado apenas ao ponto de rearticular os termos da antiga dualidade em uma nova unidade. A vontade de poder seria, assim, uma forma de fazer coincidir aquilo que outrora, nos momentos anteriores da história da metafísica, teria se mantido disjunto.

A criação artística, expressão máxima da vontade de poder e índice de intensificação da vida, se mostraria como uma “transfiguração libertadora”, como instante em que o devenida, “*sendo[,] ver a ser e[,] vindo a ser[,] é*”. Tratar-se-ia, assim, de “um ente que vem a ser no devir perpétuo do que veio-a-ser-firmemente como algo cristalizado”¹⁶⁵. A criação se mostraria, portanto, como uma espécie de síntese de opostos em que se integram, numa mesmíssima fixação, os dois polos disjuntos do antigo platonismo, em um momento de transfiguração e libertação. Essa “reconversão do devenida em ente”¹⁶⁶ é uma espécie de “cunhagem” em que o devenida “conquista subsistência”, isto é, o caráter de algo que é — como que, simultaneamente, presentificando no que permanece o vigor do que incessantemente se torna e, naquilo

¹⁶² HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 174

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 328.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 329.

que incessantemente se torna, a solidez da permanência. Nisso, além da vontade de poder, Heidegger supõe capturar aquilo que Nietzsche quer dizer com seu eterno retorno: tratar-se-ia da temporalidade mesma dessa reconversão: o eternamente retornante é entendido como esse ente que integra o devir na subsistência e vice-versa, enquanto o eterno retorno é entendido como a instantaneidade de seu acontecimento.

Segundo Heidegger, isso significa que Nietzsche retorna às “posições fundamentais decisivas do início”, isto é, do início do pensamento grego, anterior mesmo à configuração do platonismo. Ele se refere, assim, a Parmênides e Heráclito e àquilo que, neles, identifica como respostas à sua questão “o que é o ente?”, as quais teriam permanecido separadas na história que se seguiu. Trata-se da oposição entre ser e devir, entre a afirmação de que “*o ente é*” e a afirmação de que “*o ente vem-a-ser*”¹⁶⁷. Nietzsche então, saltando fora da hierarquia platônica, teria produzido uma espécie de *coincidentia oppositorum* entre ser e devir, conseguindo integrar as determinações fundamentais do pensamento grego. Nesse sentido, se colocaria no pensamento nietzschiano como que um acerto de contas do que permaneceu irresolvido desde a aurora grega do pensamento.

Será esse acerto de contas uma resolução das questões metafísicas e, portanto, o ponto de partida de uma outra forma de pensamento e existência? A resposta de Heidegger é negativa, posto que, para ele, tal movimento ocorre em Nietzsche ainda sob a mediação da filosofia platônica. Assim, não teria sido uma verdadeira ida ao originário do pensamento, mas um recurso ao “início já paralisado”¹⁶⁸. Isso querendo dizer que Nietzsche teria encarado aquilo que está para além (ou antes, aquém) da metafísica apenas ainda sob a ótica platônica. Ou seja, segundo Heidegger, o filósofo do martelo estaria ainda aprisionado, mesmo aí, no interior do esquema ser/devir tal como configurado por Platão. Conclui ele que “[a] inversão não afasta a posição platônica fundamental, mas antes a consolida precisamente por meio da aparência de que ela é afastada”¹⁶⁹.

Assim, Heidegger, depois de ter anteriormente neutralizado o que pôde notar das consequências mais radicais da inversão nietzschiana e ter mantido certa ambivalência sobre a pertinência ou não de Nietzsche ao platonismo, define seu veredicto: Nietzsche ainda está na órbita do platonismo. Isso porque ainda estaria tentando elaborar uma resposta a partir da disjunção ser/devir e, portanto, a partir de uma caracterização do ente na totalidade, mesmo que sua

¹⁶⁷ Ibidem, p. 328.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 331.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 330

resposta tenha sido inédita na história do pensamento ocidental, e “o maior e mais profundo acabamento de todas as posições fundamentais essenciais da filosofia ocidental desde Platão e sob a luz do platonismo”¹⁷⁰.

Heidegger baseia esta leitura da vontade de poder e do eterno retorno em uma anotação de Nietzsche, datada de 1886, da qual destaca dois trechos. O primeiro diz mais respeito à vontade de poder: “*Imprimir no devir o caráter de ser — essa é a mais elevada vontade de poder*”; o segundo, ao eterno retorno: “*Que tudo retorna é a mais extrema aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: cume da consideração.*”¹⁷¹ No entanto, nesta mesma anotação, encontramos indicações de uma outra leitura, diversa de Heidegger, do que poderia significar uma tal aproximação entre “devir” e “ser”. Afinal, Nietzsche estaria mesmo em busca de uma caracterização do ente? De uma ontologia? De uma fixação metafísica daquilo-que-é? Uma nova equação entre sensível e não-sensível?

É o próprio Nietzsche, neste fragmento, que afirmará as concepções sobre aquilo-que-é, sobre o ente (*Seiendes*) — isto é, as tentativas de conservar uma visão persistente e estável de mundo — como fruto de uma “[d]upla falsificação” dos sentidos e do espírito. E adiciona — retomando um mote do seu pensamento — que, desse tipo de falsificação, que não apenas determina *o-que-é*, mas *que-algo-é* (no sentido da permanência), é que decorre a depreciação daquilo que devém. Mas com uma ressalva, que é fundamental: “depois desse mundo do ser primeiro ter sido inventado”!!! Corroborando o que argumentamos antes, depreendemos desse fragmento que, primeiro, não há em Nietzsche um dualismo de saída, um duplo aspecto do ente em situação de simetria apenas diversamente valorado em cada caso. “Devir” é o modo de apontar para aquilo que há imediatamente, sendo o ente enquanto fixação de subsistência uma projeção ficcional posterior. “Devir” não tem em Nietzsche o sentido metafísico, e sim o de apontar para o que há de indomesticado no real.

Nos termos de um fragmento pouco anterior, escrito entre 1885-1886, a postulação da “unidade”, isto é, a fixação do ente como algo que subsiste — movimento típico da ontologia e da metafísica, e que, como vimos, Nietzsche atribui ao eleatismo — “é uma função da *inertia*” e uma vontade de “*impugnar [abstreiten]* o caráter inquietante [*beunruhigenden*] e enigmático do mundo!”¹⁷² Retornamos ao ponto de que, quando fala em devir, Nietzsche tem em vista este caráter, que aparece sob muitos nomes ao longo da obra: a vertigem, o horror, o sofrimento, isto

¹⁷⁰ Ibidem, p. 330.

¹⁷¹ FP 7[54], KSA 12.

¹⁷² FP 2[117], KSA 7.

é, tudo aquilo que a necessidade asseguradora da *inertia*, base da postura metafísica, busca impugnar, contestar, recusar como se não existisse. Assim, para Nietzsche, o ser, como paralisia que busca exorcizar o inquietante — e, portanto, o ser dos entes enquanto modo de atribuir subsistência àquilo-que-é, ou seja, ontologia — é apenas posteriormente projetado sobre este fundo mais originário. Não há, originariamente, dois aspectos (ser/devir), mas uma experiência imediata ensejando distintas posturas diante dela. Essa é a razão fundamental da recusa nietzschiana do dualismo metafísico.

Portanto, Nietzsche não parece correto afirmar que Nietzsche estaria buscando a resolução de uma disjunção entre dois aspectos ou duas interpretações do ser do ente em uma nova síntese. Primeiro, porque não há simetria, em Nietzsche, entre esses dois aspectos. Trata-se da opção entre assumir o caráter inquietante da existência, afirmando-a de todo, e mutilar aspectos seus com vistas à estabilidade. Assim, não estão dados de saída, não há o que resolver entre esses dois polos, que são assim organizados apenas a partir do gesto inaugural da metafísica, que parte o mundo em dois. Em segundo lugar, o que está intimamente associado ao primeiro ponto, porque Nietzsche não busca uma nova ontologia, uma nova caracterização do ser do ente em vistas do estabelecimento de uma visão unificada e inerte. Busca, isto sim, uma outra postura, aquela encarnada em Zarathustra, mencionado ao final da anotação de 1886: “Zarathustra comportando-se, constantemente, por meio de paródias, em relação a todos os valores anteriores, *a partir da plenitude*”¹⁷³. Esta plenitude, o que seria, senão aquele dizer-Sim já antes examinado por nós? Trata-se de um movimento de afirmação, não no sentido de síntese dos disjuntos (ser/devir), mas no sentido de posicionar-se para alguém (ou para além) da própria disjunção, com a capacidade de assumir o real em todas as suas consequências e aspectos, sem estratégias de dissimulação.

Ainda neste fragmento, Nietzsche refere-se a si, ao seu tipo, com a expressão “nós os *anfíbios*”¹⁷⁴. Aquilo que poderia soar, de outro modo, enigmático — o que sapos e rãs têm a ver com isso? —, ganha nova luz se entendemos o caráter anfíbio a partir da ideia mesmo de plenitude. Antes de qualquer aplicação taxonômica posterior, ser ἀμφίβιος é ter capacidade alargada de viver, de transitar por todos os lados, em contraposição à vida reduzida à inércia de uma única possibilidade. O que haveria, então, nesse lugar pleno e anfíbio para além da redução dualista da metafísica, examinaremos em breve. No momento, o que buscamos mostrar é que a interpretação de Heidegger projeta sobre Nietzsche algo que não lhe diz respeito, pois busca

¹⁷³ FP 7[54], KSA 12. (Destaque nosso)

¹⁷⁴ Ibidem.

medir o alcance do seu pensamento a partir daquilo mesmo de que ele salta fora, reificando os sentidos dos termos segundo o modelo superado da metafísica. Portanto, não é Nietzsche que se mantém no interior do congelamento platônico, é Heidegger que insiste em manter ali esta paralisia ao ler aquilo que Nietzsche propõe e postula.

Nesse sentido, o que seria, então, esse imprimir caráter de ser ao devir, na vontade de poder? E o que seria a aproximação do devir e do ser, no eterno retorno? Segundo o que podemos entender — como salto além do sentido metafísico desses termos, e não como síntese metafísica —, estes seriam modos de expressar aquela radical afirmação de Zarathustra. A plenitude que está em jogo não é a plenitude do ser inerte, não é, como vimos no próprio fragmento, conservação ou preservação de algum subsistente. Esse devir, inventivo e sem garantias como a vida — devir e vida como o mesmo, segundo a concepção da vontade de poder —, não comporta nada de constante (“nenhum número constante no que devém”¹⁷⁵). O que a arte, como sua expressão, pode comportar como “eternizar” (entre aspas no original), vista desde esse lugar? O que poderia alcançar como “vontade de superação do devir”, posto, visto dessa maneira originária, não há nada para além deste e nenhum polo que se oponha? Só pode ser a afirmação plena do devir mesmo enquanto aquilo que há. Não é isso o ensinamento do eterno retorno, esse “cume da consideração”? A afirmação plena de cada instante, não como um constante, não como atribuição de estabilidade, mas como “eterna afirmação e chancela” do “instante imenso”¹⁷⁶ que é cada instante em sua singularidade.

O instante é *eterno enquanto dura*, o que não quer dizer que seja imortal — se assim quisermos parafrasear o Poetinha. Essa *fidelidade* ao que quer que ocorra, esse dizer Sim, é o que Nietzsche designa com seu *amor fati*. Isto é em tudo diverso daquilo que se encontra como postura na metafísica. Não se trata, como quis Heidegger, de uma “pertinência ao que há de mais ôntico no ente”¹⁷⁷, posto que o entitativo já é uma projeção asseguradora e, como tal, avessa à plena afirmação nietzschiana. “*Imprimir* no devir o caráter de ser” é, assim, considerando o amor que o metafísico dedica ao seu trasmundo e ao seu asseguramento, dedicar um amor ainda mais intenso àquilo mesmo em que não se pode ter nenhuma segurança. Aquele mesmo inquietante e enigmático que no metafísico gera vontade de impugnação — o que não é nada de entitativo ou ôntico, que já são formas ontológicas de consideração e, portanto, de

¹⁷⁵ FP 7[54], KSA 12.

¹⁷⁶ GC, IV, §341.

¹⁷⁷ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 332.

domesticação do inquietante — é que é amado, isto é, plenamente afirmado, pelo anfíbio nietzschiano.

Concluimos que, ao interpretar Nietzsche como o último metafísico do Ocidente, Heidegger projeta sobre seu pensamento um esquema que Nietzsche precisamente visa dissolver desde os inícios de sua obra e que, progressivamente, consegue condições suficientes para fazê-lo. Como marco disso, temos o aparecimento do personagem Zarathustra — uma espécie de modelo que encarna o tipo de postura proposta por Nietzsche.

Não se trata de colocar em xeque a capacidade de leitura de Heidegger. Este, um leitor agudo, percorre com profundidade o pensamento nietzschiano e expõe efetivamente as suas entranhas. No entanto, ainda que a leitura heideggeriana em muitos pontos capte a radicalidade da crítica nietzschiana ao platonismo e à metafísica, reincide na tentativa de reinscrever Nietzsche na tradição que este pretende superar, insistindo em reificar metafisicamente categorias como “ser”, “devir”, “ente”, “vida” etc., mesmo após a explícita supressão nietzschiana do dualismo basal da metafísica. Contra isso, mostramos que Nietzsche não busca sintetizar ou reconfigurar tais polos em uma nova metafísica finalmente acabada, mas abandoná-los como estrutura explicativa, posto que comprometidos com a postura securitária que é seu alvo primordial. Suas apostas sucessivas, ao longo das décadas no sensível, na arte, no espírito científico, no eterno retorno e na vontade de poder operam não como vontade de uma nova fundação, mas como recusa ativa de toda possibilidade de fundação. O que emerge desse gesto é uma outra postura frente ao real: a da afirmação trágica, dionisíaca, a plenitude anfíbia que assume o indomesticável como tal.

Heidegger, ao posicionar Nietzsche como culminância da metafísica, e tendo ele próprio também apontado o esgotamento dessa modalidade de pensamento em sua capacidade de orientação do humano no que então se abria como futuro, assume para si mesmo a tarefa de abrir o início de um outro tipo de pensamento: um pensamento capaz da fidelidade não-metafísica ao Ser, em busca de uma concepção e uma experiência mais originárias, sem mediação pelas estruturas entitativa da tradição. Vemos, assim, que há mais do que uma divergência interpretativa entre os dois pensadores: aqui se desenrola uma disputa sobre os destinos do pensamento ocidental e, com isso, sobre os próprios modos de ser do humano. Tudo isso nos conduz, enfim, à questão do Abismo — estação final da nossa *Auseinandersetzung*, da nossa *confrontação*. O que resta como *fundo* após o fim da metafísica? O Abismo aponta para a experiência

indomesticada, sem fundamentações ou âncoras e, conseqüentemente, para um momento do pensamento e do humano no qual se deverá encontrar um outro modo de orientação. Aqui, notamos que a leitura heideggeriana de Nietzsche é menos um erro interpretativo do que uma disputa. Em torno do Abismo, duas posturas se confrontam em Nietzsche e Heidegger.

3. EM TORNO DO ABISMO

3.1. Ser, ser e Abismo

3.1.1. Depois da metafísica

Tratamos de diversas maneiras da crítica heideggeriana à história da metafísica, da sua denúncia de um esquecimento do Ser que estaria em sua base e teria se desdobrado e desenvolvido ao longo de diversas estações e pensadores tidos como essenciais. Vimos como ele aponta, com isso, um tratamento inadequado da questão do Ser e, no entanto, aludimos apenas pela via negativa ao tipo de abordagem que Heidegger propõe e busca como novo tipo de pensamento capaz de fazer jus ao Ser. Um pensamento que se pretende não onto-teo-lógico, isto é, que pretende não capturar o Ser no interior de uma doutrina que o toma, ainda que em posição de suma elevação, segundo o modelo da positividade dada dos entes determinados. Portanto, um afastamento do tipo de doutrina securitária que busca estabelecer uma certa economia que garante a verdade enquanto algum tipo de adequação à concepção entitativa vigente do que seria o Ser ou, em outras palavras, à concepção vigente do “ser do ente”. Doutrina dita securitária por garantir previamente, desse modo, “o lugar estável do homem na totalidade do ente”¹⁷⁸ — uma orientação que busca retirá-lo do inquietante e sem garantias de estar da situação originária de simplesmente ver-se já lançado enquanto um existente em meio a todo o resto.

Para Heidegger, a crítica que Nietzsche direciona tanto ao ser quanto à verdade teriam como referência uma concepção reduzida desses termos e uma incapacidade de ir mais fundo ou mais originariamente no seu exame. Desse modo, a crítica nietzschiana ao ser e à verdade em seu sentido “eleático” — segundo o próprio — seria, na acepção heideggeriana, uma crítica metafísica à metafísica anterior. Vimos por outros caminhos como Nietzsche não se enquadra na leitura heideggeriana que o aprisiona naquela modalidade de funcionamento e que o que ele propõe está bem além de uma refundação da metafísica.

Aquilo que Heidegger aponta na metafísica já havia sido notado por Nietzsche e é justamente aí que incide o movimento mais fundamental do seu pensamento: desarmar a base securitária do pensamento ocidental para abrir a um outro tipo de experiência. Por outro lado, é certo que Heidegger propõe uma outra concepção de Ser e do modo pelo qual ele pode ser pensado, a qual, ao menos a princípio, não se pode remeter àquilo que é possível no interior da metafísica tal como se configurou historicamente. Para o filósofo da Floresta Negra, trata-se de

¹⁷⁸ HEIDEGGER. *Nietzsche*, p. 321

uma concepção que teria ficado como que no ponto cego das elaborações nietzschianas e que, portanto, estaria a salvo do seu martelo. Heidegger, aparece, assim, como adversário póstumo de Nietzsche, trazendo uma ressurgência do Ser em nova forma.

Não elaborado da mesma maneira que na metafísica, este Ser colocaria para o pensamento nietzschiano um novo desafio. Por motivos óbvios, Nietzsche não pôde elaborar uma resposta à investida heideggeriana. Temos um “Nietzsche de Heidegger” — do qual já tratamos —, mas não um “Heidegger de Nietzsche”. Neste capítulo final, faremos o exercício de tomar a concepção heideggeriana de Ser desde uma perspectiva nietzschiana avançada, no sentido exposto até aqui. Algumas questões surgem de imediato. Antes de tudo, precisamos examinar mais detidamente em que consiste esta concepção. Em seguida, nos perguntaremos: se ambos, Nietzsche e Heidegger, buscam formas não securitárias de pensamento, que diferença haveria entre a proposta de uma “filosofia do futuro” daquele e o novo pensamento do Ser deste? É correto afirmar que a concepção de Ser exposta por Heidegger escapa à crítica nietzschiana? Vamos por partes. Entender como Heidegger rearticula a relação entre Ser e Verdade é um caminho que nos leva ao cerne da sua proposição de pensamento.

A metafísica é uma maneira de articular uma concepção de ser (do ente) com uma concepção de verdade. Vimos anteriormente, no caso-modelo do platonismo, tanto a partir de Heidegger quanto a partir de Nietzsche, como se configura a ideia de verdade como adequação ao suprasensível enquanto paradigma ontológico e que tipo de postura diante do real está implicada nisso. A convenção prescreve traduzir o grego ἀλήθεια como “verdade” no português, ou seus análogos em outras línguas. Há, porém, muitos modos de pensar o que seja essa verdade e, portanto, ἀλήθεια não pode ser tomado como termo trivial.

O mais comum e vulgarizado é entendê-la segundo a articulação tradicional de que estamos tratando, como um tipo de adequação. Embora já presente em Platão, é em Aristóteles que encontramos a formulação mais explícita e sistemática daquilo que, posteriormente, se convencionou chamar de uma *teoria da verdade como correspondência*. Isso remete à famosa definição de “verdadeiro” (ἀληθής) no livro Gama da sua *Metafísica*: “dizer que o ser é e que o não-ser não é”¹⁷⁹ ou, em outra tradução, “dizer do que é que ele é e do que não é que ele não

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015, 1011b26-27, p. 179.

é”¹⁸⁰. Trata-se da verdade como dizendo respeito a uma certa relação entre aquilo que *é* e aquilo que *é dito*, ou *pensado* — isto é, entre o ente e sua representação — ambos já pensados no interior de uma determinação ontológica daquilo em que consiste o seu ser. Essa compreensão, com seus desdobramentos e variações, permanecerá presente e em desdobramento ao longo da história da metafísica.

Na sua conferência *Sobre a Essência da Verdade*¹⁸¹, Heidegger capturará essa base da concepção tradicional da verdade como uma *ὁμοίωσις* (concordância) entre *λόγος* (enunciação) e *πρᾶγμα* (seu objeto). O alemão toma essa concepção como ponto de partida das articulações ali apresentadas, mas sabemos que é próprio do seu projeto de pensamento visar sempre algo mais fundamental do que aquilo que a tradição pôde elaborar enquanto doutrina, enquanto sistematização metafísica, lógica ou epistemológica — ou, de modo mais geral, enquanto *onto-teo-logia*. Seu movimento básico é dar um passo aquém do formulado e, portanto, do supostamente sabido e estabelecido. A verdade como concordância entre uma enunciação e seu objeto, segundo o filósofo, não diz propriamente aquilo que os gregos teriam experimentado originariamente como *ἀλήθεια*. No entanto, as concepções não deixam de estar relacionadas, como veremos.

Sabemos que, para Heidegger, dar um passo aquém relativamente a qualquer elaboração filosófica estabelecida é tentar uma postura de abertura às coisas elas mesmas. Trata-se aqui da *primazia do fenômeno*, que o acompanha desde *Ser e Tempo*. Fenômeno sendo, para o filósofo, *aquilo que se mostra em si mesmo e por si mesmo*. Naquela obra, a fenomenologia heideggeriana busca um modo de pensar que esteja sintonizado com o modo de ser do homem enquanto ente sempre já lançado na abertura para a manifestação do Ser, e para o qual esse Ser enquanto tal, no que mostra e no que oculta, é a questão fundamental — em outras palavras, uma fenomenologia sintonizada com o *Dasein*. Este termo-chave do pensamento heideggeriano é comumente traduzido como *ser-aí*, mas cuja tradução por *presença*, na escolha de Schuback¹⁸², nos traz ressonâncias importantes por apontar para a imediatez experiencial na qual Heidegger busca situar o foco de sua consideração acerca do humano.

¹⁸⁰ BARBOSA FILHO, Balthazar. “Nota sobre o Conceito Aristotélico de Verdade”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, pp. 233-244, jul.-dez. 2003, p. 234.

¹⁸¹ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

¹⁸² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 561.

Nos momentos seguintes de seu pensamento, depois dos anos 1930, o *Dasein* ganha outra posição, mas não é abandonado enquanto referencial. Passa a ser visto, antes de tudo, a partir da movimentação do próprio Ser em sua dinâmica de doação, e como conduzido por ela. Pode-se ver, assim, a primazia do fenômeno sendo até mesmo intensificada: o homem não é construtor transcendental do fenômeno, mas como que veículo da sua livre manifestação formadora de história. Essa primazia do fenômeno, daquilo que se dá, responde a certa vontade heideggeriana de abordar aquilo-que-é do modo menos invasivo possível, supostamente com a menor ânsia de controle e estabelecimento. Deixar que a própria aparição esteja em primeiro lugar, e não as posteriores projeções e tentativas de apoderamento representativo, como no caso da metafísica.

Desse modo, não são os conceitos e suas teias, mas a condição ontológica fundamental com a qual o humano tem parte, tal como ela se mostra por si mesma na experiência, é que deve, segundo Heidegger, servir de orientação para o pensamento. Os conceitos adquirem legitimidade ou força apenas na medida em que estejam radicados nesse nível da experiência, mesmo quando essa radicação resta esquecida ou obnubilada, como teria se dado no caso da tradição metafísica ocidental, segundo o diagnóstico heideggeriano. Disso advém aquilo que Heidegger sente como necessidade de buscar quais experiências originárias estariam na base das concepções e preconcepções dos filósofos da tradição, e que as teriam originariamente animado, antes de seu decaimento enquanto representação ou conceito estabelecido.

É um modo, inclusive, de desembaraçar a compreensão das coisas, que são e se dão, da confusão e dos afastamentos que as categorizações e esquemas representativos de apoderamento favorecem. Desse modo, em relação ao tema de que tratamos agora, sua questão será: *qual experiência originária residiria na base da possibilidade da concepção de verdade como correspondência?* Ou seja, trata-se de entender a verdade como algo anterior à sua cristalização enquanto relação representativa entre objeto e enunciação ou, de modo mais geral, relação de submissão daquilo-que-é a um determinado âmbito normativo.

Podemos ver dois passos no encaminhamento heideggeriano dessa questão na já mencionada conferência. Primeiro, a *correspondência* depende de que o ente se apresente enquanto tal na experiência, ou seja, que *se mostre em si mesmo*. Posto isso, a adequação entre enunciação e objeto seria precedida e condicionada pela capacidade da linguagem de *apresentar* o ente que se coloca, sempre já em um determinado âmbito, um determinado horizonte no qual se desenrola toda possibilidade de comportamento humano. Nesse sentido, Heidegger afirma que a

enunciação obedece à ordem de exprimir o ente tal como se apresenta. Com isso, situando-se contra o posicionamento do humano enquanto instância dominante na relação, ele quer dizer que é o próprio ente que dirige o modo de abordá-lo.

Assim, mais do que o sucesso de uma operação de captura representativa por um sujeito, seria a obediência à autoridade do modo de aparição do ente a produzir o caráter verdadeiro da enunciação. Assim, o que se diz é que a proposição dita verdadeira, aquela capaz de “corresponder” ao ente que se apresenta em um determinado âmbito de atividade, toma de empréstimo a sua verdade de um âmbito anterior que a precede. Isso se passa em um âmbito fenomenológico, na acepção decisiva que Heidegger atribui a esse termo. Mas nesse primeiro passo estamos ainda no nível *ôntico*, aquele em que se está preocupado com o povoamento do mundo pelos entes dados e com o modo de relação que o humano entretém com eles. A abordagem heideggeriana vai mais além, e é nesse outro nível que está o que buscamos examinar.

Segundo Heidegger, o próprio aparecer do ente, que determina a possibilidade de alguma verdade ou correspondência da enunciação com aquilo que aparece, depende ele também de uma dimensão prévia na qual se desenrola. É aquilo que Heidegger chamará de *ek-sistência*: a exposição do humano ao dar-se do Ser, em meio ao qual os entes podem vir a se manifestar. De fato, para o filósofo alemão, o homem passa a sê-lo propriamente quando é acometido por esse dar-se, quando isto se torna para ele uma questão que o comove e conduz. É nesse movimento anterior de deixar aparecer, de acolher aquilo que se dá ou doa, e não na forma proposicional que dele é um derivado já empobrecido e encaminhado numa direção metafísica, tampouco nos entes em particular que se tornam questão para o humano, que residiria originalmente algo que se pudesse chamar de “verdade”.

É aí que alcançamos o nível de relação com o Ser que Heidegger propõe como o mais próprio de seu projeto de pensamento. Isto é, quando é o Ser mesmo que está em questão, e não sua apropriação entitativa, a qual dá origem à cristalização securitária da metafísica. Assim, a verdade seria algo que diz respeito desde o início ao humano, na medida em que ele só *é* em relação imediata de presença ao Ser. Que o Ser se dê ao humano expressaria um copertenciamento originário entre homem e verdade. Para Heidegger, há o humano na medida em que a verdade, enquanto automanifestação do Ser no e para o homem, se impõe e é acolhida. Mas que verdade? O que, afinal, é verdadeiro aí?

Heidegger joga, nesse ponto, com a inversão do título da conferência que ora comentamos: partindo da questão da *essência da verdade* (o que *é* propriamente a verdade? o que faz

com que ela *seja*?), ele situa como sua condição fundamental a *verdade da essência* — não a essência no sentido formal ou substancial, mas como *essenciação* (*Wesung*), como ato continuado de estar sendo enquanto doação na qual, somente, tudo o que *é* pode se apresentar. A sua verdade é o seu próprio dar-se; é a verdade imediata de que Ser se dá à *presença* que é o humano. Portanto, a verdade, assim como a essência, não é primeiramente algo que se predique disto ou daquilo. A verdade que se impõe originariamente ao homem seria a própria abertura do Ser, a qual é condição para que o que quer que seja se desvele. Disso deriva toda a sua possibilidade e toda sua necessidade de conhecer, agir, em suma, estar em trato com os entes, com o Ser, e corresponder a eles — metafisicamente ou não. Ao ver e tratar das coisas determinadas em cenários determinados, o homem já está, antes de qualquer situação específica, condicionado pelo próprio *ver* — no sentido de estar em presença e testemunhar a verdade do *Wesung*. Em um sentido fundamental, ele *é* propriamente aquilo que é na medida em que participa desse *ver*, e esse *ver* é que é, originariamente, a *verdade*.

Para Heidegger, essa é a verdade que teria acometido originariamente os gregos, e que recebeu o nome de ἀλήθεια. Os gregos, no entanto, não teriam dado a ela o tratamento adequado. Não por nenhuma falha, diz o filósofo, mas por um tipo de determinação histórica do próprio acontecimento do Ser. Tomaram-na por evidente ao serem por ela determinados, e disso partiram para elaborar toda a história da ciência do ser dos entes que é a metafísica (como vimos no primeiro capítulo). A língua grega, no entanto, guardaria essa dimensão esquecida da verdade. Em ἀλήθεια, o alfa privativo incidindo sobre λήθη (“esquecimento” tomado como uma forma de velamento ou ocultação) seria índice de que a verdade já havia sido entendida como não sendo mera positividade dada, como sua redução metafísica poderia dar a entender, mas algo a que é própria tanto a dinâmica do ocultar-se tanto quanto do desocultar-se, isto é, o desvelamento.

A verdade desse ver originário é, portanto, ambivalente. É por isso que Heidegger, em um momento mais tardio de seu pensamento, chegará a dizer que “a questão da ἀλήθεια não é a questão da verdade”, dado que o sentido decaído que a tradição atribuiu à verdade carrega em germen a pretensão da “certeza do saber absoluto”¹⁸³, ou seja, plena positividade assegurada e asseguradora.

Temos, assim, o *ver* enquanto verdade originária que se dá ao homem em relação ao Ser. Não encontramos algo como isso em Aristóteles? Não, é claro, naquilo em que

¹⁸³ HEIDEGGER, M. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 80.

tradicionalmente se reconheceu a teoria aristotélica da verdade (a ὁμοίωσις, segundo Heidegger), mas naquilo que, para ele, está na base da filosofia, da condição humana e, portanto, de toda possível atividade de conhecimento. Nos referimos ao mais que notório trecho inicial da sua *Metafísica*:

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão.¹⁸⁴

Deve ficar claro que entenderemos essa “visão”, esse ver, para além de um sentido sensório-empírico que poderia se colocar de maneira mais corrente. Tomamos a visão como modo metafórico de apontar para essa condição fundamental, esse fascínio, por assim dizer, que possibilita ao humano e o impele para a relação com aquilo-que-é. Reconhecemos nesse prazer gratuito em ver, mesmo em seu sentido mais atrelado à sensibilidade, como que um grau primeiro da θεωρία, da contemplação, essa forma mais elevada, propriamente humana e igualmente gratuita do ver. E esse ver, assim como em Heidegger, não é algo simplesmente dado, rotineiro e estabilizado, como seria caso fosse entendido como mera faculdade subjetiva ou sentido orgânico.

É no mesmo livro primeiro da *Metafísica* que o filósofo grego situará o θαυμάζειν, o espanto, como condição para o filosofar. Entendemos, com isso, que, embora a ânsia por ver e conhecer esteja dada de saída para o homem enquanto animal, ela só se torna propriamente humana, naquilo que tem de específico, na medida em que há um espanto em jogo, uma situação de perplexidade. Quando aquele fascínio e aquela atração desembocam em choque brusco, em desestabilização. Tornar-se propriamente humano é, tanto em Aristóteles quanto em Heidegger, abrir-se para o sentido da filosofia, posto que é na filosofia que ambos reconhecem aquilo que haveria de mais próprio e elevado para a existência humana. É aí, nessa perplexidade desestabilizante, que o ver, a verdade, encontram sua originariedade, e não na visão de algo já esperado e estabilizado enquanto ente.

Ainda *Sobre a essência da verdade*, Heidegger chamará atenção para aqueles momentos quando, “de tempos em tempos”, diz ele, a verdade se impõe de maneira mais originária como acontecimento do “deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade”¹⁸⁵. Isso não é constante e dado, mas algo da ordem do acontecimento, que advém. Trata-se daquela mesma

¹⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol. II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015, 980a1, p. 3.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”, p. 143.

dimensão que, no posfácio de 1943 à preleção *Que é Metafísica?*¹⁸⁶, ele chamará de “o espanto do abismo” (*Schrecken des Abgrundes*). É a angústia essencial que toma o homem na medida em que experimenta o Ser em sua essenciação, para alguém de qualquer fundamento, ente, representação ou princípio em que se possa segurar em busca de garantias. Esse espanto, essa angústia, é uma disposição que põe o homem na possibilidade de acolher a verdade da essência: o ver, em sua radicalidade. Essa essenciação é dita *abissal* justamente porque não há nada para além ou alguém dela que a garanta ou fundamente.

“Ver”, nesse sentido, é gratuito porque o próprio “visto” é também da ordem da gratuitidade. Aliás, seguindo à risca a proposta heideggeriana, não se põe, nesse nível, nenhuma distância entre um “ver” e um “visto”, como a relação entre um sujeito e um objeto. O Ser se dá no/ao homem. Entendemos, nessa linha, que, com o *θαυμάζειν*, Aristóteles aponta para essa mesma dimensão experiencial, condicionando a emergência da filosofia a um dar de cara com o Abismo que leva o ver à sua possibilidade mais radical. Até aqui, segundo a leitura que podemos fazer, Aristóteles e Heidegger vão juntos. No entanto, há um ponto fundamental de divergência que caracteriza todo o projeto filosófico do pensador alemão e o seu modo de engajamento com os gregos e a tradição em geral. É que a tradição terá respondido ao espanto com a metafísica.

O *θαυμάζειν* é ponto de partida, mas não se mantém necessariamente em sua forma originária uma vez que dessa experiência se segue a elaboração de uma certa determinação sobre o Ser enquanto entidade cercável e representável em determinada doutrina. Essa teria sido a resposta grega — e, conseqüentemente, ocidental — ao chamado primeiro do Ser em sua essenciação. Assim se constitui a chamada história da metafísica como história dessas elaborações e tentativas de teorização do Ser enquanto um algo representável. Investigação que teria como mote a questão fundamental: *o que é aquilo-que-é?* Segundo Heidegger¹⁸⁷, como já vimos anteriormente, conforme a sua constituição onto-teológica, a metafísica busca *representar* o ente em sua totalidade em dois sentidos: como descrição dos seus traços mais gerais (a parte *ὄντος*, ou ciência dos entes em geral) e como descrição do ente enquanto tal enquanto ente supremo (a parte *θεός*, ou ciência de um ente supremo). Isto é, o Ser enquanto doação abissal e espanto é posto de lado, *esquecido*, em favor de apropriações entificantes que o situam ora

¹⁸⁶ Idem. “Que é metafísica”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 49.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 195

como propriedade ou conjunto de propriedades mais gerais de todo ente, ora como princípio supremo e fundante que antecede e de alguma forma governa todos os demais.

Na medida mesmo em que essa busca por representar o ente enquanto ente, isto é, “naquilo que a partir dele se mostrou enquanto ente”, ela se fecha para o que está em sua base e a que, afinal, responde. Isto é, fecha-se para o espanto do Abismo. A metafísica dá à instância fundamental da existência humana, esse *ver*, o caráter de uma positividade assegurada, como que uma certa resolução à questão, configurando, assim, uma determinada economia ontológica: uma certa visão de mundo articulada em torno de um princípio estabelecido na última instância. O Ser, em sua verdade, é tomado como ente dado (ainda que elevado, transcendente ou transcendental) passível de representação clara e de apoderamento intelectual. Transforma-se em fundamento sólido, o que evidentemente tampona o seu caráter abissal.

Na apreensão desse procedimento metafísico que caracteriza toda a tradição ocidental reside a tese heideggeriana do esquecimento do Ser, como já pudemos ver e retomamos agora em novo aspecto. Heidegger, por sua vez, visa a outra coisa, que ele busca elaborar ao longo das suas décadas de atividade, e que recebeu alguns nomes nesse percurso: da *ontologia fundamental* de *Ser e Tempo*, ao *pensamento do ser* ou *outro pensamento*. Segundo ele, “um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como transformação (*Wandlung*) da relação com o ser”¹⁸⁸. Uma relação não metafísica, não onto-teológica.

Supomos apreender um aspecto central da proposta heideggeriana ao aproximá-la de um procedimento fundamental da teologia mística da antiguidade tardia e do medievo — forma de pensamento, aliás, que não era nada estranha a Heidegger, com seus recursos e diálogos conceituais com figuras como Mestre Eckhart¹⁸⁹. Referimo-nos ao método *apofático*¹⁹⁰, que caracteriza a *teologia negativa*. Essa forma de teorizar sobre Deus — noção aqui tomada fora da acepção religiosa, como reflexão sobre a instância suprema da existência, seja qual for e como for situada, o que inclui os procedimentos filosóficos —, se distingue por despojá-lo progressivamente de qualificações e propriedades. A compreensão de Deus seria alcançável apenas

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”, p. 145 (com modificação).

¹⁸⁹ “[N]ão há mística grande e autêntica sem uma extrema precisão e profundidade de pensamento. E assim é também a verdade. Mestre Eckhart é testemunha disso.” HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, p. 106.

¹⁹⁰ Para um resumo do tema, cf. HADOT, Pierre. “Apofatismo e teologia negativa”. In: *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 217-228.

mediante aquilo que não se pode dizer a seu respeito, isto é, por aquilo que ele *não é*. Toda atribuição e toda predicação seriam inadequados para dar conta dessa instância.

Assim, a apófase é uma maneira de apontar de que modo o pensamento representativo é insuficiente para dar conta do que se passa de mais fundamental na existência e no pensamento, e como é vão tratá-lo como se trata correntemente os entes em geral. Também aí é o caráter abissal do fundo daquilo que é que está em jogo. A teologia negativa desemboca na ideia de que esse fundo não é redutível à apropriação intelectual positiva, em termos conceituais e representativos, e que pensar o fundo ou última instância daquilo-que-é depende mais de uma certa postura do que de um olhar sistemático. Esta última instância de fundo é irreduzível a qualquer elaboração catafática (aquela que afirma e predica positivamente), seja por via teológica ou ontológica.

Entendemos que aquilo que Heidegger chama de “Ser”, tomado em sua acepção mais radical e como a questão mais digna de importância, se situa nesta dimensão fundamental. Desse modo, o “esquecimento do Ser”, que se expressa no Ocidente como postura de apropriação onto-teo-lógica, incorreria justamente no tipo de inadequação que a teologia negativa aponta nas teologias positivas e dogmáticas. Nos termos que interessam à filosofia, e no nível que Heidegger trata da questão, o Ser é irreduzível a qualquer metafísica, com seu modo de operação intrinsecamente dogmático e positivo. Nos seus próprios termos, trata-se de “[p]ensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica”¹⁹¹. Com a diferença de que, em Heidegger, não se trata de um abandono da linguagem ou um trancamento em seu uso exclusivamente negativo, mas da propiciação de uma abertura pela qual o Ser possa vir a se manifestar originariamente por meio da linguagem, mas uma linguagem já não mais metafísica.

3.1.2. Além do princípio de razão

Abordamos anteriormente a obra *O princípio de razão* — em alemão, *Der Satz vom Grund*, isto é, simultaneamente, princípio do fundo ou do fundamento — para mostrar como, segundo Heidegger, a metafísica se caracteriza essencialmente pelo impulso de sondar e fundar — *ergründen* e *begründen* — ou seja, de buscar o fundo de tudo aquilo-que-é e estabelecer para ele um fundamento. Esse modo de operar não é contingente, mas expressa uma destinação histórica

¹⁹¹ HEIDEGGER, M. “Tempo e Ser”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 270.

do pensamento ocidental, cuja formulação por Leibniz apenas teria explicitado uma orientação já presente desde os primórdios da filosofia. A partir da noção grega de ὑποκείμενον como aquilo que está na base do ente e garante sua constância, a metafísica se estrutura como uma busca por razões últimas, assim instaurando o regime do *fundamento* como critério do ser.

Para Heidegger, a operação de encadeamento cerrado de razões e seu estabelecimento sobre uma base supostamente firme é recurso onto-teo-lógico, metafísico, por excelência, na busca por garantir simultaneamente a consistência das realidades e dos sistemas descritivos. A “razão” a que se refere o princípio, em seu sentido metafísico, é “[a]quilo que sustenta a cada vez que [uma coisa] seja assim, e não de outro modo, uma outra coisa”¹⁹². Isso que sustenta uma outra coisa, que responde pelo motivo de sua existência, comparece também no que os gregos chamaram αἰτιον, traduzida pelos latinos como *causa* e que em alemão se diz *Ursache* — literalmente, “coisa originária” ou “coisa primordial”, isto é, aquilo que, em relação a outra coisa, a antecede e determina enquanto o que ela é.

Em última instância, na metafísica, trata-se do ser do ente, do ser enquanto o mais geral e o mais elevado, donde tudo mais receberia seu caráter de essente. Porém, como vimos, o ser assim pensado tem como modelo o próprio ente em sua positividade, de modo que nos perguntamos o que afinal tem papel sustentador aí. Afinal, se o ser, na metafísica, é pensado segundo o modelo do ente, também ele, como coisa que é, deveria obedecer ao princípio de razão. Nesse sentido é que Heidegger afirma que “[t]oda fundação, e mesmo toda aparência de poder ser fundado, não poderia senão rebaixar o ser ao nível daquilo que é”¹⁹³. Afinal, o Ser enquanto tal, no sentido heideggeriano, não pode ser pensado a partir do ente e, na medida em que o é, já foi perdido em seu sentido fundamental. Como situá-lo, então, em relação ao princípio de razão?

Heidegger encaminha seu exame no sentido de sondar esse princípio para além do seu valor de face, mais a fundo, conduzindo o pensamento a uma “região espantosamente crepuscular, para não dizer perigosa”¹⁹⁴. Aplicando o princípio de razão sobre o próprio princípio de razão, ocorre como que um curto-circuito. Qual a razão do princípio de razão? Qual o seu solo ou fundamento? Não é possível recuar, obedecendo ao próprio princípio, para além dele mesmo. Fica claro, então, que ele não pode ser fundado da mesma maneira que se supõe que um ente pode ser fundado. Tudo o que é pensável em relação àquilo-que-é remete, em última instância,

¹⁹² HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, p. 236.

¹⁹³ Ibidem, p. 239.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, p. 61.

ao Ser enquanto dinâmica gratuita de velamento e desvelamento — de deixar aparecer aquilo-que-é enquanto permanece em retração.

Segundo Heidegger, no que se retrai, isto é, no que não se permite capturar como coisa positiva, o Ser faz aparecer outra coisa: “o *Grund* sob a forma das “ἀρχαί, αἰτίαι, das *rationes*, das *causæ*, dos princípios, das causas e dos fundamentos racionais”¹⁹⁵. Isto é, as figuras metafísicas da fundamentação e do asseguramento do ser e dos entes são como que sucedâneos que restam da doação fugidia do Ser, que “dissimula sua origem essencial por detrás do véu espesso do *Grund*”¹⁹⁶, figuras “das quais a origem” — isto é, o próprio Ser — “permanece, todavia, desconhecida”¹⁹⁷. Formas de tomar o ser como o fundamento positivo que não é e rebaixá-lo, assim, ao caráter de ente.

Desse modo, a investigação heideggeriana desemboca em mostrar que a busca pela última instância da fundamentação — isto é, pelo fundamento daquilo que fundamenta — conduz à explicitação, isto sim, do sem-fundamento. Afinal, tudo remete ao Ser e “o Ser enquanto Ser”, por sua vez, “resta sem fundo”. É que “[o] *Grund*, aquele que deveria, antes de tudo, fundar o Ser, permanece distante do Ser, sem relação para com ele”. E Heidegger arremata: “[o] Ser: o sem-fundo, o sem-razão [*Grund-los*], o Abismo [*Ab-grund*]”¹⁹⁸.

Todo *Grund* repousa sobre o *Ab-grund*. Desse modo, toda a vontade estruturante da metafísica repousa sobre a gratuidade de algo que apenas é, *Wesung*, sem nenhum esteio, motivo, orientação prévia, e sem nada em que possa se segurar. Longe de uma imagem do real ordenado e assegurado por uma cadeia de razões determináveis, Heidegger apela a Heráclito: o Abismo revela o Ser e o pensamento como αἰών-criança¹⁹⁹, como brincadeira, como o jogo sem-por-quê de aparecimento e desaparecimento das realidades. Assim é o Ser em sua doação, no sentido heideggeriano: “uma criança que brinca/joga”²⁰⁰. Não uma entidade suprema garantidora de sólida segurança, mas uma gratuidade sem fundo que ao humano caberia acolher e que a metafísica busca, em vão, capturar entitativamente com vistas a assegurar-se positivamente do-que-é.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 237.

¹⁹⁶ Ibidem, pp. 237-238.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 237.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 239. *Ab-grund*, termo alemão resultante da junção do prefixo “*Ab-*” – indicador de afastamento, separação, desprendimento, remoção – ao termo “*Grund*”. Traduz “abismo” e diz também, literalmente, “sem-fundo” ou, ainda, “sem-razão”, “sem-chão”.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Le principe de raison*, p. 243.

²⁰⁰ Ibidem.

A suposição de fundamento só é possível quando vigora o esquecimento desse fundo sem garantias que está na base da própria vontade de fundamentação, entendida como tentativa apaixonada de encontrar, afinal, onde é possível se segurar e, assim, deixar de fora da consideração o espanto do Abismo. O que ocorre, então? Diz Heidegger que, por meio desse caminho, “saltamos para fora do domínio do pensamento até aqui conhecido”²⁰¹, e questiona: “Mas este salto não nos faz cair num abismo sem fundo?”, respondendo logo em seguida: “Sim e não. Sim — na medida em que é, doravante, impossível reconduzir o Ser a um terreno, no sentido em que o ente é um tal terreno, e de explicá-lo por meio deste. Não — na medida em que, presentemente e pela primeira vez, o Ser deve ser pensado como Ser.”²⁰²

Assim, o que diz Heidegger é que o salto para fora da metafísica só é possível quando se abandona o securitarismo de sua base, sua vontade de fundamento, reconhecendo que, desde o início, o que lá vigora é a ausência de fundamentação e, portanto, de garantias prévias para a estada do humano. Abismo é a ausência de fundamentos, e é aquilo que a metafísica denega e dissimula como parte intrínseca do seu procedimento.

Temos, assim, uma compreensão do modo heideggeriano de equacionar o ver e o Abismo: a postura do deixar-Ser, tal como formulada em *Sobre a essência da verdade*, corresponde à disposição fundamental de acolher o aparecer sem pretensão de dominá-lo, cultivando o espanto diante do abissal que é sua verdade mais própria. Ali, nenhum ente, princípio ou proposição pode servir de esteio; o pensamento se vê lançado no puro doar-se. Em contraposição, a metafísica se configura como esforço contínuo de apaziguamento desse espanto, instaurando sucessivamente, a partir de um apego à positividade dos entes, figuras de fundamentação que, segundo Heidegger, operam por esquecimento — do Ser e da impossibilidade de se manter assegurado dele à maneira do controle ou da estabilização.

A história do pensamento ocidental, nesse sentido, seria o movimento de constante substituição da abertura abissal por sistemas asseguradores. Pensar fora da metafísica, para Heidegger, exige reconduzir o pensamento ao limiar do Abismo, sendo a tarefa do pensamento, então, não fundar, mas sustentar-se no sem-fundo — fazer com que o ver mais próprio ao humano seja um *ver abismos*.

²⁰¹ Ibidem, p. 239.

²⁰² Ibidem, p. 240.

3.1.3. An-arquia e desorientação

Reiner Schürmann, filósofo alemão profundamente influenciado por Heidegger, publicou em 1982 *Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*²⁰³, no qual propõe uma leitura da tese heideggeriana do fim da metafísica centrada na noção própria de *anarquia*. Aqui, o termo não remete à tradição político-revolucionária associada a nomes como Bakunin ou Proudhon, sendo empregado em um sentido ontológico que detalharemos adiante. A proposta de Schürmann consiste em explicitar e passar a limpo, em um vocabulário próprio, o gesto de ruptura radical que Heidegger intenta com relação à tradição metafísica. Schürmann oferece uma clara descrição do funcionamento das ontologias tradicionais, no sentido que já vimos anteriormente, cuja lógica Heidegger procuraria superar. Segundo o estudioso de Heidegger, a metafísica opera como um esforço de “assegurar alguma fundamentação racional sobre a qual se poderia estabelecer a totalidade do cognoscível”²⁰⁴. Trata-se, portanto, de uma leitura própria do que Heidegger já apontara, e que já vimos, da pretensão metafísica “de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal”²⁰⁵.

Como se estrutura uma doutrina metafísica? Retomando o vocabulário grego, Schürmann chama de ἀρχή a função formal, presente em toda onto-teo-logia, de um ponto de partida e de comando para uma determinada configuração do real. A ἀρχή é simultaneamente aquilo que vem antes — no sentido lógico e ontológico — e aquilo que se impõe como supremo, determinando a feição das coisas que são. Sua postulação funda a consistência de uma determinada configuração doutrinária, dentro da qual o que é se apresenta como já ordenado segundo essa instância normativa. A tarefa da metafísica, nesse registro, consiste em descobrir, fixar e tematizar a ἀρχή, fazendo dela o solo sobre o qual se ergue o edifício teórico que visa dar conta da totalidade.

Cada ἀρχή instaurada dá origem a uma imagem do real, com sua coerência, critérios de inteligibilidade e hierarquias internas. A esse conjunto de determinações, Schürmann dá o nome de *economia principial*. A realidade, em sua gratuidade originária, é assim submetida a um regime que determina o que pode e o que não pode aparecer como algo-que-é. A história da metafísica seria a sucessão dessas economias: em cada estação do pensamento ocidental, uma nova ἀρχή é instituída e, a partir dela, um novo horizonte de aparecimento do ser é desenhado.

²⁰³ Aqui citado na versão americana, cujo título perde bastante do sentido do original: SCHÜRMANN, R. *Heidegger on Being and Acting*. Bloomington: Indiana University Press.

²⁰⁴ SCHÜRMANN, R. *Heidegger on Being and Acting*, p. 1, tradução nossa.

²⁰⁵ HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?”, p. 56.

Sendo assim, o que é apontado pelo salto heideggeriano no sentido de acolher o Ser para além do até então conhecido enquanto forma de pensamento, isto é, para além da metafísica? Heidegger estaria pontando justamente o momento de exaustão dessas tentativas de fundamentação metafísica, o esgotamento das economias principais. Com isso, a filosofia teria chegado a um fim, ao término do seu programa iniciado entre os gregos, e o pensamento a partir de então teria uma nova tarefa, a qual teria de se dar fora dos procedimentos da metafísica tradicional — *um outro começo*, diz Heidegger.

Segundo Schürmann, com o esgotamento das economias principais fundadas sobre uma ἀρχή, o fim da metafísica anuncia a vigência de uma situação de *an-arquia*. *An-árquico* é o pensamento e a lida com o real que não faz recurso a uma ἀρχή. Se a ἀρχή desempenhou na metafísica a função de solo ou fundamento para a estada humana e para o real, an-arquia quer dizer, em última instância, um pensamento sem fundamento, ou melhor, que é fundado justamente pelo *sem fundo*. An-árquico precisa ser, portanto, segundo as exigências postas por Heidegger, um pensamento capaz de acolher o Ser originariamente. Vemos, assim, a relação íntima entre Abismo e an-arquia. A postulação de uma doutrina metafísica, sustentada por uma economia de ἀρχή, age como modo de tamponar a abissalidade intrínseca ao modo do Ser e, portanto, ao modo do homem, que se define propriamente por relação àquele.

Outro mérito da leitura de Schürmann é enfatizar o caráter, por assim dizer, *ético* do diagnóstico heideggeriano. “Por assim dizer” porque o que está em jogo é justamente que “ético” aí não pode ser entendido como um subcampo do pensamento, separado, por exemplo, como o prático em relação ao teórico. Schürmann chama atenção para como, com o fim da metafísica, a relação pensamento-ação precisa ser reconfigurada. Os sistemas metafísicos teriam sido todos *sistemas de orientação* para o comportamento humano, como busca por estabelecer teoricamente as bases, as razões, o solo seguro do seu modo de agir.

Vimos anteriormente como Nietzsche já percebera essa preocupação, na forma de moral, no início da metafísica. A ἀρχή serve como bússola de última instância, determinando o modo de ser do humano em uma direção determinada a anarquia posterior à metafísica significa uma ausência de orientação para o homem — ao menos uma orientação de modelo metafísico, de suposta solidez. A desorientação que se estende com a explicitação da abissalidade da estada humana alcança todas as regiões de sua existência, não sendo mero exercício de pensamento sem consequências. A assunção da abissalidade, que Heidegger busca operar, é a assunção de um novo momento para o pensamento e um novo momento para a espécie, em que seu destino é relançado e um novo modo de existir e pensar é exigido.

3.2. Nietzsche: ver abismos

Quando alguns parágrafos atrás falamos de um “ver abismos” como intento de Heidegger, ressoávamos propositalmente o trecho de Nietzsche em “Da visão e do enigma”: “O próprio ver não é — ver abismos?”²⁰⁶. Este discurso do *Zarathustra* está situado na terceira parte da obra, em que o autor se dedica especial e repetidamente ao tratamento de temas abissais. A posição fundamental da abissalidade no pensamento nietzschiano é exposta com clareza ao longo desta parte, bem como em outros momentos do seu pensamento.

A despeito de qualquer sugestão de concordância que pareça haver nessa convergência em *ver abismos*, sabemos que Heidegger busca situar Nietzsche de uma outra maneira. Do que pudemos depreender até agora, o filósofo da Floresta Negra sustenta que o filósofo do martelo não teria sabido pensar o Ser até sua última instância e, se a última instância do Ser se mostra como Abismo, é evidente que, para Heidegger, Nietzsche não soube pensar a abissalidade da estada humana. Pelo mesmo motivo, é possível afirmar que, para Heidegger, Nietzsche teria permanecido cego para uma concepção mais fundamental de *verdade* e se mantido em mero trato, ainda que negativo, com o seu sentido tradicional. Ele quer dizer com isso que toda elaboração nietzschiana diz respeito ainda à verdade tomada no sentido metafísico de adequação a determinada instância entitativa normativa, ainda que buscando posicionar-se no negativo desta concepção. “Nietzsche não pergunta originariamente sobre a verdade. Pois na maioria das vezes ele tem em vista sempre por essa palavra o ‘verdadeiro’”, diz Heidegger, entendendo que a reflexão nietzschiana se dá “em meio a um enredamento na tradição e não a partir de uma meditação originária”²⁰⁷.

Vimos, no entanto, que o filósofo do martelo não é mero inversor. Sob muitos aspectos, Heidegger apresenta uma figura muito distinta daquilo que o próprio Nietzsche teria a dizer acerca do seu projeto, com sua investida contra a tradição e no sentido de superá-la. Repetidamente, Nietzsche indica seu interesse em criar condições para um novo tipo de pensamento que partisse de uma postura completamente avessa à metafísica e aos seus pressupostos, interesse cuja progressiva consecução é visível ao longo de sua produção. Argumentaremos, enfim, que, a despeito do que diz Heidegger, ele não foi o primeiro a conduzir o pensamento até suas zonas mais abissais e não mais securitizadas e, portanto, não foi o primeiro a sugerir uma experiência

²⁰⁶ ZA, III, “Da visão e enigma”, §1.

²⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 360.

alargada de pensamento após o diagnóstico do esgotamento da metafísica enquanto modalidade de pensamento hegemônica.

A experiência da abissalidade, no sentido mesmo dessa perda de garantias, dessa anarquia do pensamento e da existência, é um dado fundamental alcançado no projeto nietzschiano e que, por isso, e não por qualquer motivo “ontológico” — no sentido de ter produzido uma concepção inédita acerca do “ser do ente” —, o filósofo do martelo não pode ser enquadrado como um pensador metafísico. Vejamos então o que pode significar “ver abismos” para Nietzsche.

Trata-se do discurso “Da visão e enigma”, em que Zaratustra, “amigo de todos os que fazem longas viagens e não querem viver sem perigo”²⁰⁸, a bordo de uma embarcação e na companhia dos marinheiros viajantes, lhes relata uma caminhada ascendente pelas montanhas. Que os marinheiros sejam sua audiência já é significativo, posto que neles o sem-deus reconhece um parentesco em termos de postura e disposição, dado que são aqueles que se lançam “com velas astutas em mares terríveis” e “cuja alma é atraída com flautas a todo abismo traiçoeiro”²⁰⁹. Ele está, portanto, entre seus semelhantes: aqueles que se lançam afirmativamente e desasseguradamente mesmo ao mais terrível, fascinados pelo Abismo. Na caminhada relatada, em terreno rochoso e hostil, nosso personagem se vê confrontado ainda com seu arqui-inimigo, o *espírito de gravidade*. O que opera este adversário? Enquanto Zaratustra sobe em direção, ele, gravitacional que é, o puxa para baixo, “para o abismo”²¹⁰. Ora, isso não indicaria um caráter indesejável do Abismo? Zaratustra então não se movimenta em direção ao profundo, mas ao topo, enquanto o abissal comparece muito mais como risco e obstáculo. Nosso personagem buscaria escapar ao Abismo? Não parece ser este o caso, e isto de fato se esclarece na sequência: é quando se imbuí de *coragem* que Zaratustra enfrenta decisivamente o espírito de gravidade. Ora, o que é essa coragem? “A coragem mata a vertigem ante os abismos”²¹¹, diz ele.

Zaratustra, chamado por essa coragem, assume uma determinada postura, uma desde a qual aquilo com que o espírito de gravidade o ameaçava — o Abismo — passa a aparecer sob nova luz. Já não pode ser visto como artimanha de algum inimigo ou como risco a ser evitado, se tratando, antes, de algo inescapável e intrínseco à espécie ela mesma: “e onde o ser humano

²⁰⁸ ZA, III, “Da visão e enigma”, §1.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ ZA, III, “Da visão e enigma”, §1.

não estaria diante de abismos?”²¹² Posto assim, vemos que a coragem mencionada diz respeito a uma certa decisão que se dá, no sentido de assumir algo que está sempre já colocado como experiência para o humano.

O Abismo não é algo que se encontra ou não encontra, mas algo que diz respeito fundamental e permanentemente à existência de nossa espécie, de maneira pervasiva. Se “[o] homem (...) é o animal mais corajoso” e “a dor humana é a dor mais profunda”²¹³, isto se deve ao fato de ser o homem basilarmente determinado pelo Abismo. O fascínio pelo Abismo, assim, é um fascínio pelo próprio dado mais fundamental da espécie: sua abissalidade. É neste contexto que Zaratustra se perguntará: “O próprio ver não é — ver abismos?”²¹⁴.

Disso depreendemos que, segundo Nietzsche, *ver*, para o homem, não é simplesmente ver isto ou aquilo como positividade dada aqui e agora, isto é, como ente subsistente. O que a passagem sugere é que sempre algo mais está em jogo em todo ver, em toda experiência possível, quando se trata do homem. Como se houvesse, de maneira insistente e inolvidável, de fundo, o ressoar de uma atração que não se fixa aqui ou ali determinadamente. Em vez de uma metafísica “paixão pelo ente”, na qual ainda parece se oferecer algo em que se possa segurar, o que vemos aqui é uma espécie de *fascínio pelo Abismo*. Essa caracterização do homem ressoa e é corroborada ainda pela imagem apresentada no Prólogo do *Zaratustra* para situá-lo: “uma corda sobre um abismo”²¹⁵.

Na sequência, Zaratustra, como cartada contra seu arqui-inimigo, oferece-lhe o seu “pensamento abissal” (*abgründlicher Gedanke*), isto é, apresenta-lhe a concepção do eterno retorno. Não está no nosso escopo atual examinar mais a fundo esta concepção no momento, e sim investigar a postura assumida pelo Zaratustra, depois de, ameaçado com o Abismo pelo espírito de gravidade, tê-lo assumido como condição intrínseca da própria existência humana. Em vez de responder ao risco do Abismo com uma retração ou um pensamento apaziguador, pelo contrário, ele responde com um pensamento que é *à semelhança do Abismo* (como indica o sufixo *-licher* no original alemão).

Podemos ver um arco de transformação sucessiva da postura assumida diante do risco abissal que se impõe ao personagem: a princípio, se impõe como insuportável e como tormento; na sequência, é assumido enquanto o que lhe é mais próprio; no terceiro passo, Zaratustra como

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ ZA, “Prólogo”, §4.

que “dobra a aposta”, respondendo Abismo com Abismo. Portanto, sua viagem ascendente é algo muito distinto de uma fuga para longe das profundezas abissais, e o acaba conduzindo diretamente para elas.

Temos uma pista relevante sobre isso no discurso imediatamente anterior, que mantém continuidade narrativa com este: “O andarilho”, que abre a terceira parte da obra. Zaratustra se apresenta, então como “um andarilho e um escalador de montanhas”²¹⁶ — como bem se demonstra na narrativa que apresenta aos marinheiros em “Da visão e enigma”. Afirmando achar-se diante de seu último cume, isto é, ao ponto-limite de sua jornada e de sua ascese afirmativa, de alargamento do dizer-Sim. Neste ponto, exclama, “[c]ume e abismo — juntaram-se (...) num só!”, ao que ele próprio responde: “tornou-se teu último refúgio o que até então era teu último perigo!”²¹⁷ Assim, os caminhos ascendentes da jornada zaratustriana não estão no sentido oposto ao Abismo. Pelo contrário, conduzem-no diretamente naquela direção como seu ponto de máxima tensão.

Diferentemente da ascese negadora da metafísica, que ficciona a ascensão do filósofo a um trasmundo como modo de separar-se do terrível que o Abismo impõe ao humano como sua condição mais própria, a ascese positiva de Zaratustra, de alargamento do campo do suportável e do experimentável, volta-se à inclusão decidida do caráter abissal da existência. Isso vem em convergência com tudo aquilo que podemos percorrer até esse momento a respeito do pensamento desse autor. De fato, toda a sua empreitada, tudo aquilo que pôde dizer da metafísica, diz respeito a uma tentativa de dissolução da ânsia securitária que dá esteio a essa forma de pensamento e posicionamento no real.

Desde o início, trata-se de recolocar em jogo, no centro mesmo da consideração do lugar do homem, essa dimensão que aparece com muitos nomes: a vertigem, o horror, o inquietante, o enigmático. Julgamos ter condições suficientes para afirmar que, em Nietzsche, toda essa terminologia é uma forma distinta de apontar para um núcleo que permanece fundamental no seu pensamento: a abissalidade entendida como afirmação trágica do real em todas as suas possibilidades, sem mutilações defensivas. Afirmamos, com isso, que para além do eterno retorno como *um* pensamento (*Gedanke*), ou uma ideia específica que comporta o parentesco com o abismo e o evoca, o pensamento de Nietzsche em geral, como projeto, é um *pensamento*

²¹⁶ ZA, III, “O andarilho”.

²¹⁷ Ibidem.

abissal (no sentido de *abgründliches Denken*). Portanto, diferentemente do que afirma Heidegger, ele não foi o primeiro a conduzir o pensamento até o Abismo.

Ademais, que o acima e o abaixo, “cume” e “abismo”, se confundam ou mesmo identifiquem nesse ponto, trata-se propriamente do que há de an-árquico no pensamento abissal de Nietzsche. Se a divisa metafísica entre um abaixo e um acima é maneira de domesticação e de fixar uma orientação inequívoca e bem definida, sem uma *ἀρχή* situando de maneira estável a posição do homem no real, ele está lançado numa situação em que nada lhe pode oferecer orientação *a priori*. O pensamento abissal implica uma outra topologia do pensamento.

Há três tipos de imagens, de metáforas, que se repetem e se entrelaçam em Nietzsche, as quais são mobilizadas para evocar este sentido da desorientação, todas remetidas à imagem mais nuclear do Abismo, que serve como uma espécie de *hub* semântico e conceitual. Acompanhá-las nos ajudará, em convergência com tudo o que foi até aqui percorrido, a demonstrar a presença da sondagem do Abismo no pensamento nietzschiano e como este em nada deixa a dever ao exame heideggeriano a respeito do mesmo tema.

Uma delas é a metáfora da navegação, que aparece em “Da visão e enigma”, e ocorre também em *Gaia Ciência* §124: “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás!”²¹⁸ O mar significa o incerto, o inexplorado e que, a princípio, exigiria algum tipo de orientação prévia para ser navegado, em contraposição à terra firme, a segurança e a orientação de encontrar-se estavelmente situado. Em Nietzsche, a navegação denota um seguir em frente sem garantias de orientação, imbuído daquela coragem ante o Abismo. Isto comparece ainda num dos poemas das “Canções do príncipe Volgerfrei [literalmente, “livre-pássaro”, sendo um idiomatismo alemão designando aquele que se situa “fora da lei”, “proscrito”], chamado “Rumo a novos mares”, no qual, lançando seu “navio genovês”, resta-lhe como companhia apenas o olho enorme da infinitude²¹⁹. Afinal, “mar” serve também como nome para Abismo: ainda em “O andarilho”, antes de embarcar em sua viagem, Zaratustra exclama, desde o mais alto de uma montanha: “Ah, mar e destino! Rumo a vós devo agora *descer*!”²²⁰ E, mais uma vez jogando com o copertencimento entre cume e Abismo, entre o mais alto e o mais profundo, relata: “De onde vêm as mais altas montanhas?, perguntei certa vez. Então aprendi que vêm do mar.”²²¹ As mais altas possibilidades, portanto,

²¹⁸ GC, III, §124.

²¹⁹ GC, “Canções do príncipe Vogelfrei”, 12.

²²⁰ ZA, III, “O andarilho” (destaque do autor).

²²¹ Ibidem.

o atingimento do cume situado mais no limite do possível na existência humana, depende de encarar o Abismo, como se este fosse sua condição prévia.

O senso de an-arquia ainda mobiliza as imagens que apontam, como a indistinção cume/Abismo, para a impossibilidade de fixar um ponto de referência unívoco. Também na *Gaia Ciência*, parágrafo imediatamente posterior ao que já comentamos, encontra-se a notória narrativa em que o homem louco vai ao mercado e lá berra, procurando por Deus. O louco explicita o que significa assumir a morte de Deus como algo que diz respeito intimamente a cada um dessa espécie. Essa figura, em Nietzsche, não significa algo diferente do abandono da metafísica como modalidade de pensamento e postura: trata-se da renúncia a uma orientação pré-fixada tida, anteriormente, como o que haveria de mais seguro e separado do horror da existência. Essa morte não é “por causas naturais”, na qual tranquilamente se abdicaria de uma crença religiosa (motivo pelo qual a tese da morte de Deus não está associada a mero ateísmo). A morte de Deus é apresentada, pelo contrário, como um grande acontecimento, uma situação de catástrofe. Além disso, não como mero acontecimento impessoal e espontâneo, mas como um ato (e “[n]unca houve um ato maior”²²²). Ato que reivindica a cada um como algo que lhe diz respeito. É um assassinato: “[n]ós o matamos — vocês e eu”. Trata-se de reclamar à espécie a assunção do seu ato de ter se livrado do “mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía”²²³.

A série de imagens que o louco expõe para esboçar essas consequências é eloquente na expressão, novamente, da perda de orientação (“Para onde nos levamos nós?”²²⁴), da ausência de terra firme, em suma, da explicitação do Abismo. A escala é hiperbólica: o beber o infinito do oceano, o apagamento do horizonte, o desatamento da terra em relação ao seu sol (bem mais radical do que apenas um descentramento copernicano). Posteriormente, voltando ao Zaratustra, ele chega a se apresentar como “o sem-deus”, como que encarnando como personagem aquele que pôde tomar para si as consequências mais radicais dessa morte. Além disso, há um trecho mais longo do parágrafo da *Gaia Ciência* que vale reproduzir na íntegra, dada sua clareza em explicitar o sentido abissal da metáfora da perda de orientação topológica:

²²² GC, III, §125.

²²³ Ibidem.

²²⁴ Ibidem.

“Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?”²²⁵

Uma terceira metáfora é a do céu. Em “Antes do nascer do sol”, ainda na terceira parte do *Zarathustra*, nosso personagem entretém com ele um diálogo caloroso: “Ó céu acima de mim, céu puro, profundo! Ó abismo de luz!”²²⁶ Mais uma vez, aqui, “acima” e “abaixo” se indiferenciam: “Lançar-me à tua altura — eis a minha profundidade!” Zarathustra afirma ter com o céu um parentesco íntimo, consistindo justamente no que teriam em comum: “o imenso, ilimitado dizer Sim e Amém.” Essa afirmação a respeito do céu enquanto Abismo sublinha a relação entre a afirmatividade trágica de tudo quanto o real oferece como possibilidade, sem pré-julgamentos de qualquer ordem, e a assunção da abissalidade: uma vez que o Sim se estende a tudo, não há recorte metafísico do mundo e, portanto, não há chão firme metafísico ou orientação metafísica para o humano. “[A] todos os abismos levo o meu Sim abençoador”, afirma Zarathustra, ressoando a concepção de coragem exposta em “Da visão e enigma”, associando a isto a leveza e a gratuidade do jogo ao dizer ao céu: “seres para mim um local de dança para divinos acasos, seres uma mesa divina para divinos dados e jogadores de dados!”²²⁷

Também a concepção do Abismo-Jogo, evocada por Nietzsche nessa cena (em sentido muito semelhante àquele do αἰών-criança a que recorre Heidegger no texto já mencionado), prolonga o movimento de inclusão radical e afirmativa daquilo que, noutras perspectivas, seria fonte de vertigem. O céu, que simultaneamente se mostra como altura e como profundidade luminosa, concentra em si a imagem final dessa adesão sem reservas ao real em sua indomesticabilidade. Assim, a abissalidade nietzschiana culmina na experiência do Sim levado até o extremo, onde toda distinção topológica, toda orientação prévia, é dissolvida em favor de uma afirmação jubilatória do sem-fundo.

Com isso, vemos como o repertório conceitual e literário de Nietzsche está voltado precisamente à exposição de uma experiência de desfundamentação (*Abgründung*) radical, na qual o homem, após o fim da metafísica, não dispõe mais de um princípio orientador estável. O pensamento nietzschiano assume essa condição não como uma carência a ser suprida, mas como traço constitutivo da existência humana, e propõe uma afirmação trágica da totalidade do real

²²⁵ GC, III, §125.

²²⁶ ZA, III, “Antes do nascer do sol”.

²²⁷ Ibidem.

— mesmo (ou principalmente) em sua face mais inquietante. Ao invés de escapar da instabilidade que isso implica, Nietzsche a acolhe como o solo mesmo, ou melhor, como a ausência de solo, em que se dá a possibilidade mais própria do pensar e agir. Porém, fica ainda a pergunta: por que, afinal, Heidegger nega a Nietzsche justamente aquilo que agora nos parece estar tão evidentemente no centro de sua filosofia — a abissalidade?

A hipótese que aqui se levanta é a de que essa leitura heideggeriana é mais bem entendida se a situarmos já no interior de uma disputa pelo Abismo. Afinal, disputar a abissalidade — isso é claro para os dois autores — é disputar o futuro do humano e do pensamento. Assim, o Nietzsche apresentado por Heidegger não se configura como mera interpretação imparcial ou “história da filosofia”, no sentido escolar-universitário, mas como gesto estratégico voltado a uma confrontação. Embora ambos destaquem o Abismo como dado central, divergem profundamente quanto às consequências que dele extraem. Para Nietzsche, isso implica uma disputa póstuma, agora não mais apenas com os adversários securitários da metafísica tradicional, que o negam ou o banem, mas com um oponente que o reconhece e o investiga — ainda que em sentido radicalmente diverso. Um adversário que, por isso mesmo, pode ser mais desafiador do que a própria metafísica.

Ao reinscrever Nietzsche na tradição que ele procura desmontar, Heidegger contém os efeitos mais desconcertantes da experiência abissal, neutralizando o potencial de ameaça que o pensamento do martelo representa para seu próprio projeto. Atribuí-lo ao interior do horizonte metafísico é, assim, uma forma de traçar os limites do que pode ser pensado como um novo começo. A disputa se acirra, portanto, não quanto à existência do Abismo, mas quanto à forma de respondê-lo — e sobre que figura do pensamento seria capaz de habitá-lo e fazer jus a ele. Trata-se, em suma, de uma confrontação pelo porvir da espécie após o fim da metafísica. Examinaremos agora a divergência entre os dois pensadores em suas sondagens do Abismo, e na qual supomos residir o fulcro das divergências que percorremos ao longo desta pesquisa.

3.3. Quão fundo?

Heidegger equaciona o Abismo imediatamente ao Ser. Um Ser repensado, não mais suscetível às tentativas metafísicas de apoderamento, em relação ao qual se propõe “um pensamento que, em vez de oferecer representações, conceitos e uma direção existencial, se experimenta e

confirma como transformação [*Wandlung*] da relação com o Ser”²²⁸. Uma postura capaz de escuta e decoro diante dessa dinâmica gratuita de mostraçã-ocultamento. Assim, no entanto, diferentemente da an-arquia de que fala Schürmann, Heidegger começa a desenhar um novo tipo de *orientação* para o pensamento, para o homem. Em que consistiria essa orientação? Na-quele chamamento, ainda que vago e fugidio, do Ser ao Homem, e que se sustentaria por meio de uma escuta atenta que só ganha força na medida em que se orienta pela Tradição — “(...) a perspectiva que nós agora buscamos para nosso pensamento é aquela na qual o pensamento se moveu até o presente e para a qual apenas a tradição nos libera, quando nosso olhar apreende aquilo que ela nos traz”²²⁹.

Afinal, teriam sido os gregos os primeiros a responderem adequadamente a esse chamamento²³⁰. Com suas palavras gregas, tanto deram vazão quanto obscureceram aquilo que o Ser lhes impunha ao silenciarem sobre a questão originária a respeito do Ser em favor da questão da entidade do ente: eis o “primeiro início”, o *start* da história da metafísica. Para Heidegger, caberia, no momento deste *outro início* que se abre, dar um passo atrás (*Rück-gang*) e recobrar as experiências originárias por detrás da linguagem calcificada pelo tempo e pela metafísica. Em suma, epreender as questões decisivas do primeiro início do pensamento como forma de impulsionar o novo início agora necessário. Assim, os gregos, mesmo com o fim de sua metafísica, municariam o pensador (e, através dele, os caminhos de um novo destino possível para o humano) no sentido de um futuro que ainda estava em aberto. Isto é, mesmo aí, mesmo onde não conduziu o pensamento para tão longe quanto se exige hoje, após o fim da metafísica, o pensamento grego manteria, para Heidegger, se bem que em um outro nível, o seu caráter de normatividade e de orientação. Não mais a normatividade metafísica, mas uma difusa normatividade que se figura como destino, a qual chega a determinar que Heidegger identifique o inquietante e a perplexidade do real imediatamente ao “Ser”.

Podemos ver como esse caráter difuso que se põe de tal modo que não se pode apreender positivamente, próprio das elaborações de Heidegger a respeito do Ser, longe de amenizar o peso normativo da tradição relativamente ao finado império da metafísica, pode ganhar, no projeto heideggeriano, um caráter ainda mais inflexível em sua capacidade de domínio sobre o pensamento e o humano. Afinal, sua concepção de Ser não seria apontável e criticável como se

²²⁸ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”, p. 145.

²²⁹ Idem. *Le Principe de Raison*, pp. 119-120, tradução nossa.

²³⁰ “Isto começa com o pensamento grego: é no pensamento dos gregos, de Anaximandro a Aristóteles, que o começo da doação do ser encontrou a resposta que lhe era apropriada e o lugar de sua conservação.” Ibidem, p. 228, tradução nossa.

pode fazer com uma determinada configuração metafísica. Pelo contrário, é colocada como uma espécie de condicionamento *a priori*, *histórico* (no sentido da *Geschichte*), que determinaria toda a possibilidade própria do pensamento. O pensamento grego se torna, assim, inescapável em seu alcance.

Aquilo que resta como tarefa de *destruição* da metafísica em Heidegger, no sentido avançado desde *Ser e Tempo*, não é uma liquidação e um abandono da tradição. É um movimento necessário para, se pudermos dizer assim, um reencontro do Ocidente consigo mesmo e seu destino histórico determinado pela doação do Ser. Assim, embora tenha abandonado o modo estritamente metafísico de orientação, é ainda a partir da tradição que Heidegger quer encontrar a nova orientação para o seu pensamento.

Diante disso, é de se perguntar, nietzschianamente, quanto de Abismo, de desorientação, de fato, o pensamento heideggeriano está disposto a incluir. Pois, em Nietzsche, a sondagem abissal está mesmo voltado para um abandono radical do Ocidente tal como se configurou historicamente desde o estabelecimento da hegemonia da metafísica grega. Como filósofo e filólogo, sabe que não pode fazer isso senão partindo da consideração daquilo que a tradição legou, e se vendo consequentemente com isso. Não seria possível partir de nenhuma *tabula rasa*, ignorando o peso da tradição e da história. No entanto, esse legado não é tomado com força de destino incontornável, como o faz Heidegger. Nietzsche volta-se contra ele num esforço de abrir espaço para uma tentativa de refundação do pensamento possível a partir de outras bases, com claro viés experimentalista. Em “De velhas e novas tábuas”, diz o Zaratustra para si mesmo: “vossa nobreza não deve olhar para trás, mas *adiante*! Deveis ser expulsos de todas as terras pátrias e avoengas!”²³¹ Um manifesto pelo desenredamento relativamente aos poderes sedimentados do passado, do ancestral.

Identificar de saída o abissal com o Ser, como faz Heidegger, não seria já uma tomada de posição prévia em relação à abissalidade do Abismo? Um já impor a ela uma certa determinação, ainda que difusa, e uma certa normatividade? E, assim, não seria já tamponar a abissalidade? Essa decisão heideggeriana parece, mais uma vez, ter esteio na leitura que faz da tradição como destino, e da língua grega como sua portadora original. O esforço de Nietzsche também aí é o de aprofundar o Abismo, no sentido de adensar o senso de que a tarefa do pensamento, daquele momento em diante, teria de prescindir da expectativa de se ver orientada pelo progresso e passar a se orientar justamente pelo *porvir* — “Não de onde vindes farei que seja vossa

²³¹ ZA, III, “De velhas e novas tábuas”, §12.

honra, mas aonde ireis!”²³². Explicitar a ausência de orientação como condição para um novo sentido experimentalista de orientabilidade, sem Ser (seja o metafísico ou o heideggeriano) nem Deus.

Se notamos a abissalidade do pensamento de Nietzsche, concluímos que, em vez da ontologia repaginada que Heidegger viu, trata-se do apontamento de uma *experiência fundamental*. Não primariamente uma descrição “do ente em sua totalidade”, mas um senso de perplexidade diante do jogo gratuito do real, o qual se desenrola sobre o Abismo; e o tensionamento constante dessa perplexidade sobre o homem que a ela está exposto e por ela se define. Na última instância da experiência de presença em Abismo, para Nietzsche, não há o sereno chamamento do Ser, nem nada parecido com uma clareira. A concepção heideggeriana de uma escuta do Ser na clareira ressoa uma espécie tornada flou de *harmonia preestabelecida*, na qual o Ser teria garantida *a priori* a capacidade de afinar o homem, devido a um copertencimento essencial, de modo a impor-lhe um destino determinado para o desdobramento de sua (do Ser) própria História. Destino esse que, dado o modo como o Ser necessariamente se apresenta e ausenta, desemboca exata e necessariamente no modo como se deu a história do pensamento ocidental desde os gregos. Não vemos nisso um certo caráter *providencial*, em sentido teológico, na concepção heideggeriana de Ser? Considerando a equação Ser = Abismo, somos levados a perguntar, do ponto de vista de até onde Nietzsche leva sua abissalidade, se esse modo providencial de o conceber já não é salvaguarda demais. O Abismo como perplexidade e tensão, segundo Nietzsche, quer dizer justamente que não há salvaguardas ou providência.

De fato, Heidegger chega a descrever seu Abismo como “um a-bismo afinado, o que significa aqui unido”²³³. “Unido” traduz “*gefügt*”, derivado do verbo “*fügen*”, o qual carrega o sentido de “ordenar”, “conformar”. No mesmo texto, “*gefügt*” já foi traduzido também como “estruturado”²³⁴. O abismo é doador de uma afinação e de uma certa estrutura ou conformação que orientaria todo o pensável, e, portanto, o experimentável, desde a doação. Abismo, em Nietzsche, quer dizer justamente que, na explicitação da situação lançada em que se encontra o humano, não há conformação ou afinação doadas por instância nenhuma. Está-se à própria sorte²³⁵.

²³² ZA, III, “De velhas e novas tábuas”, §12.

²³³ HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*, p. 379.

²³⁴ HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 80, nota 6.

²³⁵ Essa dimensão do pensamento de Nietzsche foi muito bem notada por Georges Bataille, quando relê a “vontade de poder” como “vontade de chance” (*volonté de chance*, na tradução de Fernando Scheibe). A vontade de estar lançado, sem garantias, em jogo. Embora, diferentemente de Bataille, não vejamos nenhuma contradição entre

Para Heidegger, seguindo a tese de que os gregos foram os primeiros a acolher o Ser em sua doação, a história do pensamento ocidental estaria imantada da sua (do Ser) legitimidade e da sua verdade, mesmo que aquele tenha permanecido esquecido enquanto questão²³⁶. Desse modo, não apenas a tradição seria fruto de uma afinação/conformação advindas do próprio Ser em sua essenciação, tal como se desvelou para os gregos e apenas eles, como também toda abertura possível para uma posterior afinação/conformação, para um pensamento futuro, teria de ter essa tradição como orientação e baliza incontornáveis²³⁷.

O Abismo nietzschiano não impõe uma tonalidade afetiva específica, nem unifica ou estrutura. É dispersão e abertura para as possibilidades, mesmo as mais extremadas — “tristeza, horror e profundidade temos em comum; também o sol temos em comum”. Há lugar para o terrível e o esplendor. A postura que Nietzsche nos apresenta encarnada no Zarathustra não exclui nenhuma dessas possibilidades e, pelo contrário, se dispõe a afirmá-las todas — “Não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável”²³⁸. E aqui reencontramos a gratuidade do estar em jogo no Abismo.

Em “Os sete selos”, que fecha a já mencionada terceira parte do *Zarathustra*, Nietzsche apresenta a “sabedoria de pássaro” (*Vogel-Weisheit*)²³⁹, evocando novamente a metáfora do céu. Tomamos essa imagem como a proposição nietzschiana de uma postura diante do Abismo, uma postura para o exercício das mais altas possibilidades do pensamento, em seu cume-abismo, e para sua visão de futuro. Diz ele: “Vê, não existe acima, não existe abaixo! Joga-te para o lado, para cima, para trás, ó criatura leve!” O que ela diz? Primeiro, que não há orientação possível dada para a estada abissal do homem, seja como ἀρχή (metafísica tradicional) ou como chamado fugidío (Heidegger). Segundo, e ao mesmo tempo, que esse estar jogado nesse aberto e gratuito do Abismo, em seu esplendor e horror, é convite à leveza da experimentação. Está-se lançado no Abismo e, por isso mesmo, as possibilidades de movimento são várias.

Não se deve confundir essa leveza com alguma frivolidade. Essa leveza deve ser conquistada em meio à tensão e ao horror da perda de chão e do concentrar forças para se estabelecer como um direito. *Vogel-Weisheit* quer dizer que, ao pensamento presente e futuro cabe

“poder” e “chance”. Cf. BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

²³⁶ “[D]espontou com isso [o estabelecimento inicial da essência como essência do próprio ente] algo *necessário* diante dos gregos”, necessidade essa caracterizada por “sua incondicionalidade e pureza”. HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*, p. 184, grifo nosso.

²³⁷ “É só na meditação sobre essa necessidade [a do primeiro início] que conquistamos os critérios suficientes para a necessidade, que precisa determinar o *nosso* questionamento acerca da verdade”. Ibidem, p. 188, grifo do autor.

²³⁸ EH, “O nascimento da tragédia”, §2.

²³⁹ ZA, III, “Os sete selos”, §7.

sondar o Abismo e as suas possibilidades, sem direcionamentos prévios vindos de qualquer outro lugar. A questão é quanto se está disposto a abandonar a suposição de solo seguro, ou de voz providencial da tradição, e a assumir e cultivar essa sabedoria de pássaro. Pois, mesmo Zaratustra, personagem-demonstração deste cultivo da afirmação do Abismo, aparece em plena jornada e tentativa, que não é sem os momentos insuportáveis. A afirmação plena não é um exercício trivial, mas algo que se busca alcançar, e contra tendências muito arraigadas, mesmo no sentido de uma autoconservação. O que Nietzsche propõe é um desafio que só pode se fazer por si mesmo: “Ah, pensamento abissal que é *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?”²⁴⁰

²⁴⁰ ZA, III, “Da bem-aventurança involuntária”.

4. CONCLUSÃO

Concluimos, pois, que uma confrontação consequente com a leitura heideggeriana de Nietzsche não pode se limitar à simples recusa da tese de que Nietzsche seria o último metafísico, tampouco à constatação de que ambos operam com sentidos diversos do termo “metafísica”. O que se exige é uma escuta rigorosa, capaz de seguir o traço das diferenças e discernir as tensões internas de cada projeto, sem ignorar, ao mesmo tempo, os pontos de contato. Apenas assim se revela um terreno comum onde o embate se realize.

A partir desse confronto, torna-se evidente que, para ambos os autores, a metafísica opera como forma de pensamento que visa conter a inquietação constitutiva da existência por meio de um fechamento conceitual e ontológico — um pensamento securitário, voltado à estabilização da estada humana no mundo. Nietzsche, em sua crítica radical, propõe o abandono desse impulso através da afirmação trágica do Abismo como horizonte maior e em aberto da experiência humana: um campo de possibilidades onde o pensamento dança, sem garantias, sem promessas, sem retorno ao fundamento. Heidegger, por sua vez, embora se proponha a ultrapassar a metafísica, reconfigura esse abandono como escuta de um chamado do Ser, instaurando assim uma nova forma de asseguramento — não mais pela racionalidade representativa, mas por uma abertura à destinação essencial do próprio Ser, que convoca e orienta desde a força inaugural da tradição ocidental.

A disputa entre Nietzsche e Heidegger revela-se, então, menos uma divergência técnica sobre o estatuto da metafísica e mais uma batalha decisiva em torno do sentido do Abismo. Em Heidegger, o abismo se transmuta em solo velado, origem que envia; em Nietzsche, permanece enquanto vertigem e força intempestiva, não-redutível a qualquer orientação prévia. Desde uma posição nietzschiana, trata-se de pensar o que vem após o fim da metafísica sem reincidir, mesmo sob outras vestes, no desejo de orientação que a sustentava. Essa diferença não diz respeito apenas a uma querela entre dois filósofos do passado, mas incide diretamente sobre o presente e sobre o modo como podemos — ou não — habitar um porvir. Num tempo em que o colapso dos referentes tradicionais expõe o pensamento a uma deriva sem precedentes, retomar esse embate é também perguntar: que tipo de pensamento pode emergir no Abismo contemporâneo? Que formas de existência podem emergir quando já não há promessa de chão? A confrontação aqui realizada permite, nesse sentido, não apenas reler os autores, mas reinscrever suas propostas na paisagem incerta do século XXI — e, quem sabe, começar a esboçar as linhas de um pensamento futuro, capaz de acolher o Abismo — sem transformá-lo em uma força gravitacional ainda mais pesada do que a velha metafísica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BARBOSA FILHO, Balthazar. Nota sobre o conceito aristotélico de verdade. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 233–244, jul.–dez. 2003.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- CRIVELLI, Paolo. *Aristotle on Truth*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- _____. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- _____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *O leitor de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- _____. *Le Principe de Raison*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. *What is Called Thinking?* New York; Evanston; London: Harper & Row, 1968.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- LARUELLE, François. *Nietzsche contre Heidegger: thèses pour une politique nietzschéenne*. Paris: Payot, 1977.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz & Terra, 2017.
- _____. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Fragmentos Póstumos: 1884–1885*. Vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- _____. *Fragmentos Póstumos: 1885–1887*. Vol. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol. II. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

- _____. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- _____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. Edited by Christopher Middleton. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1969.
- _____. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- SCHÜRMANN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: from principles to anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- _____. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985–2009*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *What is Orientation? A philosophical investigation*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- WOLFSON, Elliot R. Heidegger's apophaticism: unsaying the said and the silence of the last god. In: BROWN, N.; SIMMONS, J. A. (eds.). *Contemporary Debates in Negative Theology and Philosophy*. Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.
- WRATHALL, Mark (Ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. New York: Cambridge University Press, 2021.