



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Olyver Tavares de Lemos Santos

ÉTICA E METAFÍSICA ENTRE HEIDEGGER E NIETZSCHE

Linha de pesquisa:
Ética e Filosofia Política

BRASÍLIA
2012

Olyver Tavares de Lemos Santos

ÉTICA E METAFÍSICA ENTRE HEIDEGGER E NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Julio Cabrera.

BRASÍLIA
2012

Olyver Tavares de Lemos Santos

ÉTICA E METAFÍSICA ENTRE HEIDEGGER E NIETZSCHE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, nas pessoas dos componentes da banca examinadora abaixo relacionados, para a obtenção do grau de Mestre.

Data de Aprovação

____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Julio Cabrera
Orientador
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Gerson Brea
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Claudia Drucker
Universidade Federal de Santa Catarina

Cordiais agradecimentos:

Ao orientador dessa pesquisa, o Prof. Julio Cabrera.
Esta não seria possível sem seu comprometimento,
argúcia filosófica e substancioso auxílio.

Aos Professores Gerson Brea e Evaldo Sampaio,
pela leitura e enriquecedora discussão, no período da
qualificação dessa pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação propõe uma reflexão sobre as críticas de Heidegger e Nietzsche contra a metafísica e a moral. Por meio da filosofia nietzschiana da vontade de poder, da analítica existencial heideggeriana e de suas respectivas ideias acerca do humano, busca-se mostrar como eles questionam as bases do pensamento tradicional. A presente reflexão examina vários tipos de negação da moralidade e busca inserir dentro deles os dois tipos de impossibilidades da moral, uma vitalista e outra existencial. Tendo em vista que, por serem radicais, as concepções filosóficas de ambos pensadores são mutuamente conflitantes, decide-se por não tentar conciliá-las, nem optar por uma das duas, por se considerar que são ambas visões radicais que devem ser juntamente mantidas. Este trabalho trata ainda dos possíveis impactos das teses das impossibilidades da moral sobre os aspectos prático e teórico.

Palavras-chave: Nietzsche. Heidegger. Vontade de Poder. *Dasein*. Genealogia. Analítica Existencial. Metafísica. Moral.

ABSTRACT

This work tries to make a reflection on Heidegger and Nietzsche's criticisms against metaphysics and morality. Through the Nietzschean philosophy of the Will to Power and the Heideggerian existential Analytic, and their respective ideas about humanity, we try to show how they both shake the basis of the traditional method of thinking about ethical matters in traditional philosophy. The present work examines several types of negation of morality and try to situate Nietzsche's and Heidegger's particular approaches, vitalist and existentialist, to the question. Given that, being radical, the philosophical conceptions of Nietzsche and Heidegger about morality and metaphysics are mutually conflicting, we decide not to try to reconcile them, or choose between them, on the ground that they both present radical views that should be kept in conflict. This work also deals with the question of the possible impacts of the thesis of the impossibility of morality on the practical and theoretical aspects of daily life and philosophical reflection.

Keywords: Nietzsche. Heidegger. Will to Power. Genealogy. *Dasein*. Existential Analytic. Metaphysics. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 NIETZSCHE E SEU MARTELO ANTI-METAFÍSICO E ANTI-MORAL.....	10
1.1 Na Era do Niilismo e a Morte de Deus.....	10
1.2 A vontade de poder: valorização do orgânico e teoria das forças.....	13
1.3 A dissolução da metafísica a partir da vontade de poder.....	17
1.4 Da ruína da verdade à Genealogia da moral.....	23
2 DA INDISPOSIÇÃO HEIDEGGERIANA FRENTE À POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA FUNDADA SOBRE A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL.....	33
2.1 A estrutura existencial de <i>Dasein</i>	33
2.2 A questão da ética no âmbito de <i>Dasein</i>	44
2.3 Crítica à ética da finitude: uma tentativa de encontrar uma ética no pensamento heideggeriano.....	50
2.4 Da angústia ao nada da estrutura existencial para a impossibilidade da ética em Heidegger.....	57
3 A MORAL ENTRE A IMPOSSIBILIDADE NATURAL E A EXISTENCIAL.....	65
3.1 Qual a impossibilidade, afinal de contas?.....	65
3.2 As relações entre as duas impossibilidades.....	70
3.2.1 Nietzsche como metafísico segundo a analítica existencial de Heidegger: a vontade de poder como interpretação ôntica do ser.....	71
3.2.2 Heidegger como metafísico segundo Nietzsche: Não pode haver <i>Dasein</i> sem antes haver corpo.....	76
3.3 Acerca do impacto efetivo das teses da impossibilidade da moral.....	85
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

INTRODUÇÃO

A decadência e fragmentação das grandes verdades sobre o mundo, o homem e Deus, são traços marcantes dos últimos séculos. O declínio das estruturas metafísicas levaram a filosofia ocidental sedimentada durante mais de dois mil anos à uma profunda crise. Desde Platão, tais estruturas metafísicas sempre caminharam lado a lado com as teorias éticas, já que a ética valeu-se de pressupostos metafísicos, para fundamentar suas máximas, atrelando o conhecimento de realidades suprassensíveis com o que deveria ser uma vida virtuosa. Também do legado metafísico grego, recebemos a ideia de uma fundamentação racional da moral, vinculada com a verdade, o bem, a justiça, a felicidade; juntamente com a possibilidade mesma de uma vida ética, em consonância com princípios cognoscíveis pela razão que possam orientar o agir humano, o que se torna especialmente relevante dentro do contexto da presente reflexão.

No entanto, a concepção de homem como *homo rationale*, possuidor de uma alma racional e, portanto, capaz de fundamentar suas ações racionalmente vem se fragilizando na modernidade europeia. David Hume, já nos meados do século XVIII, subordinava a razão às paixões, afirmando que a moral é *sentida*, tirando, assim, a moral do âmbito de um controle racional pleno. Mas o processo de deterioração da metafísica e da fundamentação metafísica da moral, assim como a possibilidade de um controle estrito da razão sobre os atos humanos, recrudesce com a aparição de Marx, Freud e Nietzsche, denominados de “Mestres da Suspeita”. Intensificou-se, a partir da segunda metade do século XIX, a produção de reflexões altamente críticas dos modelos de homem e de moral, que se justificavam sobre a tradição racionalista e a metafísica tradicional. Uma reflexão contemporânea particularmente lúcida acerca da fragmentação da moralidade foi realizada por Alasdair MacIntyre em seu livro “Depois da Virtude”. Nele o autor discorre sobre o fracasso da tentativa iluminista de justificação racional da moralidade, mergulhando os fundamentos dessa justificação moral em crise profunda.

Nietzsche e Heidegger são dois pensadores europeus que desenvolveram uma reflexão sobre a crise da metafísica e da ética. Ambos possuem concepções de homem que rompem com as compreensões tradicionais, herdadas da cultura greco-romana posterior a Sócrates. Ambos também se insurgem contra a ética tradicional. Nietzsche produz uma desconstrução da moral tradicional através de um procedimento genealógico, analisando seu desenvolvimento na história. A crítica da moral, presente na filosofia nietzschiana, encontra-

se intimamente vinculada com a sua concepção de ser humano como sendo, fundamentalmente, vontade de poder. Heidegger, por sua vez, produz uma outra desconstrução da moral tradicional desde uma perspectiva *ek-sistencial*, apresentando uma noção de ser humano como *Dasein*, asseverando que o pensamento de Nietzsche ainda permanece metafísico e reclamando para seu pensamento uma radicalidade que rompe definitivamente com a metafísica. Para Heidegger, a metafísica produziu na história um esquecimento do ser, do qual Nietzsche é ainda o derradeiro eco. Ambos concebem o humano desvinculado de uma realidade suprassensível ou transcendente, que impossibilita uma fundamentação da ética nos moldes tradicionais.

Entretanto, Nietzsche e Heidegger não concebem a metafísica da mesma maneira. Para o primeiro, metafísica aponta para um “além-mundo” que se opõe ao homem natural, desvalorizando seus impulsos vitais, seu corpo, as múltiplas forças que o compõem, e gerando valores anti-vitais. A vida é assumida como valor principal e também como critério para estabelecer o que é valioso ou não. Para Heidegger, a metafísica é fundamentalmente a história do esquecimento do ser, na qual algum ente (a natureza, Deus, a razão, etc.) foi considerado como sendo o ser em sua totalidade, enquanto o ser mesmo é ignorado. Apesar de ser possível se estabelecer ligações entre as duas concepções, deve se resguardar suas diferenças.

A presente pesquisa se propõe mostrar a impossibilidade da moral quando as reflexões de Nietzsche e Heidegger, acerca das relações entre metafísica e moral, são entendidas em toda sua radicalidade. Pretende-se, ainda, desenvolver uma reflexão sobre as relações entre metafísica e moral utilizando as reflexões de Nietzsche e Heidegger, não assumindo um caráter exegético, mas se tentará produzir uma reflexão guiada pelo pensamento dos autores expostos.

Num primeiro capítulo será apresentada a crítica de Nietzsche contra a metafísica e a moral, desde uma perspectiva vitalista e naturalista. Em seguida, num segundo capítulo, se refletirá acerca da crítica de Heidegger contra a metafísica e a moral desde a perspectiva da filosofia da *ek-sistência*. Nessa exposição se procurará esclarecer os elementos diferenciadores das concepções de metafísica de cada filósofo. E, a partir do confronto entre essas duas visões, delimitar os pressupostos críticos tanto *ek-sistencialistas* quanto naturalistas, referentes à (im)possibilidade da moral em sua formulação tradicional. Num terceiro e último capítulo, tentar-se-á uma reflexão mais pessoal acerca das relações entre metafísica e moral e a impossibilidade da moral, utilizando as ferramentas fornecidas pelos

dois filósofos em estudo.

CAPÍTULO 01

NIETZSCHE E SEU MARTELO ANTI-METAFÍSICO E ANTI-MORAL

A crítica à metafísica e à moral ocupa lugar central na filosofia de Nietzsche. O presente capítulo se divide em dois momentos. Primeiramente, apresentar-se-á como o conceito de vontade de poder dissolve as bases metafísicas, corroendo noções caras a tradição, como a teoria dos dois mundos, a relação de causalidade e a presunção de progresso científico. Posteriormente, a reflexão se focará em como Nietzsche, num esforço para remontar a gênese da moral, acaba por mostrar sua radicalização na vontade de domínio, desvinculando sua origem e desenvolvimento do “para-além-mundo” e do “para-além-homem”.

1.1 Na Era do Nihilismo e a Morte de Deus

Nietzsche não é mais um dentre os outros filósofos da sua época na Europa. Certo é que todo filósofo nasce num determinado contexto histórico, social e cultural, que o influencia e, por vezes, direciona seu pensamento, dando-lhe a coloração daquela época em que viveu, mas Nietzsche parece particularmente deslocado de seu tempo. A situação política e cultural alemã, os valores da burguesia, o crescente capitalismo e a crença na racionalidade são alguns dos ideais modernos dos quais Nietzsche desconfiava profundamente.¹

A metafísica é identificada por Nietzsche como o fio condutor da história ocidental, a qual a modernidade é tributária, tornando-se principal alvo de suas críticas. As verdades metafísicas tornaram-se tão reais desde Sócrates, que se desconfiou do valor da natureza, a necessidade da alma se opôs à contingência do corpo, tanto se almejou a glória prometida para o outro mundo, que não se acreditou mais *neste* mundo. As promessas da modernidade são as mesmas promessas negadoras da vida de tempos passados, mas revestidas de novas vestes.

¹ Nietzsche é um pensador singular e original, mas sem dúvida recebeu influências de seu tempo. Na obra *Nietzsche: o rebelde aristocrata*, Losurdo traz à tona os acontecimentos histórico e políticos e os principais personagens que influenciaram a obra de Nietzsche.

A radicalidade com que ele analisa os valores constitutivos de sua sociedade – a metafísica, a religião, a moral, a política e a ciência – questiona as estruturas das quais os intelectuais do século XIX muito se orgulhavam. Em particular a promissora ciência com sua atitude positivista que se afirmava com o *status* de “nova religião”, em substituição à crença no Deus cristão, que desde o advento da modernidade se enfraqueceu.

Nas mãos de Zaratustra, a marreta de Nietzsche se volta contra Deus, fundamento invisível de tudo que é visível, não para matá-lo, pois ele já está morto², mas para alertar o homem sobre aquilo que brotou de seu cadáver: o niilismo europeu. A morte de Deus não passa de uma constatação: ruíram os valores supremos ocidentais, principalmente no plano moral. Nesse sentido, a morte de Deus não se caracteriza como mera bandeira da luta ateísta, mas ultrapassa o ateísmo, indicando o “espírito de um tempo”. O niilismo marca a situação de orfandade moderna em que se encontra a Europa em relação à ausência de bases que a fundamentava anteriormente³. No niilismo, “falta a meta; falta a resposta ao ‘Por quê?’”, o que significa o niilismo? *Que os valores supremos se desvalorizam*” (NIETZSCHE, 2002, p. 54) Nesse contexto, o homem encontra-se desorientado sem Deus, sua vida perde o sentido que tinha antes. Deus oferecia respostas à existência humana, mas agora o homem depara-se com a ausência de sentido de sua vida e, ao invés de assumi-la como valor último de tudo, volta-se para a total perda de valor ao compará-la com um ideal e reduzi-la ao nada. Se antes o homem podia encontrar em Deus a causa de sua existência, o modo como conduzi-la e um sentido teleológico para a morte, no niilismo, sua vida se imbrica no nada, na absoluta ausência de sentido, pois Deus não está mais e nem a vida parece ter forças suficientes para afirmar-se como valor por si mesma.

² A morte de Deus não é uma ideia da autoria de Nietzsche. Nietzsche não matou Deus, a modernidade já havia se encarregado disso, a crise dos valores açoitava a Europa nos dias de Nietzsche, mas ele traz este anúncio, como quem denuncia um fato irrevogável. “Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sobre os nossos punhais” (NIETZSCHE, 2001, p. 148).

³ Para uma melhor compreensão do contato de Nietzsche com o conceito de niilismo fundado na modernidade, vale ler o terceiro capítulo de *Nietzsche* de Wolfgang Müller-Lauter, intitulado “Niilismo como vontade de nada” (A obra encontra-se nas referências bibliográficas). Nele, Müller-Lauter mostra como Nietzsche está inserido nos sintomas da uma “enfermidade” instalada na sociedade das três últimas décadas do século XIX. O niilismo aparece nesse período como mal que perpassa a Europa, pois ao mesmo tempo em que a ciência tomava impulso cada vez maior, seguida pelo progresso civilizador, uma náusea do mundo se propagava por todos os cantos, criando uma discrepância entre o projeto moderno e as *limitações* que impediam de levá-lo a termo. Esse século, que oscilava entre as promessas científicas e o desengano da humanidade, busca no nada a medida de sua desesperança. “A náusea do mundo” é identificada por Bourget, citado por Müller-Lauter, como “espírito de negação da vida”. Nietzsche, lançando um olhar retrospectivo sobre a história, expande o niilismo moderno, passando a ler do pensamento ocidental desde Sócrates como negador da vida e, portanto, niilista. Assim, o conceito de niilismo nietzschiano ultrapassa o contexto histórico onde surge o niilismo moderno.

Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou *bicho*, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada? ao “*lancinante* sentimento do seu nada?... (NIETZSCHE, 2008d, p. 142-143)

Em *A Gaia Ciência* (§346), além do niilismo moderno, causado pelo esvaziamento de sentido deixado pela morte de Deus, Nietzsche afirma que o próprio cristianismo assume as características do niilismo. E qual é o critério para se caracterizar algo como niilismo? “Toda atitude ‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’” (NIETZSCHE, 2001, p. 239) é uma atitude dicotômica, à medida que cria um mundo outro, apartado desse mundo em que a vida se efetiva. Qualquer doutrina, seja ela religiosa, moral ou científica, que se oponha de alguma forma à vida é, nos termos nietzschianos, niilismo. O niilismo é a outra face da metafísica na desvalorização da vida.

“Não vos deixeis enganar – outrora se queria ir bem para o além ou para o nada ou se tornar uno com Deus!? Todas essas palavras coloridas serviram para expressar que o ser humano está enjoado de *si mesmo*.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 203) A exposição da passagem da aceitação de Deus como fundamento absoluto de todo existente ao anúncio de sua morte, ao niilismo moderno, constitui parte essencial da crítica da metafísica, o verdadeiro alvo de seus ataques, tanto na crença num Deus cristão como a leitura niilista de mundo. Esse movimento da passagem de Deus ao nada possui o mesmo escopo, configurando-se como aquilo que subtrai a vida de seu centro gravitacional, deslocando-a de si mesma. A primeira faz isso cindindo a vida em dois âmbitos: um verdadeiro e outro falso; o segundo por meio da redução da vida à sua total insignificância. Ambos descentralizam as forças vitais, dispersando-as em direção ao *para-além vida*.

A tendência filosófica dominante na época do niilismo europeu encerra o corpo no âmbito daquilo que deve ser desprezado, negado e superado. Platão e os devedores de seu pensamento já fundaram sobre o desprezo do sensível, do corpo, do terreno, uma forma dual de compreensão da realidade, que plantou raízes profundas na história do pensamento humano e na cosmovisão ocidental. Em outras palavras, a filosofia ocidental traz a marca da desvalorização do corpo e supervalorização da alma, a desvalorização do mundo material e a supervalorização do mundo imaterial. O pensar socrático-platônico retira do mundo terreno a possibilidade de se obter dele a verdade, exatamente porque mundo e o corpo não são verdadeiros como as ideias, mas falsos. A verdade só pode ser encontrada, em sua plenitude, nas formas perfeitas, incorpóreas, imutáveis e unas que povoam o âmbito suprassensível. O corpo não alcança nada além de um turvo conhecimento daquilo que as coisas realmente são,

obtém apenas fragmentos das essências suprassensíveis, alcança somente as aparências. Posto que, tudo aquilo que possui matéria é cópia imperfeita das realidades perfeitas, temos que, aquilo que é corpóreo não lograria acessar as realidades incorpóreas, devendo-se, portanto, “abandonar” aquilo que é corpóreo e abraçar aquela outra parte que compõe o homem, a alma.

A esta visão das coisas, Nietzsche vai opor uma outra, segundo a qual não há nada além daquilo que a filosofia socrático-platônica denomina como aparência, não há uma essência para além das aparências. Não há uma substância sutil que se esgueira entre as vísceras do animal. O mundo não é mais do que parece ser, como se a realidade se furtasse do âmbito sensível para se estabelecer de modo suprassensível. “Não coloco, portanto, ‘aparência’ em antítese a ‘realidade’, mas tomo, pelo contrário, aparência como realidade, contrapostas à um imaginativo ‘mundo verdade’.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 568) Nesta nova perspectiva, não se encontra oculto no mundo, sob o véu dos sentidos, nada perfeito, nada atemporal, nada imaterial, nada uno. Essas são construções pelas quais os homens se puseram à busca durante séculos a fio, subjugando o valor do natural, do devir e da multiplicidade. Desde Sócrates e Platão, fundadores da metafísica, nos ocupamos delas. Se, por um lado, louvou-se sempre o suprassensível, a substância, o celestial, o sobrenatural, por outro, se desprezou a vida, o corpo, enquanto se esperava a fantasmagórica e vindoura vida eterna. Em nome do *para-além mundo*, suprime-se os desejos – pois, se estão em desarmonia com a vontade de Deus, são dignos de castigo – tentando harmonizar sua própria vontade a vontade da divindade, ou seja, *negando* sua própria vontade, negando seu próprio corpo. Esta é, em traços gerais, a concepção nietzschiana da metafísica que ele se propôs demolir a golpes de martelo.

1.2 A vontade de poder: valorização do orgânico e teoria das forças

A categoria central usada para a derrubada da concepção de vida vindoura cunhada pela metafísica, é a vontade de poder. Quando vontade de poder aparece, em sua primeira formulação, nos escritos de Nietzsche, no capítulo “Do domínio de si” de *Assim Falava Zaratustra*, sua identificação com a vida mesma estava manifesta. “Onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência” e “não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência” (2010a, p. 157-158). Essa vinculação entre vida e vontade de poder está inserida num contexto claramente denunciatório. No

capítulo referido, Zaratustra reduz a vontade de verdade à vontade de poder. “E tu também, buscador do verdadeiro, tu não és mais que um dos caminhos, uma das pistas do meu querer; na verdade, minha vontade de potência segue também as pegadas do teu querer de alcançar o verdadeiro.” (NIETZSCHE, 2010a, p. 158) A denúncia de Zaratustra consiste em mostrar que também a busca da verdade está subordinada à vontade de poder, não *há mudança de âmbito*, pois não existe *outro* âmbito onde a vontade possa se efetivar, que não seja na esfera natural. Toda vontade de verdade, todo desejo de se apoderar dela, é vontade de poder. Porque assim o é? Por que, para Nietzsche, a criação de valores verdadeiros é uma forma de subjugar valores falsos e, portanto, de exercer a vontade de poder, de ultrapassar as condições que sustentam a vida?

Estando a vontade de poder fundada sobre as bases da fisiologia, identificam-se três elementos dos quais a vida, impreterivelmente, não pode se subtrair, são eles: pluralidade, devir, saúde. Podemos afirmar que: a) o corpo é constituído de uma multiplicidade de seres vivos; b) o corpo não é atemporal, não há corpo fora do devir; c) o corpo deseja por excelência a saúde, a manutenção e expansão de seu poder efetivar-se. Se Nietzsche busca na fisiologia os elementos para fundamentar a vontade de poder, na física newtoniana, ele encontra subsídios para elaborar uma mecânica da vontade, traçando uma espécie de “teoria das forças vitais”. As múltiplas vidas que compõem o homem exercem forças umas sobre as outras, e não somente o mundo orgânico obedece à regra do contínuo embate entre forças, mas também o mundo inorgânico, o que estende a concepção de vontade de poder a tudo que existe. Dessa forma, a vida é a colisão de várias vontades, de uma pluralidade de forças.

Nietzsche concebe a realidade como vontade de poder; o homem, o mundo e a sociedade são analisados sob a ótica fisiológica. A vontade de potência está intimamente ligada a essa concepção. Só há vontade onde há vida. A ontologia de Nietzsche está indissociavelmente arraigada à vida. Os entes são vidas, até mesmos os seres inorgânicos possuem átomos que exercem força de repulsão. “A vontade de poder é que dirige inclusive o mundo inorgânico” (NIETZSCHE, 2008a, p. 437). O mundo é constituído de forças vitais conflitantes, que disputam entre si. Há uma inter-relação entre todas as forças, o corpo só existe como pluralidade de forças, que, impondo-se umas as outras, se harmonizam hierarquicamente conforme se arranjam entre forças dominadoras e dominadas.

Observa-se, então, uma ampliação dos domínios da vontade de poder. Num primeiro momento, vontade de poder constitui-se como pulsão orgânica vital. Nesse sentido, vontade de poder é o impulso vital presente em cada vivente, não possuindo outro intuito a não ser o de efetivação da vida, como força que gravita em torno de si mesma a fim de conservar-se e

expandir-se, radicada sempre em solo orgânico, biológico e fisiológico. Num segundo momento, vontade de poder ganha maior abrangência, pois quando Nietzsche passa a explicar a realidade por meio da teoria das forças, vontade de poder deixa de designar apenas vida orgânica, constituindo-se, agora, como a multiplicidade de forças que, em constante luta, regem tudo que há.

Bem distante da harmonia do imaginativo mundo da fantasia judaico-cristã, onde o leão convive pacificamente com o cordeiro, Nietzsche apresenta o mundo da vontade, da guerra, e da não permanência. Ora, o mundo para Nietzsche é a constante tensão entre as diversas vontades-forças, num jogo ininterrupto de variação dos *quanta* na multiplicidade dos entes, que se encontram em devir. O organismo se estrutura sob o mesmo princípio da resistência vital, onde o que exerce maior força domina. A essência da vontade de poder consiste no processo da “combinação de força, defendendo-se contra o mais forte, abatendo-se sobre o mais fraco” (NIETZSCHE, 2008a, p. 331).

A alma humana, sempre superestimada pela metafísica, tida como a unidade essencial, perde importância à medida que dá lugar ao corpo e à pluralidade. O homem não é uma alma luminosa em um corpo corruptível, ele é células, tecidos, órgãos que disputam entre si, todos “almas” beligerantes, guiadas pelo mesmo impulso – vontade de domínio, de subjugar, de sobrepor-se. “O corpo humano [...] é constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantêm temporariamente” (MARTON, 2010b, p. 51). Esse processo orgânico que rege a relação entre os seres marca a reflexão ontológica nietzschiana.

A luta é um importante quesito da doutrina da vontade de poder. “A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e que, sobretudo, envolve os vários elementos que constituem cada um deles” (MARTON, 2010b, p. 69). Uma leitura descuidada acerca da reflexão nietzschiana poderia nos levar a pensar que Nietzsche, com sua noção de luta, se assemelha à Darwin. A luta ocupa um lugar importante, tanto no pensamento de Darwin quanto no pensamento de Nietzsche. Todavia, nos artigos 684 e 685 de *Vontade de Poder*, Nietzsche mostra a diferença entre seu pensamento e o de Charles Darwin. Aqui nos deteremos nas obras mais maduras de Nietzsche, tendo em vista que, no início de sua produção, o filósofo aceitava a proximidade entre seu pensamento e o darwinismo, mas em suas últimas obras rechaça a possibilidade de ler a vontade de poder como motor da luta apresentada na seleção natural. Na tentativa de elucidar a vontade de poder em Nietzsche comparamos, brevemente, esse ponto do pensamento de ambos.

Darwin, no terceiro e quarto capítulos de *A Origem das Espécies*, trata sobre a luta pela existência e a seleção natural respectivamente. As ideias de Darwin manifestas nesses capítulos estão carregadas de uma noção de progressivo aprimoramento observada nos seres presentes na natureza, onde o melhor (mais adaptado) ocupa os patamares mais altos em relação aos demais. Esse aprimoramento aconteceria pela transmissão de características de um membro a outro de uma mesma espécie, onde o mais forte se sobressairia. A seleção natural teria como consequência o aprimoramento dos seres vivos, mantendo e ampliando o que lhes for mais útil, de acordo com o meio em que vivem, como podemos verificar no trecho abaixo:

Pode se dizer que a seleção natural, onde quer que ocorra, está passando por seu crivo, dia a dia e a cada hora que passa, toda variação surgida, mesmo a mais insignificante, rejeitando a nociva, preservando e ampliando o que for útil, trabalhando de maneira silenciosa e imperceptível, quando e onde se oferece a oportunidade, no sentido de aprimorar os seres vivos no tocante às suas condições de vida orgânicas e inorgânicas. (DARWIN, 2002, p. 96)

Nietzsche se contrapõe à ideia de que na luta pela existência, apenas os mais fortes sejam selecionados. A sobrevivência do mais forte não é óbvia. “O que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam abaixo da média.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 346-347) Não são os fortes, belos, e altivos que se sobressaem para Nietzsche, mas ocorre exatamente o contrário. Há uma espécie de otimização na natureza, uma ascensão dos “melhores” por meio da seleção natural, que não passa pelo crivo de Nietzsche, pois aí recai uma crítica à Darwin – “O erro da escola de Darwin tornou-se-me um problema: [...] Que as espécies apresentam um progresso é a mais desarrazoada afirmação do mundo” (2008a, p.347); pois não se pode afirmar que os seres mais fortes progrediram dos inferiores, até porque a grande quantidade da massa mediana sempre sufocou os filhos mais fortes da natureza, o mais forte é uma exceção à regra.

A luta não é uma luta por subsistência diante da escassez de alimentos, não é uma mera luta por autoconservação, mas uma luta por potência. Enquanto Darwin trata da luta entre as espécies, Nietzsche trata a luta que perpassa desde os micro-organismos ao macro-organismos. Mesmo na abundância a vontade de potência se instala. “Grande foi o equívoco de Darwin: tomou por causa o que não passa de consequência. A autoconservação não impele à luta, mas dela decorre”, diz Scarlett Marton (2010b, p.63). Segundo Marton, não se pode tomar a escassez como movente da luta, se assim o fosse, a vontade de poder estaria

condicionada a simples conservação de sobrevivência, coisa que não se sustenta em Nietzsche.

Marton ainda nos apresenta um outro dado importante: na vontade de poder, a luta ocorre, mas não resulta na eliminação do outro, numa espécie de “dança da realocação” do poder. Para que exista luta é preciso que haja com quem se estabelecer essa luta. A extinção das partes beligerantes não é preconizada por Nietzsche. Marton afirma que essa é uma das características da vontade de poder, o aspecto agonístico, que se caracteriza pela dominação e não pelo aniquilamento.

A vontade de poder se configura como a “queda de braços” entre as várias forças e em vários níveis. Os *quanta* de força se digladiam, estendem seus limites e reagem à tentativa de expansão de outras forças, produzindo um contínuo movimento de ação e contrarreação em busca do domínio. Isso independente das condições que o meio propicia, que por sinal, mesmo sendo prodigas em satisfazer as necessidades dos organismos, não impedem a luta. A vontade deseja sempre expandir-se independente das condições a ela imposta, a vontade quer sempre vir-a-poder. Não podemos falar de luta em Nietzsche sem considerar a pluralidade de forças, a luta só se estabelece *entre* duas ou mais forças, nunca em uma força de único sentido.

1.3 A dissolução da metafísica a partir da vontade de poder

A partir desta visão do mundo, a desconstrução das “verdades metafísicas” torna-se inevitável. A vontade de poder despoja o homem de sua quimera metafísica, impondo-lhe o mundo orgânico que negara. A fala de Zarathustra almeja devolver à vida aquilo que a metafísica usurpou, trazendo ao centro da reflexão a vida orgânica e o desejo de saúde que a acompanha. Os valores “verdadeiros” cultivados no seio metafísico tornaram-se autônomos, superiores e distintos da vida, quando, na verdade, nunca deixaram a esfera da vontade de poder. No entanto, o simples fato de pretender ser uma coisa outra, apartada da vida, torna a metafísica antivital, pois não se reconhece mais a verdade como vontade, mas como algo que ultrapassa a vontade, que independe dela. Potencializada ao máximo a vontade de verdade metafísica desloca o eixo dos valores, para aquilo que ultrapassa o natural, fixando paradigmaticamente valores verdadeiros como o Bem, o Virtuoso, o Espiritual, em contrapartida ao mal, ao vil e ao físico, como se esses valores de fato existissem fora dos

domínios da vida. Porém, quais são os valores que maximalizados assumem o posto dos valores verdadeiros? Os valores daqueles que dominam. Fixar isso ou aquilo como bom ou mau não passa de uma manobra de dominação.

Mediante este procedimento, Nietzsche rompe com muitas concepções arraigadas no pensamento ocidental. A vontade de poder age como dissolvente das certezas, mostrando que verdades metafísicas pretensamente absolutas são apenas crenças e que o conhecimento é sempre perspectivo. Dentre as noções metafísicas, a noção de sujeito é uma das noções mais caras à modernidade, tão clara e evidente quanto o *cogito ergo sum*. A metafísica do sujeito encontra seu maior representante em Descartes, e é sobre as bases do sujeito cartesiano, que surgem os direitos individuais do homem, movente da Revolução Francesa.

É imaginário o sujeito ao qual a proclamação dos direitos do homem nascida da Revolução Francesa faz referência e ao qual as publicações revolucionárias continuam a lançar apelo. [...] Agora, a categoria central do discurso revolucionário é submetida a uma desconstrução de uma radicalidade sem precedentes. Não se trata só de afirmar a singularidade irreduzível de cada homem, como de toda a realidade, pondo em evidência as diferenças insuperáveis que os separam dos outros homens. Vai-se além, desconstruindo a categoria de homem por assim dizer a partir de dentro, não apenas contrapondo as outras singularidades a uma singularidade, mas dissolvendo a própria singularidade numa multiplicidade (LOSURDO, 2009, 670).

Dissolver a singularidade numa multiplicidade é a via oposta daquela tomada pela tradição filosófica. A tendência ocidental de reduzir a multiplicidade não é exclusivamente um problema moderno, já que desde Platão a multiplicidade é vista de través. Para se alcançar a verdade era preciso reduzir a multiplicidade à unidade. Um dos grandes feitos do pensamento platônico e neoplatônico foi o de resolver o “pseudoproblema da multiplicidade de entes”, reduzindo a multiplicidade sensível à unidade suprassensível. Em síntese, Platão consegue isso em dois passos: a) reduzindo a multiplicidade sensível à unidade das formas perfeitas; b) reduzindo a pluralidade de ideias no âmbito do suprassensível ao Uno. Dissemos “pseudoproblema da multiplicidade de entes”, porque para Nietzsche a necessidade de promover essa redução do muito à unidade, não passa de um artifício metafísico, que nega a veracidade do múltiplo. O homem é múltiplo, o mundo é múltiplo e a Verdade absoluta não existe, mas apenas o por-*vir*.

A lógica metafísica da negação da multiplicidade é a mesma tanto em Platão quanto em Descartes. Para a metafísica é imperativo contrapor à multiplicidade, uma unidade, uma essência, uma verdade. E o que temos com a noção de sujeito? Não é o triunfo dessa redução aplicada ao homem? Há em Descartes uma redução da realidade à unidade do sujeito, mas não apenas isso, essa noção – substância pensante – também é *a priori*, portanto,

independente do corpo. Toda a evidência e clareza do *cogito ergo sum*, toda verdade que ela arroga para si, se dissolvem no fluxo múltiplo do devir. Se abandonarmos essa noção *a priori* de sujeito (alma), decorre o declínio da noção de substância, já que a relação de dependência se estabelece do primeiro para o segundo e não o contrário.

O sujeito cartesiano é a possibilidade de se encontrar a verdade, de forma universal, por meio da razão, no interior de cada sujeito. Para chegar ao conhecimento de uma substância *a priori*, parte-se do pressuposto que há alguém que pensa, e se há pensamento, então há ser pensante que existe e é anterior ao pensamento. Segundo Nietzsche, inferir do pensamento um pensante é um hábito gramatical, onde uma ação deve sempre ser praticada por um sujeito; se temos uma ação, temos alguém que a pratica. Este tipo de uso da linguagem está a serviço da metafísica, estabelece relações de causa e efeito e do “em-si”. Somente gramaticalmente se pode querer que toda ação tenha um sujeito. O Sujeito não pode ser condição para o pensar, mas o pensamento é condição para o sujeito.

“É pensado: conseqüentemente há pensante”: a isso chega a argumentação de Cartesius. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como “verdade a priori” – que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa “que pense” é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para fazer [Tun] um agente [Täter]. Em resumo, aqui já se propõe um postulado lógico-metafísico – e não somente há constatação... Pelo caminho de Cartesius não se chega a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte (NIETZSCHE, 2008a, p. 261).

A produção de uma noção de sujeito que confere ao homem uma ideia de identidade, que responde à pergunta sobre o que é o homem, é o desejo de reunir as várias características humanas sob uma unidade essencial definidora. Ou seja, algo que dê o homem de forma inequívoca, algo como um *substratum*.

Ora, Nietzsche toma nosso corpo como um edifício de múltiplas almas; referindo-se a almas mortais, posiciona-se contra o indivíduo; desqualifica a hipótese de um sujeito único e aponta seu caráter transitório; por fim, afirma peremptório: “O homem enquanto multiplicidade de ‘vontade de potencia’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas.” Dessa perspectiva, nada mais errôneo do que supor a existência de um sujeito responsável pelo querer. (MARTON, 2010b, p. 54)

Não se pode dizer, portanto, que há qualquer unificador para a multiplicidade, algo como uma essência ou substância unitária caracterizadora do que chamamos homem, mas apenas um conjunto de vidas sobrepostas que lutam entre si. O corpo não é uma unidade e não se pode obter uma substância unificadora do mesmo. Uma multiplicidade de células, tecidos e

órgãos vivos, que se autoregulam com o único objetivo de manter-se e desenvolver-se, não eliminando os demais, mas subjugando-os, instaurando uma ordem de comando, uma classificação de domínio. Todavia, a fisiologia não é aquilo que unifica o homem aos moldes de uma substância aglutinadora. “A fisiologia dá apenas a sugestão de um admirável intercâmbio entre essa multiplicidade e a subordinação e coordenação das partes dentro de um todo. Mas seria falso, a partir de um Estado, necessariamente tirar a conclusão de um monarca absoluto (a unidade do sujeito).” (NIETZSCHE, 2008c, p. 234)

Sob a óptica da vontade de poder não se pode falar de uma substância definidora do homem, algo que lhe conferisse uma unidade, tampouco poderia reclamar eternidade como uma de suas características, posto que tudo está em devir. Mas em relação ao mundo? Nietzsche também contesta a multiplicidade do mundo como reunido sob um único aspecto, não há nada que reúna a pluralidade numa totalidade.

Diante da definição de mundo como “totalidade de entes”, Wolfgang Müller-Lauter procura em seu texto *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, explorar a compreensão de Nietzsche acerca do mundo. Ele observa dois aspectos dessa concepção: os muitos mundos e o único mundo. Como veremos, “o único mundo” não deseja reduzir a multiplicidade a uma unidade, mas resguardá-la.

Todo o mundo orgânico é a capilar conexão mútua dos entes como pequenos mundos inventados em torno deles: na medida em que colocam a sua energia, os seus desejos, os seus hábitos nas experiências como algo externo a eles mesmos como o seu próprio mundo externo. (NIETZSCHE, 2008c, p. 436)

O todo do mundo é o mundo orgânico, interligado por uma rede de múltiplos mundos, onde as verdades são forjadas em âmbito particular e externalizadas. Cada mundo particular cria para si um conjunto de valores que agem e reagem uns com os outros, gerando um confronto de perspectivas. Esses mundos particulares não são mundos irrealis, que carecem de algum fundamento que os reúna, a fim de superar o relativismo de suas múltiplas perspectivas. Os mundos particulares não são aparência, onde possamos buscar essências para além deles, mas são vidas diferentes, perspectivas diferentes que combatem entre si, impulsionadas pela vontade de poder. As perspectivas não são suprimíveis.

Tratando sobre isso, Müller-Lauter lança a seguinte questão: Depois dessa exposição, Nietzsche ainda pode se referir ao mundo no singular ou apenas no plural - os mundos? Ele responde: “Nietzsche, entretanto, emprega a expressão ‘o mundo’ sempre de novo, no sentido de efetividade em seu conjunto”. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 100) Se subtrairmos as

perspectivas, não resta o mundo. Podemos falar de mundo apenas no contexto das variáveis forças que cada perspectividade exerce sobre a outra, ou seja, a vontade de poder é o único vínculo entre os mundos particulares. “Cada força projeta sobre si, com efeito, um mundo próprio. Mas esse respectivamente próprio não conduz ao encapsulamento em face dos mundos das outras forças. Toda força (isto é, toda vontade de poder) está, de certo, relacionada às outras forças em oposição ou acomodação.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 101) Esse próprio perspectivo não pode ser visto de maneira isolada, como se o mundo fosse a simples soma de todos os mundos. As perspectivas são forças e não mônadas; desejam se expandir, invadir, derrotar. A conexão da rede de perspectivas não se dá pelo mundo, mas pela vontade.

Nietzsche não concebe o todo como unidade. O mundo não é uma unidade, mas pluralidades de forças, que interagem de modo a dominar umas as outras. Quando falamos que um corpo representa um *quantum* de força, não se pode ignorar a multiplicidade de *quanta* que estão reunidos nesse *quantum* corporal e com quantos outros corpos (*quanta*) externos a ele terá de reagir.

Aquilo que Nietzsche denomina uma vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e conserto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. E aquela vontade está, por seu lado, inserida na contraposição e conserto de uma vontade de poder mais abrangente. Desse modo, um homem, por exemplo, forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros *quanta* de poder. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96)

Dessa forma, Nietzsche se opõe a “totalidade dos entes” como unidade. O mundo não é simples, mas múltiplo. “Tudo o que é simples é meramente imaginação, não é ‘verdade’. O que, entretanto, é real [*wirklich*] é verdadeiro, não é único nem pode ser ao menos redutível ao um.” (NIETZSCHE, 2008a, p.281) O desejo de reduzir o múltiplo ao uno não passa de mais um sonho metafísico, que representa uma vontade entre tantas outras. A unidade dá lugar ao múltiplo, a estática dá lugar ao devir, e a alma dá lugar ao corpo.

O vínculo entre a vontade de poder e o devir também é muito forte como já deixamos transparecer anteriormente. A vontade de poder é movimento, é dinâmica, é jogo de tensões. Há uma ruptura entre ela e a relação sujeito-objeto, causa e efeito. As forças que lutam não se assentam sobre algo do qual se impulsionam, mas elas apenas se efetivam. Não se pode observar suas causas, pois não existem causas, mas apenas efeitos. O mecanicismo e, conseqüentemente, o atomismo também é descreditado por Nietzsche. Segundo Marton, “esta concepção traduz a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o

mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela força.” (2010b, p.76) Em *Fragmentos do Espólio* – primavera de 1884 a outono de 1885, lê-se o seguinte:

A crença em causa e efeito, e o rigor nisso é o que é distintivo para as naturezas *científicas*, que estão a fim de formular o mundo dos humanos, fixar o cálculo. Mas a visão de mundo mecanicista-atomística quer números. Ela ainda não deu o seu último passo: o espaço como máquina, o espaço *finito*. – Mas com isso movimento não é possível: Boscovich – a visão dinâmica de mundo. (2008c, p. 218-219)

Não se pode confundir um *quantum* de força com uma causa de força, nem mesmo chegar a um *quantum* é possível. É intrincada a relação de forças da vontade de poder, o número de variáveis é incalculável, à medida que o vir-a-ser se encarrega de não permitir que as forças que pulsam na natureza se solidifiquem. As forças interferem umas nas outras de modo tão dinâmico e sinérgico, que não se pode entendê-las a partir da causalidade. O mecanicismo entra em declínio dado a impossibilidade de se distinguir causas. A causalidade é outra noção metafísica que a vontade de poder dissolve, a ciência busca as causas, para oferecer uma explicação do mundo, para calculá-lo, distingue o sujeito do objeto, como se fosse possível isolá-los. Causalidade é mais uma pretensão metafísica de se encontrar a verdade, de subjugar a natureza, ainda mais quando se fala em causa primeira.

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subtaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subtaneidade há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causas e efeitos como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (NIETZSCHE, 2001, 140-141)

Sobre os pilares da multiplicidade e do devir, a vontade de poder dissolve o mundo estático, uno e atemporal, opondo-se as noções absolutas sobre as quais se assenta a metafísica e rompendo com a postura antivital que o pensamento ocidental assumiu.

1.4 Da ruína da verdade à Genealogia da moral

Moisés, após conduzir os israelitas para fora do Egito, sobe o monte Sinai. Estando no cimo do monte, numa teofania, entre sons de trombetas e trovões, recebe de Deus o decálogo – a lei positiva ditada por Aquele, fonte da verdade, que diz o que os homens devem ou não fazer. Zaratustra também sobe a montanha. E o que traz Zaratustra? O anúncio da morte de Deus. Nos primeiros momentos desse capítulo, afirmamos que Nietzsche *constata* e denuncia a morte de Deus produzida pela modernidade. Noutro sentido, a morte de Deus também é um sinal de libertação. É preciso que Deus esteja morto, se se quer devolver o vigor vital que impulsiona o homem, pois, para Nietzsche, sob o domínio de Deus, do Cristianismo e da moral, a vida minimiza-se. É preciso deixar emergir o humano que a moral embotou. É preciso fazer nascer um novo homem, não o homem que traz sobre os ombros o peso das tábuas da lei, da mortificação e da negação de si mesmo, mas o homem que tem o espírito livre, que reconhece a si mesmo como vontade de poder.

É nesse sentido que o pensamento de Nietzsche se desenvolve: o homem sob o jugo dos valores morais curvou-se ao seu peso, negando a vida, negando o momento atual em nome de uma vida vindoura, desenraizada da terra. Ou seja, esta vida não é ainda em sua plenitude, mas apenas precursora de uma outra “vida verdadeira”. Em prol de valores celestiais (não humanos) abandonaram-se os valores da vida, acarretando graves prejuízos à humanidade, que desde a criação desses valores se tornou escrava de um “mundo verdade” e de uma moral que a conduza a ele, vivendo em função de alcançá-lo. No entanto, sob os auspícios da vontade de poder, o homem deve agora trans-valorar os velhos valores, a fim de realizar sua vida novamente, pois “enquanto acreditamos na moral, *condenamos* a existência” (NIETZSCHE, 2008a, p. 30).

Para isso, Nietzsche assume uma concepção de homem baseada em seu caráter fisiológico, corpóreo, biológico, e não mais naqueles predicados metafísicos que lhe foram atribuídos durante a história do pensamento ocidental. A fim de devolver ao homem seu caráter natural, busca mostrar, por meio de uma arqueologia da moral, como valores antivitais foram *produzidos* com o passar das épocas a partir do referencial metafísico.

Da antiguidade à modernidade a história da filosofia está marcada pela “busca da verdade”. Na tradição, a verdade sempre esteve sob a égide do além-mundo, ou mundo-verdade. O mundo-verdade, transcendente, era a garantia da moralidade, eram onde se fundavam seus alicerces. Os mananciais eternos, fontes de perenidade, jorram do mundo-

verdade. No livro, *A Vontade de Poder*, artigo 535, Nietzsche reflete sobre os juízos e a verdade. Aí, ele questiona a possibilidade de um conhecimento puramente racional, deflagrando uma sagaz guerra contra os juízos de verdadeiro e falso. Afirma que não se pode obter conhecimento de conhecimento, como quer Kant, pois todo conhecimento é juízo e todo juízo é crença. “Mas juízo é uma crença de que é tal ou qual e não conhecimento” (2008a, p. 278) Ou seja, o juízo tem uma *legitimidade pressuposta*. Sempre se pressupõe a universalidade e necessidade de um juízo que só se pode dar de forma *a priori*, pois não podem ser dadas pela experiência. Portanto, existem sem a empiria, são pressuposições, crenças. E o que os juízos têm como verdade? O que se tem como verdade é o que se *quer* como verdade.

Nietzsche abala os fundamentos da verdade quando critica o princípio de identidade, afirmando que a crença nos juízos ocorre quando se pressupõe casos idênticos. É a força do hábito, que produz a ideia de “idêntico”. “A tese da identidade tem como pano de fundo a “aparência”, de que existem coisas iguais.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 485) Infere-se a verdade do que é idêntico. A identidade faz parte de um mundo metafísico. Uma coisa idêntica é uma coisa que exclui a contradição, que é estável e una. O mundo verdade surge no âmbito metafísico como sendo melhor, pois satisfaz a busca humana por uma “segurança” existencial, posto que o mundo múltiplo e mutante das aparências não apresenta as garantias de permanência, unidade e estabilidade. A questão da verdade é posta da seguinte forma no artigo 535 de *A Vontade de Poder*:

“Verdade”: no interior de minha maneira de pensar, essa palavra não designa necessariamente uma oposição ao erro, mas sim, nos casos mais fundamentais, somente uma posição de diferentes erros, uns em relação aos outros: por exemplo, que um erro seja mais velho, mais profundo que outro, talvez mesmo inextirpável, à medida que um ser orgânico de sua espécie não poderia viver sem ele: enquanto outros erros não nos tiranizam desse modo, como condições de vida, antes, comparados com tais “tiranos”, podem ser eliminados e “refutados”. Uma suposição irrefutável, – porque deveria, só por isso, ela ser “verdadeira”? Essa tese revolta talvez os lógicos, que estabelecem os seus limites como limites das coisas: mas há muito declarei guerra a esse otimismo dos lógicos. (NIETZSCHE, 2008a, p. 281)

A verdade é apenas um valor, um ponto de vista, uma perspectiva, algo ilusório e forçosamente estabelecido ao modo dogmático de uma crença. Se a “verdade” é sempre histórica, a verdade da história é que ela não guarda verdade alguma, nem mesmo a de que nos leva à um aperfeiçoamento moral da humanidade, não havendo nada que nos remeta a uma verdade última, como uma evolução total, por exemplo. Isso porque, tudo é vontade de poder. O historicismo também é criticado por Nietzsche; os ideais hegelianos e positivistas da

história, no decorrer do Século XIX, dissipam-se aos poucos. A crença no desenvolvimento espiritual humano, na autoconsciência histórica e no progresso científico decepciona e já não se apresentam mais como “verdade” no final do mesmo século. Não temos uma verdade histórica e nem chegaremos à verdade por meio da história. Não evoluiremos para um estado de perfeição social e humana, enquanto a história marcha para um fim determinado, isso já não oferece mais “salvação” à humanidade. Resta-nos apenas o devir.

Se a verdade em geral se configura apenas como crença, as verdades morais, especialmente, perdem sua sustentação, pois já não podem mais impor-se como absolutas. As verdades morais passam a ser vistas como um modo de renegar a vida e, portanto, como incongruentes com ela.

Nietzsche critica veementemente as relações entre vida e moral, vida e verdade, não apenas no conteúdo, mas também através de seu estilo literário, por vezes o faz com desdém, outras, com ironia, outras, de forma impetuosa e agressiva, “martelando” sobre tudo aquilo que nega a vida. A eficácia de sua crítica também passa, pois, pela forma como é feita. Essa característica do discurso nietzschiano expressa uma ruptura com a própria linguagem ritual da metafísica.

A vida não se ordena de acordo com as estruturas metafísicas. Não é reta, plana e lisa. Não reflete, como num espelho, as formas suprassensíveis – a vida não é algo “verdadeiro”. A vida é, ao contrário, torta, confusa, falsa, esquiva e enganadora. “A vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento e autocegamento” (NIETZSCHE, 2001, p. 236), de mentiras e jogos de vontades. Ela é caótica e sem sentido. Toda metafísica, toda verdade, toda moral se constitui, pelo contrário, como uma tentativa de organização alheia ao natural, à vida orgânica. Há uma incompatibilidade profunda entre o que o mundo verdade pretende para o homem e o que o homem é de fato.

Poucas teses foram tão corrosivas e indigestas para a moral tradicional, a ideia de que a vida humana não se compatibiliza com a moralidade. Toda a tradição afirma precisamente o contrário: que o homem é um ser moral, porque “veio do céu”. A “verdade” metafísica sempre acarreta “um agir em conformidade com”, sempre obriga. Ora, afirmar a “imoralidade” da vida é por em risco a tentativa de conciliar o mundo verdade com a existência humana. Os parâmetros de conduta oferecidos pelas éticas metafísicas, com seus ideais de perfeição, os ideais ascéticos e instruções para uma vida virtuosa, somente poderiam aplicar-se a entes metafísicos, pois são incongruentes com a vida.

O mundo-verdade exortaria: “abandonai vossas práticas impuras, tornai-vos semelhantes aos homens do céu”. Todavia, não há impuro senão diante do puro, não há mal

ou bem em si, mas apenas o que o homem torna bom ou mau a partir de referenciais transcendentais. A visão nietzschiana do mundo tenta fazer perceber que não há verdades, mas só a vida. Nietzsche indagaria ainda: “*para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”?” (2001, p. 236) Essa incompatibilidade entre vida e moral se fundamenta sobre a constatação de que a vida moral é um movimento antinatural, que envenena a vida, tolhendo suas possibilidades, tornando-a débil. A vida rejeita a moralidade, a natureza rejeita o mundo-verdade e o homem-verdade. Diria Nietzsche: Almejais o verdadeiro mundo? Esse que vos seduziu e os tornou escravo. “O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.” (NIETZSCHE, 2010a, p. 31) É preciso abolir o mundo-verdade, abandonar o dualismo platônico, assumindo que a vida não é mais que contradição, ardil, e dissimulação.

Como o valor não é algo dado, em si, então a moral é sempre uma interpretação e mais, uma interpretação equívoca, pois não considera o fisiológico, o orgânico, voltando-se apenas para a “verdade” que a vontade de verdade produziu. A genealogia da moral visa desvalorizar os valores morais da tradição e valorizar os valores vitais do homem.

Colocando a questão das forças, considerando os valores morais como valores vitais, a genealogia é, assim também uma interpretação; só que uma interpretação que se reconhece “imoral”, afirma uma incompatibilidade entre moral e a vida e proclama que é preciso destruir a moral para liberar a vida. Suspeitando do valor da moral, a genealogia pretende desvalorizar os valores prevalentes até então. (MACHADO, 2002, p. 60-61)

A moral cristã não se contenta em deixar-se direcionar pela branda atração que o motor imóvel aristotélico exerce em sua impessoalidade. Não é suficiente para o Cristianismo conhecer a ideia de Bem e Justiça, para ser virtuoso. É preciso um Deus pessoal, que exerce energicamente seu poder, a partir de sua vontade e que dita as regras, o que é certo e o que é errado, conforme sua vontade. A moral Cristã concede a Deus, muito mais que Platão concedeu às Ideias, muito mais que Aristóteles concedeu ao Ato Puro, ele concede poder absoluto, tornando-o a fonte da moral e juiz da conduta humana. Quando Deus morre, junto com ele leva a moral. Não poderia ser diferente.

Em que medida sucumbiu, junto com Deus, também a moral tradicional: ambos se apoiavam mutuamente. Agora eu aponho uma nova exegese, uma “imoral”, em relação à qual nossa moral tradicional aparece como caso especial. Falando em termos populares: Deus está refutado; o Diabo, não. (NIETZSCHE, 2008c, p. 541)

Derrubar Deus é derrubar a moral. Matar Deus permite fazer nascer, de solos naturais, novos valores. Para o soerguimento dos valores vitais, faz-se necessário mostrar que Deus já nasceu morto, pois nunca passou de um equívoco da vontade de potência, de um *malicioso* engano que tenta compatibilizar vida e moral.

A metafísica e o cristianismo, fontes de verdade e valores morais, perdem seu caráter absoluto e são nivelados ao âmbito das relações de poder; o mundo verdade, perde seu teor verdadeiro, restando não mais que o natural orgânico. Um olhar a partir da ótica da vontade de poder, e não mais do mundo verdade, provoca o diagnóstico da incompatibilidade entre moral e vida, passando a analisar a enfermidade que é a moral para a vida. Como o homem adoeceu da moral? Com certeza bebeu da fonte errada – águas envenenadas pela metafísica, o que levou à geração de valores que o distancia da vida e o aproxima da “verdade”. É preciso retornar as fontes da vontade de poder, para promover a desintoxicação do homem, deixar que a vida saudável o libere da metafísica, da verdade e dos valores morais tradicionais.

A reflexão de Nietzsche nos trouxe até a tarefa de averiguar como surgiram os valores, ou de *como os valores obtiveram valor*. A arqueologia dos valores marca uma nova fase numa reflexão original sobre a moral. Os valores morais básicos sempre foram aceitos de maneira mais ou menos consensual, assim como as fontes desses valores são aceitas sem maiores questionamentos. Pressupõe-se a verdade, o bem, o transcendente, o justo e etc., mesmo que se admita suas dificuldades de formulação e aplicação. Como dogma intransponível, as “verdades” da moral se impõem. A reflexão sobre a moral se mantinha, até então, numa espécie de senso comum moral. Nietzsche enfatiza a produção desses valores pelos próprios homens.

Toma-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou se hesitou em atribuir ao “bom” um valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? (NIETZSCHE, 2008d, p.12)

A partir da genealogia, passa-se a pensar como os preconceitos morais surgiram, como os homens estipularam normas morais para seus convivas, como a moral se estruturou historicamente. No prólogo de *Genealogia da Moral*, encontram-se as questões guias dessa reflexão: Sob qual condição o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força,

a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? Ao responder estas questões, Nietzsche apresentará a trans-valorização dos valores. Para isso, utiliza a filologia, para produzir uma análise histórica da formação dos conceitos morais e, por meio dela desconstruir a moral. A crítica à moralidade se estabelece em dois sentidos simultaneamente. Ao mesmo tempo em que ataca, numa reflexão histórico-filológica da origem da metafísica, para as noções preestabelecidas de verdade como origem na metafísica, aponta para a produção dessas normas morais pelo próprio homem, apresentando-as como produto e não como ditames divinos.

Esta análise histórico-filológica do nascimento e desenvolvimento da moral encontra-se nas três dissertações de *Genealogia da Moral*. Oswaldo Giacoia Junior, em seu texto *Genealogia da moral e arqueologia da cultura*, que compõe a obra *Assim falou Nietzsche II* (2000, p. 88-89), elenca alguns dos principais pontos que caracterizam a *Genealogia da Moral*. De forma sintética, os expomos: a) Ao empreender uma história da moral, Nietzsche rompe com a noção de que a moral é óbvia, natureza e moral não podem ser mais harmonizadas, sobre o argumento de que, como ser social e racional, o homem tende à moral. b) *Genealogia da Moral* trata ao mesmo tempo da reconstrução da gênese dos valores, assim como do valor desses valores, destituindo os valores de seu *status* absoluto. c) Verifica-se ainda no texto aludido a produção de um contra discurso em relação à tradição histórica e metafísica, uma forte crítica à cultura e uma radical contraposição à modernidade.

A modernidade surge sob o signo luminoso da razão, resgatada das ruínas do pensamento clássico. Multiplicaram-se nessa atmosfera as promessas redentoras da humanidade, instaura-se uma confiança ilimitada nas potencialidades humana assentadas sobre a metafísica; mas no fim da modernidade essas promessas encontravam-se exauridas, os problemas morais continuavam insolúveis, apesar dos esforços de tantos filósofos em resolvê-los. E a confiança aos poucos se tornou suspeita. Para Nietzsche, em todos os tempos, essas promessas foram feitas sobre o altar da metafísica, mas agora essas crenças deveriam ser expurgadas, para que um novo homem pudesse se erguer, não mais um homem que nega a natureza, mas um homem que valora a partir da natureza. A genealogia da moral se contrapõe, por tanto, aos ideais modernos.

Se os valores “bom” e “mau” não são dados pelo transcendente, então é preciso determinar suas origens. Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche se ocupa dessa reflexão sobre a origem do “bom e do mau”, do “bom e ruim”. Perceber que as palavras “bom” e “ruim” estão etimologicamente ligadas, respectivamente, a “nobre-aristocrático” e a “plebeu”, “comum” são as primeiras observações de Nietzsche para seu estudo. Os valores

estão organizados de acordo com a estrutura social, onde tudo que vem da *vila* se torna *vil* e, em oposição, tudo que vem dos nobres é valoroso e bom. Essa primeira constatação, inicialmente, não guardava valor depreciativo, mas vai gradativamente ganhando esse tônus na história. Num outro viés, pode se perceber a associação entre a palavra latina *malus* que “poderia caracterizar o homem comum como homem de pele escura, sobretudo com cabelos negros” (NIETZSCHE, 2008d, p.22), ao contrário do homem louro bom, puro e nobre. Outra relação é a de que a casta mais pura de uma sociedade sempre se identifica com a casta sacerdotal. Essa classe dita o que é “puro” ou “impuro” e é somente diante desse grupo de “homens puros” que o homem comum se torna impuro.

O homem “bom” e o homem “mau” são desvendados, traduzidos como o homem superior e o homem inferior, como o nobre e o plebeu enquanto a genealogia dos valores vai irrompendo dentre as verdades morais sedimentadas na história. O bom já não é tão bom e o ruim já não é tão ruim quanto antes, pois perderam suas substâncias valorativas. Agora o “bom” e o “ruim”, o “bom” e o “mau” encontram-se diluídos nas perspectivas da vontade de poder, ou seja, não têm valor em si mesmos, valor intrínseco, mas apenas extrínseco.

Para Scarlett Marton, “a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (2010b, p.87). O valor dos valores encontra-se vinculado à sua origem, isso dá sua definição e não princípios metafísicos.

É nesse sentido que Nietzsche averigua que tipo de valores foi produzido pelos fortes e como se constituem os valores gerados pelos fracos, buscando esclarecer sobre quais avaliações os valores morais se estruturaram. Na análise das avaliações fundantes dos valores morais, Nietzsche depara-se com uma diferença entre *a moral dos fortes e a moral dos fracos*. A distinção entre a primeira e a segunda é que a primeira funda-se desde si mesma e a segunda desde a outra. Os fortes fundam sua moral a partir de sua força, sua beleza, sua riqueza e de todos os atributos que afirmam sua superioridade. O fraco funda seus valores a partir de sua *oposição* ao forte. Decorrente disso, a moral dos fortes engendra valores que se autoafirmam, enquanto a dos fracos criam valores que negam os valores da moral dos fortes, numa reação valorativa, ou seja, a moral dos fracos nasce em função da moral dos fortes.

O homem do ressentimento, aquele que opera, na produção de seus valores, uma vingança contra a moral dos fortes produz sua moral a partir da negação e da oposição. A moral dos fortes, não se funda na oposição, mas em si mesma; tem constituição física robusta, é saudável, belo e feliz, se exercita na arte, do combate, da caça e dos torneios. Afirma suas qualidades em tudo que faz, sabe que é bom. O homem forte produz o valor a partir dos

vivazes atributos que o constitui. O homem do ressentimento, por sua vez, instaura valores a partir de sua fraqueza e debilidade, convertendo-as em valores, promovendo a revolta do escravo contra o senhor. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (NIETZSCHE, 2008d, p. 28-29).

Enquanto toda a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto. – sua ação é no fundo uma reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contrastes, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”. (NIETZSCHE, 2008d, p. 29)

A empreitada da moral ressentida consiste em tornar os valores nobres, valores maus. A inversão dos valores bons em maus é o trunfo, que a moral escrava guarda consigo, pois se os valores dos nobres tornam-se maus, se o dominar, ser forte, belo, e ativo for negado e considerado um valor mau; por contraposição aos valores dos escravos, os dos fracos tornam-se bons. Sob os afetos do ressentimento, os valores são criados exclusivamente para reagir, já nascem com esse propósito de vingar-se. A moral escrava é uma moral reativa, sua força propulsora não é sua magnificência, mas a sua impotência, inveja, inferioridade, seu desejo por desforra. “Para o forte, ‘ruim’ é apenas uma criação secundária; para o fraco, ‘mau’ é a criação primeira, o ato fundador da sua moral.” (MARTON, 2010b, p.87) A moral dos fracos nasce da amargura de não poder equiparar-se ao nobre.

Mas apesar de toda jubilosa felicidade na qual o homem nobre encontra-se investido, a pesar de sua beleza, de seu “olhar o outro como igual”, para Nietzsche há algo que o homem ressentido utiliza como arma contra o nobre: a inteligência. O homem do ressentimento é sagaz, ardiloso e perspicaz. Se não pode vencer pela força, vence pela fraqueza, tornando-a a mais valorosa das virtudes. Seu intelecto trama contra o homem forte, pois, por não conseguir igualar-se aos seus feitos, o tem como inimigo, “o outro é sempre culpado do que ele não pode, do que ele não é” (MACHADO, 2002, p. 64-65).

Na segunda dissertação, Nietzsche trata do surgimento do sentimento de culpa, contextualizando historicamente o surgimento de uma psicologia do débito, fundada nas relações comerciais. Aqui aparece a definição de homem como animal avaliador, como animal que se compara a outrem. O que define o surgimento de culpa é o *como* da avaliação. O nobre tem em sua posse sua própria *medida de valores*, ele julga o outro a partir de si

mesmo. Seu parâmetro de julgamento é seu estado de poder, a realização de sua vontade, donde só pode honrar como igual ou desprezar como inferior. E apenas esses podem prometer, pois podem cumprir. A livre consciência do forte está em saber que é responsável por sua liberdade, soberano sobre ela, que é autônomo. Sua consciência é livre, pois é senhor de suas ações. Por outro lado, criou-se uma consciência adoecida, culpada, sempre em dívida, com o passado. A culpa está, em sua origem, atrelada à dívida. De modo comercial, do débito e da compensação se funda a necessidade de pagamento, de sacrifício, de punição. A genealogia da moral avança apresentando uma espécie de economia da culpa.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de se sentir culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com problema do castigo e da culpa, para uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo de Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (NIETZSCHE, 2008d, p. 81)

A má-consciência, a consciência culpada ocorre quando a vontade de poder é inibida, quando seu desejo de expansão, de dominação e autoafirmação é disciplinado e reconhecido como desejo inferior que deve ser contido. A interiorização da vontade de poder leva à criação da culpa, à medida que toma o sentido oposto do que deveria tomar, torna-se resignação, recrudescer a impotência. “A interiorização do homem se produz quando os instintos mais potentes, não podendo se expandir por causa de uma forte repressão social, voltam sua força contra o próprio indivíduo. É a interiorização desta força ativa, da vontade de potência, que cria a má-consciência” (MACHADO, 2002, p. 65).

O movimento genealógico se completa com a terceira dissertação, uma crítica do ideal ascético. Diante da falta de sentido para o sofrimento, o homem cria sentido, vê no asceticismo uma forma de pagar sua dívida e dar sentido à existência. O homem ascético nasce do desejo de pureza, que não é pertinente a sua natureza, busca preencher sua vida desprovida de porquês com um desejo de transcender-se para além de sua realidade concreta. Os ideais ascéticos são mais um composto no conjunto da predisposição ardilosa da metafísica em negar a vida. A perversão dos valores nobres leva ao extremo da aceitação de seu contrário como valor essencialmente bom, marcada pelo distanciamento do homem de sua vida natural, “em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa. Sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade” (NIETZSCHE, 2008d, p. 98).

A questão da negação da vida perpassa toda a análise genealógica. Ressentimento, culpa e ascetismo são facetas de um mesmo princípio negador da vida. A metafísica, a moral dos fracos retira do homem a possibilidade de se reconhecer como dominador e responsável por sua vida, colocando a vida sempre em segundo plano, para um outro momento, pois essa vida, essa que se tem agora, assim como é, não é a vida verdadeira e deve ser renegada em nome de uma outra muito mais resplandecente, que ainda virá.

Tudo que a moral dos fracos conseguiu até o momento foi um homem domesticado, resignado e diminuído. Uma sociedade que cultivou a violência em nome do “bem” e do “mal”. Um retrocesso humano. Nietzsche pretende resgatar os valores positivos, que a moral do ressentimento negou.

Desta forma, a vontade de poder rejeita, sobre bases biológicas e da teoria das forças, a metafísica e a moral. Todas as verdades absolutas e negadoras da vida são destituídas de seu elevado trono, enquanto Nietzsche faz ascender a natureza, impelindo o homem à transvalorar os valores, à superar a domesticação da moral e à afirmar-se a si mesmo como senhor. Assim, uma nova ordem de valores surge, com o intuito de afirmar a vida para além do bem e do mal.

CAPÍTULO 02

DA INDISPOSIÇÃO HEIDEGGERIANA FRENTE À POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA FUNDADA SOBRE A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A reflexão sobre as relações entre metafísica e ética no pensamento de Martin Heidegger, será precedida por uma breve explanação de sua análise da estrutura cotidiana da existência. Essa explanação inicial pretende apresentar os principais elementos constitutivos da existência, segundo Heidegger. À medida que os elementos constitutivos da existência forem se desdobrando, se tornará evidente a distinção entre a uma esfera ôntica e uma esfera ontológica. Passo a passo a análise da existência tentará responder a questão sobre o sentido do ser, posta pelo filósofo em *Ser e Tempo*, enfatizando sempre o caráter paradoxal e indeterminado do ser.

2.1 A estrutura existencial de *Dasein*

A reflexão empreendida por Heidegger busca erigir uma ontologia que reivindique para o ser *status* de fundamento, instaurando uma ontologia fundamental, que não toma o mesmo sentido da tradição. Na história da filosofia ocidental, o Ser aparece muitas vezes como fundamento, mas sempre assumido como *res* (coisa), como realidade efetiva, como ente e, por tanto, como verdade disponível, acessível e positiva; aos moldes da metafísica. O pensamento de Parmênides, por exemplo, também se constitui como uma ontologia, mas uma ontologia onde o Ser já está sempre determinado – ingerado, imperecível, imóvel, uno e contínuo. O pensamento de Heidegger, em contra partida, realoca o problema do ser como fundamento originário e indeterminado, do qual o próprio Ser de Parmênides não prescinde, pois ele mesmo só ganha essência mediante o vigor da possibilidade que se abre na existência.

A ontologia fundamental ultrapassa a tradição na medida em que, na relação entre ser e ente, abrem-se as próprias possibilidades originárias de manifestação do mundo para *Dasein*. “É por isso que se deve procurar, na analítica existencial da presença, a ontologia

fundamental de onde todas as demais podem originar-se” (HEIDEGGER, 2006b, p. 49) ⁴. Isso significa que, no horizonte do tempo, o ente humano está desde sempre projetado no ser e para o ser, tal como é mostrado na análise da constituição ontológico-existencial de *Dasein*. Existência, dentro da ontologia de Heidegger, refere-se à relação entre o homem e o ser. “Para que um ente possa estar presente e mesmo para que possa haver um ser, a manifestação do ser, é necessário o estar do homem já no *aí*, na clareira, na claridade do ser, modo este como o homem existe. Não pode haver, pois, ser do ente *sem* homem.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 214) *Dasein* é o termo utilizado por Heidegger, principalmente a partir de *Ser e Tempo*, para designar a constituição ontológico-existencial do homem em sua situação estrutural de lançamento. Heidegger concebe o homem como *ek-istência*, ser humano é ser *Da-sein*. *Ek-sistir*⁵, para Heidegger, significa “projetar-se sempre para fora”, ou seja, *Dasein* não é senão como movimento de lançamento de si mesmo em direção ao seu ser como projeto, onde seu próprio ser está sempre em jogo. *Dasein* possui uma estrutura radicada na *relação* originária com o ser.

Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual a presença pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quidditativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão do ser (HEIDEGGER, 2006b, p. 48).

Existir como *projeto* é condição *pré-ontológica* para a compreensão do ser de *Dasein*, do mundo e dos entes em geral. Isso implica em afirmar que *Dasein* tem que fazer-se, ou melhor, assumir seu ser no *ek-sistir*, na facticidade⁶ de seu lançamento. Portanto, *Dasein não possui qualquer tipo de determinação anterior ao seu lançamento*. A relação de *Dasein* com o ser é o que possibilita o surgimento das estruturas existenciais sobre as quais *Dasein* se essencializa. Na existência, *Dasein* constitui seu mundo, só na *ek-sistência* os entes podem se

⁴ Nesse trabalho fez-se a opção pela não tradução do termo *Dasein* por termos correlatos, como o encontrado na tradução brasileira de *Ser e Tempo* (presença), assim como de não se utilizar artigos o precedendo, isso para tentar preservar a indeterminação fundamental que o conceito possui dentro da filosofia heideggeriana. A decisão de não se utilizar o artigo “o” antes de *Dasein*, não é uma decisão gramatical, mas filosófica. No entanto, nas citações, serão mantidos os termos (presença, ser-aí) assim como são encontrados nas respectivas traduções para a Língua Portuguesa, sejam elas das obras de Heidegger ou de outros autores.

⁵ Algumas vezes se dará preferência por grafar existência e seus derivados com “ek”, isso para dar ênfase à existência como concebida por Heidegger, indicando um movimento, um passo de si para fora de si em direção ao seu ser.

⁶ A facticidade refere-se ao modo próprio de ser da existência, ao fato de seu lançamento, que acontece sem participação de sua vontade, onde *Dasein* tem que fazer-se. A facticidade difere *Dasein* da ocorrência factual de um ente simplesmente dado. “O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que esse ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo” (HEIDEGGER, 2006b, p. 102).

presentificar. A estrutura *ek-sistencial* de *Dasein* remete sempre à relação ontológica que é *fundamento*, ou seja, é na relação com o ser que *Dasein* engendra a si mesmo, e, ao fazê-lo, o mundo se abre como possibilidade que é sempre sua. Mundo é aquilo que se abre à compreensão a partir da *ek-sistência*. Conceber a existência como fundamento ontológico significa dissolver o caráter necessário e objetivo das essências na indeterminidade originária do ser de *Dasein*, em outras palavras, apenas a relação do ente que é o homem com o ser permite a essencialização dos entes, os entes só ganham essência *na* existência. Afirmar que *Dasein* é ontológico e não apenas ôntico significa dizer que *Dasein*, na lida com os entes, nesse fazer-se a si mesmo, não pode prescindir da existência.

Se para Heidegger a tradição filosófica promoveu o esquecimento do ser ao compreendê-lo exclusivamente ao nível dos entes, por sua vez, esforça-se por resgatar o sentido originário da questão do ser, produzindo uma reflexão existencial que conduz “a passagem do ente para o ser, o horizonte transcendental para a determinação do ser como o ser” (PÖGGELER, 2001, p. 50), indicando sempre a diferença entre ser e ente.

Assim, passando pelo registro da diferença ontológica, a existência se distingue ontologicamente – mas sem separar-se – de tudo aquilo que é ôntico, determinado, *simplesmente dado*. Com exceção do homem, todos os outros seres possuem sua essência definida, são seres objetos, ou seja, eles *são*, mas não *ek-sistem*. Relacionar-se com o ser, *ek-sistir*, é privilégio exclusivo do homem. Desse modo, *Dasein* é o ente, que se constitui como a abertura onde o ser se manifesta. Só o homem constitui-se como um ser de possibilidades, só ele empenha-se na compreensão do ser de seu ser, apenas *Dasein* significa a si mesmo e aos outros a partir do fluir de sua *ek-sistência*. A manifestação do ser no ente privilegiado que é o homem, o diferencia, portanto, de todo não *ek-sistente*, já que somente *Dasein* constrói seu ser à medida que *ek-siste*.

A partir do lançamento *ek-sistencial* de *Dasein*, a análise ontológica, pouco a pouco, apresenta os desdobramentos estruturais decorrentes da facticidade, denominando o todo constitutivo de *Dasein* de *existencialidade* e cada elemento que a compõe de *existencial*, “existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 2006b, p. 88). É comum encontrar neologismos como esses nos textos de Heidegger, assim como expressões compostas por várias palavras como a do existencial *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*), que se passa a expor agora⁷.

⁷ Heidegger se empenha em produzir um linguajar próprio, por isso é comum a utilização de neologismos que retiram a linguagem do âmbito corrente, para se referir às estruturas constitutivas da existência. Nesse sentido,

O fenômeno mundo, no qual *Dasein* sempre já está lançado, é o modo como *Dasein* constitui seu ser. “Experenciemos o ser-no-mundo como um traço fundamental do ser homem; ser-no-mundo não é apenas suposto hipoteticamente para a finalidade de interpretar o ser humano – isto a ser interpretado é justamente a partir dele mesmo sempre já perceptível como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009b, p. 178) Ao contrário do que inicialmente possa parecer, a reflexão heideggeriana sobre a constituição ontológica de *Dasein* é, num certo sentido, uma reflexão sobre algo “trivial”, pois a relação de *Dasein* com seu mundo lhe é tão próxima que se torna quase imperceptível, porque *Dasein* “vai ao mundo” sempre já imerso nele. *Dasein* está *familiarizado* com o mundo que o circunda. Para mostrar essa comum e cotidiana *indissociabilidade* entre ser e mundo, Heidegger mostra *Dasein* envolvido com seu ser-no-mundo, isto é, a existência está sempre fazendo seu ser na lida com aquilo que está ao alcance da mão, na ocupação com os entes intramundanos que a circunda. Portanto, falar sobre o ser-no-mundo não é produzir um discurso teórico sobre algo do qual possamos nos distanciar, mas é remeter-se ao *como* da existência, na máxima proximidade entre *Dasein* e seu mundo.

O mundo, no qual a existência é, não é entendido por Heidegger enquanto o todo do ente, mas enquanto o Como, no qual sempre o ente no todo se consegue demonstrar. No sentido dessa noção do mundo, a existência “é” “em” o mundo; compete-lhe a mundaneidade. O mundo, no qual a existência é efetiva, é, porém, um mundo determinado. (PÖGGELER, 2001, p. 56)

O mundo de *Dasein* pode ser compreendido em dois níveis co-pertinentes: o primeiro se refere ao âmbito mais originário da existência, àquele que se faz no lançamento de *Dasein*, constituindo-se como abertura para possibilidades; o outro diz respeito ao mundo como emersão dos entes no ser de *Dasein*. Ser-lançado e “ter um mundo” se identificam, pois só na situação de lançamento a existência se constitui como mundo. Estar-lançado (*Geworfenheit*) é se fazer história, é ser-no-mundo. Estar-lançado no mundo significa facticidade. “A expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 189). Heidegger distingue a facticidade da factualidade. Segundo ele, a factualidade caracteriza o estar simplesmente dado dos entes subsistentes, encontra-se, pois, no âmbito ôntico, é uma categoria; mas a facticidade expressa o caráter ontológico de *Dasein*, a existência está-para, inserida na obrigatória relação com os demais entes, seu ser constitui-se como abertura-para, para a história, para a espacialidade, para a temporalidade.

expressões cunhadas por Heidegger ganham significado particular em seu pensamento, passando a indicar existenciais de *Dasein*.

A facticidade nada mais é do que este estar-lançado no *aí* da existência, ela opõe-se ao transcendente, aquilo que está além do mundo da empiria. O estar-lançado do ser-no-mundo se dá no aqui e agora da existência, nas contingências de ter que ser-no-mundo, na concretude e finitude da vida mundana. É a partir da facticidade que Heidegger efetiva sua análise da *mundanidade* de *Dasein*. Há uma co-pertença entre *Dasein* e seu ser mundano, onde não há *Dasein* sem mundo nem mundo sem *Dasein*. Há uma reciprocidade existencial entre mundo e *Dasein*, onde ambos se unificam no estar-lançado da *ek-sistencia*. O mundo é este *aí* (*Da*) de *Dasein* sem o qual *Dasein* não é. *Dasein* sempre traz o mundo consigo, sempre para ele se volta, pois o mundo constitui-se como possibilidade de seu ser, onde *Dasein* a tudo dá significado.

Esse caráter mundano de *Dasein* significa, também, que ele sempre se posiciona no mundo a partir de uma compreensão de seu mundo. Os diversos modos de ser que *Dasein* assume na tarefa de se fazer a si mesmo, de dar significado à sua existência, ocorrem por meio da compreensão, que, para Heidegger, ocorre a partir de uma pré-compreensão originária, na qual *Dasein* se predispõe ao mundo. Essa compreensão constituinte da existência se funda sobre as várias significações nascidas das diversas relações que *Dasein* pode estabelecer com a totalidade dos entes no mundo. Estar-no-mundo é sempre já ter uma compreensão de mundo.

A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser isto é, sendo. É próprio desse ente que seu ser lhe abra e manifeste com e por meio seu próprio ser, isto é sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela *ser* ontológica (HEIDEGGER, 2006b, p.48).

Independente de qualquer compreensão ou interpretação do ser que venha *Dasein* assumir na existência, ele sempre se encontrará incondicionalmente embevecido no mundo de seu lançamento e, portando, numa pré-compreensão de seu próprio ser em relação ao mundo. *Dasein é ser-em*. Fora do mundo não há *Dasein*. Sendo, *Dasein* engendra para si um mundo. Portanto, é adequado compreender que *Dasein* “é” mundo. O mundo não deve ser entendido simplesmente como espaço físico, ele não é um continente onde se deposita um conteúdo, *Dasein* não é uma parte do mundo, mas o mundo é a possibilidade sempre já pré-compreendida. “O mundo da preocupação quotidiana não é então a soma de todos os entes subsistentes, mas o horizonte significante sobre o fundo do qual o ser-aí preocupado encontra

o ente com que tem de se haver”. (BOUTOT, 1991, p. 33) *Dasein* não está no mundo como os outros entes, na verdade os entes subsistentes não têm mundo. Quando Heidegger nos aponta o ser-em como um dos existenciais implicados no ser-no-mundo, ele não coloca o homem num local, como se fosse mais um objeto dentro de uma caixa, mas indica a conexão existencial entre *Dasein* e mundo, o ser que “eu sou” é em-um-mundo. “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006b, p. 100).

O mundo como estrutura existencial pertence somente a *Dasein*, apenas para ele o mundo tem sentido, apenas *Dasein* encontra-se ontologicamente vinculado ao mundo, à medida que o mundo constitui-se como modo de ser de *Dasein*. A relação entre *Dasein* e mundo é de tal maneira que, para Heidegger, o mundo como existencial é um *a priori*, o mundo precede a própria experiência: antes *Dasein* está no mundo, posteriormente, e somente desta maneira, é possível o conhecimento. Os seres subsistentes são seres intramundanos, ônticos, desprovidos de mundo.

A compreensão do existencial ser-em leva a reflexão do ser “ser-junto” ao mundo. O *ser-junto-a* esclarecer-nos-á o ser-em e sua espacialidade. O ser-junto-a aponta a familiaridade de *Dasein* com o mundo, onde *Dasein* se integra naturalmente ao mundo, assumindo-o como seu próprio modo de ser, assim lida familiarmente na ocupação com os entes intramundanos, na manualidade. O ser-em-junto-ao-mundo toca ontologicamente o mundo circundante. Os entes subsistentes são simplesmente dados, por mais próximos que se coloquem uns dos outros nunca se tocam, pois, por não existirem, não supõem o mundo. A extensão de *Dasein* constitui-se como espacialidade.

Dasein é-com (*mit-Sein*), co-existe com os outros entes, se relaciona com eles, compartilha o mesmo existencial mundo. “O mundo da presença é *mundo compartilhado*, O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*” (HEIDEGGER, 2006b, p. 175). *Dasein* não “é” isoladamente, como um “eu” solipsista, hermeticamente isolado dentro de si mesmo, mas o ser de *Dasein* engendra-se como abertura para o outro, na cumplicidade do co-estar, que impulsiona à relação com o mundo circundante. *Dasein*, enquanto ser-com, se iguala à existência de tantos outros, que compartilham do mesmo mundo, convivendo e co-existindo na mesma condição de existencialidade e de co-habitação do mundo. O modo de ser da co-existência só tem sentido para *Dasein*, pois apenas seu ser-com garante a manifestação do outro como existência. “Dentro do mundo, essa co-pre-sença dos outros só se abre para uma pre-sença e assim também para os co-pre-sentes, visto que a pre-sença é em si mesma, essencialmente, ser-

com”. (HEIDEGGER, 2006b, p. 176-177) O mundo ontológico-existencial de *Dasein* é o mesmo mundo de outras existências, onde a convivência se efetua.

A existencialidade originada no estar-lançado do ser-em diferencia *Dasein*, como foi dito, dos demais entes intramundanos subsistentes. *Dasein* existe, lança-se para fora de si, constrói seu ser com aquilo que o circunda, compreende seu ser no mundo. Neste sentido, “*Dasein* não é um sujeito. Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência⁸ não é ‘a estrutura da subjetividade’, mas sim sua eliminação” (HEIDEGGER, 2009b, p. 230) *Dasein* não se define como interioridade em contrapartida a uma exterioridade, ao modo da relação sujeito-objeto, não possui uma consciência, “um eu” adquirido exclusivamente por meio da razão, mas constitui-se como um ser-para, numa dinâmica de co-pertença entre *Dasein* e mundo, onde as possibilidades existenciais acontecem nessa relação.

No seu cotidiano, *Dasein* pode assumir seu ser de forma própria ou impropria, pode se afastar de sua possibilidade mais própria, atirando-se numa compreensão, onde seu ser encontra nivelado aos entes. Quando isso acontece em relação aos outros existentes, *Dasein* encontra-se sob a ditadura do “a gente”, na publicidade, de modo impessoal. “Todo mundo é outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro” (HEIDEGGER, 2006b, p. 185). Assim, no cuidado cotidiano, *Dasein* pode afastar-se de si mesmo, produzindo por uma relação superficial entre si mesmo e seu ser mais próprio, onde o encontro com a verdade do ser é sempre postergada.

Os existenciais são aglutinados na cura, que Heidegger utiliza como uma forma genérica de se referir ao nível estrutural de *Dasein*, em qualquer modo de ser que assuma. *Dasein* está sempre curando (cuidando) de seu ser, lançado em direção ao seu ser.

As estruturas existenciais intrínsecas a *Dasein* diferenciam-se também das categorias aristotélicas – substância, qualidade, quantidade...: estas se aplicam a todos os entes, mas não a *Dasein*, pois não é possível predicar *Dasein* como algo determinado. A relação sujeito-predicado, onde o predicado reduz o homem a uma de suas facetas não adequa-se ao pensamento heideggeriano, já que seu foco volta-se em direção à *relação* de co-pertença entre *Dasein* e seu ser. Nesse sentido, ser não indica um simples “é” copulativo, que liga sujeito e predicado. O homem está lançado no mundo como projeto.

⁸ “*Transcendência* – nome para o *ser enquanto transcendens*; como vista dos entes *em direção* a ser [*erschaut auf es zu*] – *pre-sença* do *pre-sente*. A transcendência como ser *em si a diferença* dos entes! Transcendência não propriedade do sujeito em relação com o objeto como “mundo”, mas sim ser – como relação com o ser, isto é, do *Dasein* em sua relação com o ser” (HEIDEGGER, 2009b, p. 230-231).

Dasein opõe-se, também, a noção de homem dicotomizado em corpo e espírito, e a caracterização de homem como animal racional, o interpretando, pelo contrário, como possibilidade de autoprojeção, a partir do mundo que o constitui. Para Heidegger, o homem não é composto de *res cogitans* e *res extensa*, como asseverou Descartes, mas *ek-sistência* que se projeta a si mesmo em direção ao seu ser. No pensamento de Descartes, o mundo, do qual o homem faz parte, se constitui de extensão, isto é, ele produz uma análise do mundo objetivado aos moldes de um ente intramundano simplesmente dado, como uma substância ôptica, desconsiderando o fenômeno mundo radicado na estrutura existencial de *Dasein*. “Essa orientação lhe turvou a visão do fenômeno do mundo, forçando a ontologia do ‘mundo’ a entrar na ontologia de um ente intramundano determinado” (HEIDEGGER, 2006b, p. 151). Numa perspectiva cartesiana, o homem é percebido como extenso entre o os extensos, assim encontra-se nivelado aos demais entes. O homem, numa perspectiva heideggeriana, só pode ser compreendido em sua existência, nenhum outro atributo, caracterização ou classificação consegue focá-lo. “Sempre se conheceu o homem como animal racional, dotado de faculdades espirituais e orgânicas, tendo, cada uma delas, definição e função precisa. Heidegger rompe com esse esquema e nunca falará nem de alma nem de corpo, e tampouco de faculdades” (PEGORARO, 1979, p. 31). Heidegger passa da noção clássica do homem como animal racional à de ser-no-mundo, onde não se reduz o homem a um único aspecto existencial, mas o concebe como possibilidades.

Dasein está aí, no mundo, assumindo seu ser de diversos modos e compreendendo seu ser em cada um deles. Por isso, Heidegger concebe *Dasein* como ser-no-mundo. O ente humano está aí, portanto, lançado. Mundanamente absorto em sua existência, sem poder dela fugir. Está aí. Neste aí o ser é, de modo que a essência do homem é, no mundo, existir. Mantido no aí de sua situação mundana, torna-se cativo de suas possibilidades. *Dasein* é no mundo como pura possibilidade, projeto, e esta é sua única “determinação”, encontra-se inevitavelmente obrigado a assumir inesgotáveis possibilidades de ser. O mundo, para o ente humano, constitui-se como abertura, abrindo-se sempre em possibilidades.

O viés ontológico pelo qual envereda o pensamento heideggeriano gera um contraste contínuo entre a ontologia fundamental e a metafísica, evidenciando como a metafísica desconsiderou que os entes não são senão no *ek-sistir* humano. Somente no constructo *Dasein* o ser se liberta das determinações ôpticas impostas pela metafísica. A metafísica caracteriza-se, numa concepção tradicional, pela investigação acerca do Ser como Suprafísico, daquilo que está para além da *physis*, que a subjaz, possibilita e sustém, portanto, de um fundamento de tipo substantivo. De absoluta generalidade e evidência implicada em sua própria definição,

o ser foi tido como uma realidade transcendente que se põe sobre ou além dos entes. A metafísica clássica propõe-se distinguir os entes do ser, buscando compreender o ser enquanto ser. O estudo do ser ocupou bastante espaço nas discussões filosóficas de todos os tempos.

Todavia, Heidegger afirma que a filosofia, ao estudar o ser, comete o erro de buscar a compreensão do ser a partir dos entes, nivelando o ser aos entes simplesmente dados e, dessa forma, objetivando o ser. No entanto, compreender o ser a partir dos entes de maneira objetiva provoca um desvirtuamento do ser, já que objetividade é apanágio dos entes e não do ser. Podemos, por exemplo, dizer que a cadeira é. Portanto, a cadeira se apresenta a nós como um ente. A ontologia tradicional se ocupa do estudo dos entes enquanto tais, busca a natureza das coisas, suas determinações ônticas. Assim, para a metafísica, a cadeira se dá de forma objetivada, como um ente que possui uma *essência* desarticulada da *ek-sistência*. A ontologia tradicional não se ateve a indagar como o ente cadeira se articula com seu ser, ou seja, não se indagou sobre o ser dos entes, mas apenas sobre os entes.

A questão se torna uma questão de fundamento. O que fundamenta o ser dos entes? Essa pergunta nos remete a um plano de articulação entre o ôntico e o ontológico, sem o qual o edifício dos entes não pode se sustentar. Há então uma *pré-ontologia* ignorada pela metafísica. Voltemos ao exemplo da cadeira. A cadeira não é em si mesma, mas é na existência que, para Heidegger, é possível apenas no único ente que se constitui como abertura para o ser – *Dasein*. O homem é o único ente que indaga pelo seu próprio ser e ao fazer isso da essência à cadeira. A cadeira só é à medida que *Dasein*, no aí do seu lançamento, concebe um mundo que já é sempre seu, onde faz sentido dizer que a cadeira é.

O ser para Heidegger não pode ser conhecido objetivamente, fora de sua articulação com a existência, pois determinar o ser é fazê-lo escapar, pois tentar determiná-lo é já não obtê-lo. O ser, segundo Heidegger, é uma estrutura bivalente, ambígua, escorregadia, que se oculta mesmo quando se revela, que se desvela velando-se. A estrutura prévia, que é fundamento não se deixa objetivar como acontece com os entes em geral.

[...] o ser é desvelamento e velamento – porque ele acontece como verdade indisponível, como história, nós nunca podemos objetivá-lo sem dividi-lo, sem nos voltarmos para um de seus lados. O ser sempre se apresenta na ambivalência de velamento e desvelamento. (STEIN, 2002, p. 150-151)

Heidegger diante da objetivação do ser que a metafísica tradicional promoveu, objetivação esta que acarretou o “esquecimento do ser”, propõe com seu pensamento o reconhecimento de que “a metafísica tem a característica de um esquecimento do ser. Este esquecimento do ser manifesta-se no fato de que, para a metafísica, o ser é uma noção óbvia

que não tem necessidade de ulteriores explicações.” (VATTIMO, 1996, p. 86) Desta forma, a metafísica tornou-se sinônimo de esquecimento do ser à medida que o objetiva. Essa obviedade que envolve o ser presente na metafísica é o que Heidegger questiona, é o equívoco que denuncia. A constatação do esquecimento do ser leva Heidegger a reformular a questão do ser, radicalizando a busca de seu sentido.

Mas qual a concepção de ser que Heidegger tem, em relação a qual a metafísica se torna objetivadora e ignora o ser, produzindo seu esquecimento? Por que os fundamentos tradicionais (Deus e a natureza, por exemplo) são abandonados por Heidegger, levando-o à questão do sentido do ser?

O tópico anterior iniciou-se com a afirmação que a ontologia de Heidegger reivindica para o ser, por meio da análise existencial de *Dasein*, o *status* de fundamento. O Ser supremo que a metafísica tomou como fundamento tornou-se uma noção óbvia e absoluta, de questionamento desnecessário. A noção metafísica de ser concebe o ser como algo simplesmente positivo, que se opõe ao negativo. Afirma-se que Deus criou tudo do nada, donde se inferiu uma polarização onde o nada é algo diferente e oposto ao ser. O fundamento metafísico caracteriza-se, portanto, por considerar o ser totalmente desprovido do *não*, desconexo do nada, assim, o Ser supremo que é tomado como fundamento pela metafísica é posto lado a lado aos outros entes, todos marcados pelo signo da afirmatividade.

A metafísica contentou-se com eliminar o problema do nada como se não fosse um problema: se o nada não existe, não se fala dele, não se pode discutir sobre ele e é melhor atermo-nos ao ser. Mas, quando se desliga do nada, o ser identifica-se imediatamente com o ente como presença, efetividade, realidade. Toda a fundação metafísica se limita a buscar um ente sobre o qual fundar os outros, sem cair na conta de que, ainda no caso deste primeiro ao último, se re-coloca completamente o problema do ser (VATTIMO, 1996, p. 86).

Para Heidegger, é preciso pensar as articulações entre o ser e o nada na constituição estrutural de *Dasein*, do contrário, não se logra a compreensão do fundamento originário que aponta para a ontologia fundamental. Em *Introdução à Filosofia*, Heidegger reflete a relação entre o nada e o ser, se utilizando do termo *nulidade*. Nulidade indica as determinações originárias recebidas de *Dasein* na facticidade, asseverando a ausência radical de propriedade da existência e sua relação com o nada.

Durante muito tempo, metafísica viu-se ensandecida pelo positivo que, em razão de sua aparente primazia sobre o negativo, se arroga ser o absoluto e originário. Foi de acordo com esse pressuposto que se construíram a nossa lógica tradicional, a nossa ontologia e a nossa doutrina das categorias. Seus conceitos não nos levam longe o

suficiente para que possamos alcançar o que se tem em vista com o termo “nulidade”. (HEIDEGGER, 2009a, p. 355)

A nulidade constitui a estrutura existencial de *Dasein*, ou seja, o ser de *Dasein* compreende também a possibilidade de seu não ser, compreende também sua finitude. “Todo e qualquer ser-aí também pode não ser” e “O ser-aí tem esse caráter de não, ele é determinado por esse não, por esse ‘nulo’” (HEIDEGGER, 2009a, p. 354-355). De forma intuitiva, a metafísica assumiu o traço positivo do ser e menosprezou o *não* do ser. A metafísica é objetivadora e promove o esquecimento do ser à medida que desconsidera o *não* da existência, ignorando sua ambivalência. A articulação entre ser e não-ser é obliterada na tradição filosófica e o caráter de nulidade constitutivo do ser de *Dasein*, apagado.

Segundo Dorothea Frede, citada por Guignon, o esquecimento do ser se dá também noutro nível: acima se expôs o esquecimento do ser como *abordagem teórica equivocada*, mas esse esquecimento acontece também em nível existencial. *Dasein* negligencia seu ser mais próprio, o encobrindo à medida que se compreende em nível dos entes.

O esquecimento é duplo. Existe o esquecimento do nosso entendimento cotidiano, o qual nem sequer tenta obter alguma compreensão autêntica, mas que transporta as interpretações já feitas que encontra no seu ambiente, as explicações e avaliações da sociedade e tempo próprio de cada um” (GUIGNON, 1998, p. 78).

Dasein pode sempre dissimular seu ser nas estruturas metafísicas, que encobrem seu ser, produzindo um afastamento de seu ser mais próprio. Esse “afastamento” é o mesmo que desliga *Dasein* de seu ser si mesmo e o pensar ocidental da ontologia fundamental para a qual Heidegger aponta. A metafísica, em quanto modo de fazer filosofia, determina o mundo, tornando-o um conjunto de objetos postos, onde aquilo que são aparece clara e objetivamente, permitindo apreensão plena e sempre já dada. O homem como parte do mundo também recebe da metafísica suas determinações. Nesse sentido, o homem e o ser são pensados isoladamente mesmo quando aparecem juntos, são pensados juntos, mas a relação entre ambos permanece inteiramente velada. A história da filosofia produziu uma compreensão engessada do homem e do ser, pensou-os separadamente e objetivamente, teceu-lhes atributos, separou o que “é” do que “não é”, criando distinções cada vez mais fortes e excludentes. Assim, ao mesmo tempo em que se buscava pensar os fundamentos que possibilitavam que o mundo emergisse, a tradição acabou por ignorar o plano ontológico fundamental, onde Heidegger desenvolve seu pensamento. *Da-sein* é a tentativa heideggeriana de superar esse esfacelamento, que a metafísica criou no pensamento ocidental, quando interpreta o mundo fora da relação entre o

ser e o homem, já que só nessa relação o mundo se engendra como mundo e não como espaço onde se encontram múltiplos objetos.

2.2 A questão da ética no âmbito de *Dasein*

Estando posta, em linhas gerais, a estrutura existencial de *Dasein* como ser-no-mundo pode-se considerar agora as relações da concepção heideggeriana do humano com a ética, tal como no capítulo anterior sobre Nietzsche; em particular as relações entre *Dasein* e a ética. Antes, porém, de abordar como a questão da ética é desconstruída na analítica existencial, vale ressaltar, logo no início dessa seção, a postura pouco entusiasmada de Heidegger em discorrer sobre esse assunto sob a ótica da tradição filosófica.

Quando questionado sobre a possibilidade de se desenvolver uma ética dentro da ontologia fundamental, Heidegger não responde diretamente, mas faz a questão voltar sempre de novo para a questão do ser. O movimento é sempre de retorno à ontologia fundamental e não o da produção de um discurso ético, como por vezes lhe foi sugerido. A postura de Heidegger face às questões éticas não deve ser simplesmente desconsiderada, como se Heidegger delas se esquivasse por puro capricho ou como se ele as ignorasse, mas deve considerar as especificidades de seu pensamento e a relação dessa postura com a crítica que faz à metafísica. Essa postura fugidia de Heidegger em relação à ética não é sem fundamento, ele tem motivos intrínsecos ao seu pensamento, que o levam a não dar respostas em relação à ética, já que toda ética de algum modo pressupõe noções metafísicas. Quando, em seus dias, foi questionado sobre a ausência de uma ética em seus escritos, Heidegger acabou demonstrando pouco interesse em atender esse tipo de demanda, posto que, em face às determinações existenciais de *Dasein*, essa e outras questões se dissolvem quando vista desde a ontologia fundamental. A questão da verdade do ser, para Heidegger, precede qualquer outro estudo, sendo primordial e urgente. Assim, Heidegger diz muito pouco sobre a ética em seus escritos e quando o faz, se limita apenas a conduzir o leitor ao retorno à senda do ser.

Um dos mais conhecidos interlocutores de Heidegger e principal responsável pela recepção francesa de seu pensamento é o filósofo Jean Beaufret. *Carta sobre o Humanismo* é a resposta de Heidegger a algumas indagações de Beaufret em relação a seu pensamento, entre elas sobre a questão da ética. “Logo após a publicação de *Ser e Tempo*, perguntou-me um jovem amigo: ‘Quando escreverá o senhor uma ética?’ [...] não deve então a ontologia ser

completada por uma ética?” (HEIDEGGER, 2005, p. 68) Nesse texto, Heidegger faz uma breve reflexão sobre a ética, desde o solo originário do ser. O trecho de *Carta sobre o Humanismo* onde Heidegger refere-se à ética se constitui um bom exemplo de como ele se posiciona frente às questões éticas, e como produz uma recondução⁹ da mesma à ontologia.

Um pouco mais adiante, buscando responder a indagação sobre a ética, Heidegger afirma que “antes de procurarmos determinar mais exatamente as relações entre a ‘Ontologia’ e a ‘Ética’, devemos perguntar o que são a própria ‘Ontologia’ e a própria ‘Ética’.” (HEIDEGGER, 2005, p. 69), para verificar se há adequação entre essas e a verdade do ser. Heidegger retorna a Grécia antiga buscando mostrar, primeiramente, como a ética, na escola platônico-aristotélica, surge associada às disciplinas calculantes e entificadas (a lógica e a física). Segundo Heidegger, Platão e Aristóteles são precedidos por pensadores mais originários que não assumem a determinação da ciência e da metafísica. Sem demora, Heidegger passa à análise do fragmento 119 de Heráclito, possivelmente o pensador originário que lhe é mais caro, produzindo a seguinte versão para o mesmo: “A habitação (familiar) é para o homem a abertura para a presentificação do Deus (o in-sólito)”. (HEIDEGGER, 2005, p. 74) A partir daí Heidegger efetua uma redução da ética à ontologia. Pensar o *ethos* (ἦθος) do fragmento heraclítico é pensar a situação de lançamento em que o homem se encontra, a facticidade, o ser-no-mundo; é pensar a própria ontologia.

Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra ἦθος, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ex-siste, já é em si a Ética originária. Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia (HEIDEGGER, 2005, p. 74).

A manobra heideggeriana consiste em evocar o que há de mais originário na existência, onde as distinções ônticas entre ética e ontologia se dissipam, não se justificando o desenvolvimento de uma ética. *Ethos* e ontologia coincidem dentro da ontologia fundamental, mas fora dela a ética só pode ser lida nas estruturas ônticas da metafísica. A ética que Heidegger associa à lógica e à metafísica é a que, rapidamente, deixa de comentar nesse trecho de *Carta Sobre o Humanismo*. O pensador não se detém em comentar, por exemplo, as éticas de Platão e Aristóteles, exatamente porque, para ele, a ética platônico-aristotélica e as éticas posteriores encontram-se todas sob o signo da metafísica, vinculadas a uma ontologia

⁹ Algumas vezes usa-se no texto a palavra recondução, no sentido que Heidegger reconduz a questão da ética à questão do ser. Na verdade, em nenhum momento Heidegger deixa a esfera ontológica para refletir sobre a ética, mas o faz sempre desde a existência. Logo, “recondução” não deve se entendida como uma saída para fora da ontologia fundamental.

entificada e a uma concepção de homem objetivada. Não poderia Heidegger admitir qualquer ética engendrada na metafísica, pois quaisquer dessas éticas cometeriam o mesmo equívoco que o pensamento ocidental cometeu: o esquecimento do ser. Pois é justamente com Platão que o ser é “arrancado” do homem, ganhando *status* de em si, é com Platão que o ser arrefece, sendo olvidado, recrudescendo a Metafísica.

Por outro lado, os filósofos da *physis*, especialmente Heráclito, produzem um pensar fundamental, que ganha a benquerença do filósofo alemão. Mas o que Heidegger enseja com esse “desdém” às éticas pós-platônicas e o retorno ao *ethos* de Heráclito? Essa postura de Heidegger ante as questões levantadas, em relação à ética tradicional e sua filosofia, indica que seu pensamento não pode se desenvolver no mesmo solo metafísico onde nasce e cresce a ética concebida até então. Aponta em direção à superação da metafísica, eximindo *Dasein* da proposta ética tradicional e da valoração aos moldes corriqueiros do positivo em oposição a um negativo, lançando a discussão para onde não faz sentido afirmar que a ação humana está “certa” ou “errada”, que a ética seja “prática” ou “teórica”, pois a ontologia fundamental se estrutura como fundamento antes mesmo do discurso ético tradicional. Assim, “‘Lógica’, ‘Ética’, ‘Física’, apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim” (HEIDEGGER, 2005, p.11). Há um limite que, se ultrapassado, já não diz mais respeito à ontologia fundamental e, portanto, não interessa mais ao pensamento heideggeriano.

Porém, a Ética que coincide com a ontologia fundamental é aquela do habitar o mundo como ser lançado aí, ou seja, Heidegger vê em Heráclito a radicalidade de um pensar o habitar fundamental. Esse interesse de Heidegger se dá porque o pensamento de Heráclito parece não deixar o ser de lado, como o faz a tradição metafísica, como se o ente, na tarefa de habitar a morada, engendrasse uma relação apropriadora do ser, onde as possibilidades se apresentam.

Heidegger, numa reflexão bem posterior a de *Ser e Tempo*, concebe a co-pertença entre ente e ser como acontecimento-apropriação (*Ereignis*). O acontecimento-apropriação é o que torna o homem diferente dos animais, é o que torna o homem *Dasein*. É relevante salientar que, no pensar heideggeriano, *Ereignis* elimina a possibilidade de um distanciamento entre homem e ser, onde não há próximo mais próximo que a recíproca apropriação entre ambos. Refere-se aqui a algo estrutural, algo anterior à Epistemologia, à Lógica, à Metafísica e à Ética. *Ereignis* é o espaço da manifestação do ser, no qual todas as possibilidades se abrem, onde *Dasein* se essencializa. “O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica.” (HEIDEGGER, 1973, p. 383) O *ethos* enquanto habitar o mundo na familiaridade da abertura, na proximidade do ser,

evoca esse acontecimento-apropriação à medida que habitar o mundo, para Heidegger, é ter que fazer-se na relação com o ser, não havendo outra maneira de se constituir historicamente. Nesse sentido, ética, enquanto habitação do homem, pensada como *ek-sistência*,

já é em si a Ética originária. Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia. Pois a ontologia pensa sempre o ente [...] em seu ser. Enquanto não tiver sido pensada, contudo, a verdade do ser, toda a Ontologia permanece sem o fundamento. É esta a razão por que o pensamento que, com *Ser e Tempo*, procura antecipar para dentro da verdade do ser, se caracteriza a si mesmo como *Ontologia Fundamental* (HEIDEGGER, 2005, p. 74).

Há de se notar para qual direção Heidegger quer levar a questão em relação à ética. Observa-se que se a questão da ética é posta em nível ôntico, único nível onde se pode pensar a ética tradicional, Heidegger rapidamente indica outro solo onde se deve analisar a questão. Se se pergunta a Heidegger pela ética como se “faltasse” algo ao seu pensamento, como se ele fosse “incompleto” sem ela, Heidegger simplesmente volta à questão do ser, como se dissesse – Enquanto a pergunta for formulada de modo a requisitar da ontologia fundamental uma ética, a compreensão do que a ontologia fundamental traz ainda não aconteceu, permanecendo dentro do espaço da metafísica de onde não se pode compreender ainda a relação entre homem e ser.

Um dos motivos mais corriqueiros que leva ao estudo da ética é o desejo de fundamentar o agir humano. Busca-se um norte, alguma diretriz sobre a qual a ação humana no mundo e na relação com os outros possa se alicerçar. Grande parte das éticas que surgiram na história lançam mão da racionalidade humana, umas em maior grau e outras em menor, para basilar a conduta humana. O *homo rationalis* é considerado com extrema estima pela metafísica e é sobre o princípio da razão, que muitas éticas se estruturam. Porém, Heidegger não considera a *ratio* atributo máximo e definidor do homem. Tendo em vista a estrutura existencial de *Dasein*, apenas em âmbito ôntico a razão pode servir de fundamento à ética. Assim afirma Heidegger:

O estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a *ex-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A *ex-sistência* assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação (2005, p. 23-24).

Na verdade, todas as conquistas da razão calculativa tais como as ciências, a técnica, a metafísica e a ética, carecem de fundamento, não podem se fundar em si mesmas, só aparecem sempre já numa mundanidade que não pode ser desconsiderada, pois se constitui

como algo tão radical que, sem a existência, nem a razão, nem as ciências, nem a ética seriam possíveis ou teriam algum sentido sem ela. Diz Heidegger (2006b, p. 46-47):

Contudo esse questionar – a ontologia no sentido mais amplo, independente de correntes e tendências ontológicas – necessita de um fio condutor. Sem dúvida o questionar ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. No entanto, permanecerá ingênuo e opaco, se as suas pesquisas sobre o ser dos entes deixarem indiscutido o sentido do ser em geral. A tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do “que entendemos propriamente pela expressão ser”.

O homem só pode se essencializar racional como possibilidade que se abre a ele na relação com o ser e não antes dela. A *pré*-compreensão é o que torna possível os “diversos modos de ser” no âmbito ôntico. Nesse âmbito, posso falar de ética, ciência, técnica, razão e assumir meu ser na relação cotidiana com elas, mas em âmbito ontológico fundamental só posso dizer que *Dasein* tem apenas um fim, o de existir, o de projetar-se no mundo essencializando-se. Em âmbito ontológico, não há possibilidade de se exigir de *Dasein* que ele aja sobre a égide do Imperativo Categórico, sob a guia de uma boa vontade que possa ser racionalmente universalizada, ou por qualquer busca aglutinadora de felicidade, por exemplo. *Dasein* não oferece determinações axiológicas.

Em síntese, a analítica existencial mostra que *Dasein* só possui um único *a priori*, o de estar largado na *ek-sistência*. *Dasein* está aí, entregue a si mesmo, fazendo escolhas, historicizando-se, estendendo-se do nascimento à morte. Está aí se perdendo e se encontrando entre os objetos intramundanos e os outros co-existentes. Mas seu estado de lançamento, a situação originária, aquela que o faz existente, não lhe oferece fórmulas para o seu projetar-se no mundo, ela só oferece o mundo que se constitui como aqui e agora, com o qual *Dasein* tem que lidar. Não há direção ou meta preestabelecida, não há consolo nem promessas, com exceção daquelas que ele mesmo escolhe para si. *Dasein* está entregue à sua autodeterminação, ou seja, como seu existir se constitui como possibilidades de ser, não conferindo a *Dasein* qualquer tipo de determinação, resta-lhe apenas, continuamente, se autodeterminar na relação que instaura com o mundo.

Se for verdade tal gratuidade que constitui o mundo de *Dasein*, se toda essa liberdade despenca sobre ele do início ao fim de sua existência, então a primeira e, talvez, principal conclusão que se obtém é que no âmbito mais radical da existência humana, lá onde o ser e o ente engendram o mundo, não há espaço para a ética. Ou seja, a estrutura ontológica de *Dasein* não lhe confere quaisquer tipos de diretrizes para o agir, não lhe diz o que é certo ou errado, moral ou imoral, não lhe dá mandamentos ou leis de qualquer espécie.

Sendo assim, na tarefa de se fazer no mundo, *Dasein* pode escolher para si qualquer sistema ético, que a metafísica lhe apresente. O homem pode assumir para si uma ética utilitarista, hedonista, deontológica, da formação do caráter ou qualquer ética vinculada às religiões, etc. *Dasein* pode escolher qualquer possibilidade ética, mas não antes de habitar o mundo, não antes de existir.

Assim, só podemos pensar a questão da ética nos modos como *Dasein* instaura significados no mundo e como se essencializa neles. Ser ético é uma forma de *Dasein* conceber seu ser no mundo, assim a ética não pode ser entendida como algo que determina o ser de *Dasein*, mas como algo que surge na relação entre *Dasein* e seu mundo. A ética só pode ser compreendida mediante as estruturas da existência, aparece dissolvida na vacuidade do ser de *Dasein*, não mais como caráter subjetivo, mas como possibilidade de interpretação do mundo dentre outras possibilidades.

Apesar de não tratar explicitamente sobre a ética em *Ser e Tempo*, Heidegger acena para como, em sua cotidianidade, *Dasein* pode assumir seu ser em conformidade com os valores cunhados pelos outros de seu convívio. *Dasein* pode interpretar seu mundo de acordo com as concepções correntes em seu momento histórico, tornando a visão impessoal de mundo sua própria visão. Mas isso não subsidia qualquer ética subjacente em *Ser e Tempo*, indica apenas que assumir-se de modo impróprio é sempre uma possibilidade de *Dasein*. Segundo Heidegger, o impessoal promove um nivelamento de todas as possibilidades do ser numa medianidade, que surge na convivência com os outros. Assim, na analítica existencial, Heidegger nunca vai referir-se diretamente à ética ou a questões morais, mas apenas às estruturas existenciais mais fundamentais.

Este é o caráter existencial do impessoal. Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade. Por isso, ele se atém faticamente a medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou não sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se (HEIDEGGER, 2006b, p.184).

Somente a partir das relações de *Dasein* com seu próprio ser é que se pode vislumbrar como ocorrem as interpretações de mundo, onde *Dasein* compreende a si mesmo sob uma perspectiva ôntica e ética. É no fazer a si mesmo de sua existência, que *Dasein*, sem dar-se conta disso, escolhe, sob a guia da convivência cotidiana, constituir seu ser medianamente, de modo impessoal.

Contudo, deve-se observar, que a utilização em *Ser e Tempo* de termos como impropriedade, impessoalidade, decadência e culpa pode levar a uma interpretação equivocada do pensamento de Heidegger, como se possuíssem algum valor depreciativo, porém o próprio filósofo descarta a possibilidade de uma avaliação valorativa das estruturas existenciais de *Dasein*. “Com relação a esses fenômenos, não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da presença cotidiana” (HEIDEGGER, 2006b, p. 231).

2.3 Crítica à ética da finitude: uma tentativa de encontrar uma ética no pensamento heideggeriano

Apesar de Heidegger não ter escrito uma obra específica que trate sobre a ética e de sempre reconduzir a questão da ética para o âmbito originário da existência, recentemente, vários outros autores buscaram encontrar “brechas” no pensamento heideggeriano, que permitam uma compreensão ética de seus escritos. Todas as tentativas de interpretação do pensamento heideggeriano em vista de uma ética são uníssonas ao concordarem que Heidegger não subsidia qualquer organização ética aos moldes da ética tradicional. Resta, então, não sem esforço, ler nas entrelinhas dos textos de Heidegger algo que permita o surgimento de algum tipo de ética, sem cair nas malhas da metafísica, talvez uma ética atenuada e desconstruída.

De fato, ainda persiste a ideia de que falta algo à ontologia fundamental, uma ética para nortear a ação humana. Tomamos o filósofo Zeljko Loparic como exemplo de uma dessas tentativas. A importância dos estudos de Loparic para a presente pesquisa justifica-se na consideração de que não se podem ignorar as tentativas de obter do pensamento de Heidegger uma ética, a despeito de que a presente reflexão envereda por outro caminho. A pesquisa desenvolvida por Loparic serve como uma espécie de teste, à medida que, se Loparic consegue sucesso em sua empreitada, Heidegger teria ocultado uma ética nas entrelinhas de sua obra, que devemos juntar às éticas já existentes, inaugurando uma ética sob uma perspectiva ontológico-existencial ainda não vista.

Os argumentos de Loparic, em seu livro *Ética e Finitude*, iniciam-se por diferenciar as éticas tradicionais, que ele denomina de infinitistas, da ética da finitude, que, segundo ele,

seria uma ética de cunho heideggeriano. Enquanto aponta para a crise das éticas infinitistas, Loparic as caracteriza. Em geral, ele argumenta que as éticas infinitistas se sustentam sobre a recusa da finitude. Segundo ele, o infinitismo visa “achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor” (2004, p. 9). Os princípios que fundamentam as éticas infinitistas são princípios de negação da finitude, que sempre assumem caráter absoluto, intransitório e universal. A ética da finitude tomaria uma via oposta à medida que assumiria os aspectos da finitude humana, sem os escamotear como nas éticas infinitistas.

Observa-se que Loparic acompanha Heidegger em sua empreitada de denunciar o esquecimento do ser operado pela metafísica. E é nesse sentido que nos referimos anteriormente, que nenhum daqueles que propõem uma ética em Heidegger, a querem, ao menos em princípio, vinculada à metafísica. Loparic não foge à regra, vislumbra uma ética exatamente onde Heidegger dela escapa, no lançamento de *Dasein*, nas estruturas do ser-em-ser-com, junto aos outros co-existentes. Loparic entrevê uma *ética do morar no mundo projeto*, que se coloca em contraposição às éticas infinitistas. Segundo ele:

Ser e Tempo contém, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida como uma ética. Não como uma ética da eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, pela transitoriedade e pelos conflitos, mas, ao contrário, como uma ética da aceitação incondicional da finitude. Uma ética finitista, portanto, aquém do princípio do fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal. Ética que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer, estando-aí no mundo, o que tem-que-ser? (2003, p.18)

Para Loparic, essa ética não oferece normas para o agir humano, não tem como fim uma vida boa, nem a felicidade, nem a formação do caráter ou qualquer outra instrução prática, mas se constitui como uma ética do deixar ser-aquilo-que-tem-que-ser. A ética finitista estaria, então, aquém das razões que fundamentam as éticas infinitistas e não perguntaria mais: “que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar ser acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?” (LOPARIC, 2004, p. 60) Segundo Loparic, o “ter-que-ser” é a desconstrução heideggeriana do dever ser metafísico.

Na sequência, Loparic afirma que esse ter-que-ser “não é um existir ocioso, um subsistir indiferente e inerte, mas um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros” (LOPARIC, 2004, p. 60). Aqui se faz necessária uma observação: Heidegger fez um esforço tremendo buscando superar um conjunto de significados linguísticos entrelaçados à metafísica, a fim de não se deixar prender nas teias viscosas do

esquecimento do ser. Mas talvez nem mesmo Heidegger tenha tido total êxito nessa empresa. Todavia, Loparic, apesar de utilizar o linguajar heideggeriano, dá uma tonalidade estranha ao “ter-que-ser”. Parece não ser demasiado ressaltar: ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito para com o outro *não enseja qualquer tipo de obrigação moral para com o outro. Dasein tem-que-ser-no-mundo. Ele não é livre para escolher o contrário. A força do “ter” recai no fato do lançamento, assim como Dasein não pode escolher não morrer, ele também não pode escolher não nascer, sendo obrigado a se projetar no mundo, escolhendo seu ser mais próprio ou perdendo-se na impessoalidade, mas nada mais que isso. A existência humana não faz exigências e não obriga a nada, como repetidas vezes já foi exposto até aqui. O “ter-que-se-ocupar”, “preocupado e solícito com os outros” não inspira em Heidegger qualquer responsabilidade para com o outros, aos moldes de uma ética da alteridade, por exemplo.*

Loparic traz em suas duas obras, *Ética e Finitude* (2004, p. 60) e *Sobre a Responsabilidade* (2003, p. 19) a defesa de um “não matarás” implícita na abertura para o outro. “Da mesma maneira, o ser-com-a-fim-de-outros é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar. De novo, o exato oposto do matar” (2004, p. 60) Cuidado são os modos de relação estabelecidos com os entes simplesmente dados (*ocupação*) e com os outros (*preocupação*) do ser-em. *Dasein* está sempre ocupado e preocupado em suas relações com o intramundano e com os outros. Cura (*Sorge*) diz respeito ao ter que relacionar-se com o mundo circundante e traçar seu caminho, por vezes, perdendo seu ser e, por vezes, o encontrando. *A abertura para o outro pode se constituir, inclusive, como despreocupação, indiferença, como não cuidado ou privação.* “A cura é sempre ocupação e preocupação, mesmo que de modo privativo” (HEIDEGGER, 2006b, p. 261). Diante de sua própria existência o homem pode até mesmo matar. A abertura para o outro implica a possibilidade de eliminá-lo. O *ek-sistir* não limita os modos de se constituir no mundo. *Dasein* pode ser “bom” ou “mau” no cuidado para consigo mesmo, para com o outro e as coisas com as quais lida cotidianamente. Heidegger apresenta assim a cura em relação a sua originareidade: “Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha do ponto de vista existencial-*a priori*, ‘antes’ de toda ‘atitude’ e ‘situação’ da presença, o que significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática” (2006b, p. 260-261). A cura é a própria condição do cuidar ou descuidar em sentido ôntico.

Parece que, de algum modo, Loparic resguarda valores, que indicam o que seria bom fazer ou deixar de fazer, levando-o para algumas afirmações problemáticas em relação à indeterminação de *Dasein*. Ora, a análise ontológica de *Dasein*, não lhe fecha possibilidades,

estando entre elas à morte de outrem e até o suicídio. Não há qualquer relação entre assumir seu ser de modo próprio, autêntico, e cuidar do outro em sentido ôntico ou o inverso. *Cuidar não pode ser simplesmente entendido como o exato oposto do matar.*

Uma leitura de Heidegger que sustenta a cura como o oposto de matar, carrega fortes traços de valores metafísicos, que não se funda na situação finita de lançamento. Nesse sentido, Luciana Ferreira¹⁰ critica a ética da finitude de Loparic. A pesquisa desenvolvida por ela nos revela que *Dasein* é “ético”, pois enquanto habitamos o mundo, “somos ‘éticos’ antes de qualquer ética”, mas daí, da ontologia fundamental, pode se extrair uma ética? Da arguta desconstrução das éticas infinitistas, desenvolvida por Loparic em seus textos, poderíamos obter uma ética originária implícita na ontologia fundamental, como a que ele defende em sua ética da finitude? Para Luciana Ferreira, a resposta é negativa.

A compreensão de Loparic sobre Heidegger é bastante apurada. Não se pode menosprezar suas colocações sobre uma ética da finitude, mas, por sua vez, as objeções aqui postas à possibilidade de uma ética do habitar o mundo, como anuncia Loparic, além de apelar à radicalidade da ontologia fundamental, resgata a compreensão existencial de *Dasein* em sua relação com o nada. A reflexão de Loparic culmina em *Ética e Finitude* com a sustentação de uma positividade a respeito da responsabilidade de morar-no-mundo-quadridente, respaldada nos textos mais tardios de Heidegger, posteriores a *Ser e Tempo*. Segundo ele, quando Heidegger depara-se com a modernidade regida sob o cetro da técnica, ápice da vontade de poder nietzschiana, teria reelaborado sua concepção de responsabilidade, que antes traria a marca do ter-que-morar-no-mundo aos moldes do ter-que-ser, mas que agora significaria ter-que-habitar-o-mundo-quadridade, ou seja, passa a interpretar a responsabilidade como ter-que-corresponder ao apelo do ser deixando os entes se manifestarem no ser.

Loparic afirma que Heidegger deixa, então, de enfatizar a mera presentidade como sentido unívoco do ser de *Dasein*, passando a exaltar a responsabilidade de corresponder à “verdade do ser”. “Desta maneira, esse novo tipo de responsabilidade ‘proibirá’ que continuemos a tratar o ente no seu todo e, em particular, os outros seres humanos apenas como objetividades instáveis” (LOPARIC, 2004, p. 77) Observa-se a preocupação de Loparic de apresentar sempre entre aspas noções desconstruídas como “proibirá”, mas essas desconstruções trazem sempre um resquício valorativo, que não cabe na filosofia de

¹⁰ Luciana da Silva Mendes Ferreira defendeu em 2008 sua dissertação na Universidade de Brasília, que se encontra em nossa bibliografia, onde se ocupa do problema da ética em Heidegger. No terceiro capítulo de sua dissertação, ela trata sobre a impossibilidade de uma ética existencial e critica Loparic em relação a sua defesa de uma ética presente na ontologia fundamental.

Heidegger, nem mesmo de modo desconstruído. O morar no mundo passa a exigir algo do homem que provavelmente não caiba dentro da ontologia fundamental, pois se aproxima por demais das rejeitadas estruturas da metafísica. Loparic (2004) define assim esse morar:

O traço fundamental desse modo de morar é o resguardar: poupar, preservar, de danos e de ameaças, guardar. O resguardar não consiste apenas em não agredir. Ele é algo positivo, é a recondução de cada coisa à sua essência no sentido verbal, à sua essenciação: pacificação consigo mesmo. (p. 78)

É exatamente esse “algo positivo” que se torna inviável sob a óptica da ontologia fundamental, porque traz consigo uma noção subjacente de bem, que, segundo Luciana Ferreira, Heidegger não sustenta. Para nós, a noção de que seria *melhor* ouvir o chamado do ser no morar-o-mundo do que ignorá-lo é derivada do *apelo à consciência*. “O apelo característico da consciência é uma interpelação do impessoalmente-si-mesmo para o seu si-mesmo; tal interpelação é fazer apelo ao si-mesmo para seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma apelação da presença para suas possibilidades.” (HEIDEGGER, 2006b p.352-353) Aqui adentramos em algo que Heidegger discute longamente em *Ser e Tempo* e que perpassa todo seu pensamento: *Dasein* pode assumir seu ser de modo próprio ou de modo impróprio.

Estando *Dasein* em relação com o mundo de sua circunvisão, instaura primeiramente uma relação de manuseio com o que está em sua volta. Em sua mundanidade, *Dasein* lida de modo imediato e familiar com os instrumentos que se encontram ao alcance de suas mãos, utilizando-os na lida cotidiana. Nesta relação com os entes subsistentes, o homem pode perder-se no fazer cotidiano, caindo numa compreensão entificada de si mesmo. Isso acontece porque *Dasein* passa a compreender-se a partir dos entes intramundanos, ao nível das coisas simplesmente dadas. Assim, *Dasein* “coisifica” seu ser projetando-se no mundo ao modo ôntico de ser da manualidade. Ao compreender-se na lida com os instrumentos, o ser autêntico de *Dasein* se vela, dando passagem ao modo de ser determinado dos “objetos” do mundo. O ser de *Dasein*, aqui, esfacela-se, desvencilhando-se de si mesmo e lançando-se em direção às coisas, compreendendo-se na decadência. Esta é uma maneira de *Dasein* se desapropriar de si-mesmo, assumindo seu ser junto aos entes simplesmente dados.

A fuga de sua existência mais própria, o alienar-se de si mesmo, constitui-se apanágio de *Dasein* que se identifica com o modo de ser do esquecimento do ser, engendrado pela metafísica. O ser de *Dasein* se torna impróprio ao assumir seu ser nas várias facetas da impessoalidade. Seja sobre o domínio da ciência e da técnica, seja numa compreensão equivocada do tempo, seja nas opiniões superficiais dos outros ou na lida cotidiana com os

instrumentos, *Dasein* sempre se esquivava do encontro consigo mesmo, moldando para si a realidade e a verdade do ser que apelete ao ocultamento de seu “eu” autêntico.

Após essa breve explanação acerca da possibilidade de *Dasein* ser autêntico ou inautêntico na relação com os entes e os outros, tornamos à questão: Loparic de alguma maneira espera que *Dasein* não se relacione de modo impróprio com seu ser, a fim de que corresponda ao seu apelo e seja responsável? Se assim for, Loparic considera que *Dasein* possa escapar da decadência de seu ser, lançando-se puramente onde o ser se desvela em sua plenitude e se constitua propriamente. E que, por tanto, seria melhor abraçar a autenticidade, abandonando a inautenticidade como forma de atender ao apelo do ser na cura e, assim, resguardar, reconduzindo cada coisa à sua essência.

Luciana Ferreira questiona o critério adotado por Loparic e chega à conclusão de que Loparic teve de partir implicitamente de alguma “noção de bem”.

Mas a pergunta que nós fazemos é qual foi o critério adotado para permitir a escolha da autenticidade ao do corresponder ao ser como caminho ético. A nossa suspeita é que Loparic precisou partir de uma “noção de bem”, qualquer que seja esta. Caso contrário, como defenderia uma posição em detrimento das demais? O que motivaria a proposta de uma ética finitista senão a compreensão de que é um bem assumir a finitude? Mais do que isso, o que justifica uma ética do “corresponder ao ser”, senão essa mesma noção de bem? (FERREIRA, 2008, p. 91)

A suspeita de Luciana Ferreira é confirmada já que, em *Sobre a Responsabilidade*, respondendo às objeções de amoralismo de Tugendhat contra Heidegger, Loparic explicitamente defende uma noção de bem na ontologia fundamental, quando afirma que não falta em Heidegger um conceito de bem e que teria até mesmo uma tese positiva sobre isso. O que Luciana Ferreira questiona é o fato de se ler no ser próprio de *Dasein* uma espécie de bem desconstruído, obtido a partir de uma superação da decadência. Para Heidegger, *Dasein* está sempre em débito diante do nada de sua existência, diante da impossibilidade das possibilidades. Essa dívida aparece quando *Dasein* assume seu ser mais próprio, na auscultação da consciência, deixando a fuga de si mesmo operada na decadência. Heidegger afirma que essa dívida originária é “a condição existencial da possibilidade do bem e do mal ‘morais’, ou seja, da moralidade em geral” (HEIDEGGER, 2006b, p. 366). Em outra parte de *Ser e Tempo*, pode se encontrar o seguinte: “Se todo bem é uma herança e se o caráter dos ‘bens’ reside em possibilitar uma existência própria [...]” (HEIDEGGER, 2006b, p. 476) Loparic cita tais trechos para defender Heidegger das acusações de amoralismo. Por sua vez, Luciana Ferreira aponta a falha de Loparic em inferir daí a possibilidade de uma ética positiva em “Ser e Tempo”.

Ora, o filósofo alemão não diz apenas que o débito é a condição de possibilidade da moralidade, como observou Loparic, mas diz também que *bonum* e *privatio*, assim como a idéia de valor deles haurida, apoiam-se na ontologia do ser simplesmente dado e não do ser-aí. Em seguida, afirma que não podemos determinar o débito originário pela moralidade, visto que esta última pressupõe o primeiro. [...] Cabe à moralidade a “possibilidade” de encontrar apoio na nossa ontologia, não o contrário. (FERREIRA, 2008, p. 93)

A filósofa Joanna Hodge respalda o argumento de Luciana Ferreira quando defende que “a moralidade está como conjunto de distinções entre o bem e o mal, deriva de uma estrutura mais básica. Não é o bem e o mal que torna os julgamentos possíveis, mas a possibilidade de julgamento que dá sentido à distinção entre bem e mal.” (2008, p.298-299) Vê-se que o argumento de Ferreira e de Hodge devolvem o pensar de Heidegger à sua posição original, onde a dívida é *condição originária* da moralidade, não oferecendo nenhum critério para ela.

O atual afã de se obter uma ética da ontologia fundamental ou de interpretar a ontologia fundamental como uma ética da finitude apresenta-se demasiadamente excessivo diante da proposta inicial de Heidegger. A tentativa de desconstrução dos pressupostos presentes na ética tradicional, com a finalidade de trazê-los ao âmbito de uma suposta ética originária, acaba por afastar por demais essa ética de sua fonte original. Tal desconstrução da ética nos leva a perguntar se o preço de uma ética do ter-que-morar-no-mundo não é demasiado alto, à medida que, na tentativa de moldá-la, à ontologia fundamental degradou-se tanto, que não possa mais ser chamada de ética. Apesar desse desvirtuamento da ética tradicional e do enfraquecimento de seus pilares ônticos, ainda se estaria disposto a chamar o ter-que-morar-no-mundo de ética? O preço a pagar por uma ética existencial não seria muito elevado, para o que essa “ética desconstruída” tem a oferecer? Melhor não seria realmente secundarizar o problema ético, deixando-o no âmbito ôntico e ficar apenas com a ontologia fundamental, que é onde Heidegger quer permanecer?

Essa última questão que se coloca aqui se refere aos efeitos práticos de uma ética da finitude. Por que o esforço de produzir uma ética da finitude, quando, talvez, as éticas infinitistas sejam muito mais eficazes que uma ética desconstruída e com várias dificuldades para a imposição de regras para o agir humano? Muitos filósofos, sociólogos e psicólogos veem na religião um papel importante: o de imprimir moralidade às pessoas, quando muitas vezes todas outras instituições sociais fracassam. Ora, mesmo atoladas na metafísica da qual Heidegger quer escapular, essas éticas acabam sendo muito mais “eficientes” que uma ética extraída da ontologia fundamental, pois na prática acabam por auxiliar no controle ideológico

do Estado, fazendo com que as pessoas se enquadrem nas engrenagens sociais, fazendo-a funcionar. Se a teoria ética de algum modo sempre se remete a uma prática, uma ética da finitude seria a última opção dentre as demais éticas.

2.4 Da angústia ao nada da estrutura existencial para a impossibilidade da ética em Heidegger

Já foram postos os elementos do pensamento heideggeriano que tornam a ética impossível se pensada mediante as estruturas existenciais de *Dasein*. A própria crítica à interpretação positiva “do habitar o mundo” de Loparic já aponta, de outra maneira, para a impossibilidade da ética dentro da ontologia fundamental. Todavia, parece incompleta essa reflexão se não considerarmos também outros elementos da analítica existencial de Heidegger, tais como as relações entre o nada e a ética, e a disposição da angústia, categorias negativas que mostram de que modo a positividade ôntica do mundo de *Dasein* é como tragada pelo *não* constitutivo de seu *ek-sistir*. A facticidade que permite emergir o mundo de *Dasein* é pura *indeterminação* e, nesse sentido, nada. O *não* do qual a existência é constituída não significa a simples oposição a algo afirmativo, não é o *não* da lógica, mas indica a indeterminação fundamental da existência, seu nada originário, onde as possibilidades de *Dasein* podem se efetivar. O nada não é negatividade enquanto oposta a uma positividade. A oposição permanece ainda no âmbito ôntico onde é impossível contrapor isto àquilo, mas o nada de que Heidegger pretende alcançar é o nada originário que é possibilidade da manifestação do ente para *Dasein*. Para Heidegger o nada não é o mero “não há algo aqui”, como algo que simplesmente não está lá, mas a própria constituição ambivalente da existência. Assim como o som co-pertence ao silêncio, pois o soar já sempre pressupõe a possibilidade do não soar, *Dasein* é perpassado pelo nada de sua existência.

O nada não é nem um objeto, nem um ente em geral. O nada não ocorre nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da manifestabilidade do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não fornece pela primeira vez um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente ao essencial mesmo. No ser do ente acontece o nadificar do nada. (HEIDEGGER, 2008, p.126-127)

Sem o nada, *Dasein* não se compreenderia para-além da totalidade dos entes e, portanto, não se distinguiria dos demais entes, não seria abertura e não compreenderia seu si

mesmo. É sobre o nada que estão fundadas todas as possibilidades de ser de *Dasein*, ele abre a possibilidade de ser-no-mundo, é por causa da co-pertença entre ser e nada que a existência se efetiva sempre já voltada, autêntica ou inautenticamente, para a possibilidade da extinção das possibilidades, para a possibilidade de não mais existir.

Somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura originária do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada. Mas esse “e não nada”, acrescentado em nosso discurso, não é uma explicação tardia e secundária, mas a possibilidade prévia da manifestabilidade do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí para diante do ente enquanto tal.

Somente com base na manifestabilidade originária do nada, o ser-aí do homem pode chegar ao ente e nele entrar. Na medida, porém, em que o ser-aí assume, de acordo com sua essência, um comportamento em relação ao ente que ele próprio não é e que ele próprio é, ele já sempre provém como tal ser-aí do nada manifesto.

Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada (HEIDEGGER, 2008, p. 124-125).

O trecho acima coloca o nada como aquilo de mais originário em *Dasein*, “possibilidade prévia da manifestabilidade do ente em geral”, ou seja, todos os entes só podem manifestar-se enquanto “suspensos no nada” que constitui o ser. O nadificar do nada quebra o ente na totalidade, rompendo a familiaridade entre *Dasein* e o ente, instaurando uma *estranheza*, uma indiferença em relação ao ente, permitindo a *Dasein* um acesso ao ente em seu em-si, como nada de ente e não mais como totalidade. Nada de ente não deve ser entendido como eliminação do ente. Na angústia os entes continuam presentes, mas agora não mais encobrem o ser, deixando-o desvelar-se. O ente que o próprio *Dasein* é, no nadificar do nada, se apresenta em sua finitude, em sua indeterminação e na compreensão autêntica de seu ser. Assim, na relação com o nada, a existência não se remete ao ente enquanto dado, mas com o ente que tem como essência sua finitude.

Segundo Heidegger, a angústia se constitui como disposição privilegiada para acesso ao ser mais próprio de *Dasein*, desvelando para ele o nada. A angústia ocorre quando entra em “crise” a relação de *Dasein* com os entes simplesmente dados em geral, quando, por entre frestas, vê para além do fenômeno da decadência, sua possibilidade mais própria. E o quê que ele vê? Vê sua finitude, seu si-mesmo, sua liberdade. Vê aquilo do qual está sempre em fuga na decadência. Vê o núcleo tenebroso de seu existir, que só pode ser acessado pela disposição de humor da angústia. A angústia apresenta o mundo “vazio” de entes intramundanos, retirando o véu ôntico que recobre o mundo de *Dasein*. Em outras palavras, a angústia “puxa o tapete” ôntificado de *Dasein*, fazendo-o imergir na escuridão de seu nada, livre para escolher a si mesmo.

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença *como ser possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade. (HEIDEGGER, 2006b, p.254)

Para onde a angústia remete o homem? Para o encontro consigo mesmo, fazendo-o perceber que não há nada além daquilo que ele mesmo produz, além de suas escolhas, que não há sentido se não for o sentido que ele mesmo dá ao mundo. A angústia coloca *Dasein* diante de si mesmo, joga o homem em sua liberdade. Assim, *ek-sistência* não se configura como uma dádiva, mas como um fardo. *Dasein* é livre e tem que fazer suas escolhas. “Esta libertação é ao mesmo tempo a tarefa de dar para si o próprio ser-aí uma vez mais como *fardo* real – libertação do ser-aí no homem, do ser-aí que cada um e apenas cada um pode realizar a cada vez a partir do fundamento de sua essência” (HEIDEGGER, 2006a, p. 200).

Em seu modo de engendrar-se menos fragmentado, o ser de *Dasein* não é como uma luz jocosa que se espraia e se difunde no mundo. A oscilação de *Dasein* entre os momentos em que se assume autenticamente e inautenticamente, lhe apontam em algum momento suas “trevas”. Para Heidegger, o ser de *Dasein* encontra-se, na maior parte do tempo, envolto pela áurea dos entes intramundanos simplesmente dados, assimilado na sua decadência. Mas quando o pêndulo existencial leva *Dasein* a tocar seu ser mais próprio, esse ser não se apresenta como “agradável”, “bom” ou “belo”, visto sob uma óptica entificada. Porque esse ser, apesar de ser originário, o fundamento das possibilidades, aponta para a morte. Aquele que nasce, já nasce para a morte, para a finitude. Nasce sozinho e morre sozinho, faz suas escolhas na solidão, pois não pode transferir nem seu nascer, nem seu morrer, nem seu fazer-se a outros.

A quem tem angústia, o mundo nada mais tem para oferecer, nem sequer tão pouco a coexistência do Outro. [...] Ela rompe o laço para com os outros seres humanos e ela deixa que o indivíduo fique excluído das suas relações de confiança para com o mundo. Ela confronta a existência com o desnudado *Que* do mundo e do próprio si-mesmo. (SAFRANSKI, 1994, p.190)

Heidegger não quer deixar seu pensamento enredar-se na linguagem moral; apesar de falar da impropriedade e propriedade do ser de *Dasein*, sempre alerta sobre a importância da não valoração no âmbito ontológico dessas variáveis. Julio Cabrera, no início da *Crítica de la*

Moral Afirmativa diz: “En *El ser y el tempo*, Heidegger se ha preguntado por la cuestión del sentido del ser, y ha acentuado en varios momentos de esa obra que no se trata de valorar, ni de plantear una cuestión ética” (CABRERA, 1996, p.19). Vimos anteriormente que Loparic vislumbra no pensar heideggeriano uma noção desconstruída de bem, mas que vem acompanhada de uma valoração positiva, que inclusive considera a autenticidade moralmente *melhor* que a inautenticidade, como se a bivalência autenticidade/inautenticidade pudesse ser decidida, em favor de uma compreensão do mundo exclusivamente própria. Como se a apropriação de si mesmo se constituísse num caminho para a “salvação” de *Dasein*. Quando dizemos autêntico e inautêntico, trevas e luz, não se deseja indicar qualquer valoração, pois no vórtice da existência o ser se desvela ocultando-se e se oculta velando-se. Assim, a *ek-sistencial* não pode ser pensada em termos éticos ou valorativos. Em *Carta Sobre o Humanismo*, Heidegger reforça que não se deve ler a impropriedade/propriedade sob a guia da moral.

O esquecimento do ser, em prol do acometimento do ente, impensado em sua essência, é o sentido do que em *Ser e Tempo* se chama “decadência”. Esta palavra não designa um pecado original do homem, compreendido a partir da “filosofia moral” e ao mesmo tempo secularizado. Ao contrário, ela nomeia uma relação essencial do homem com o ser, no âmbito da referência do ser à essência do homem. Em conformidade com isto, os títulos, usados em forma de prelúdio, da “autenticidade” e “inautenticidade” não designam uma diferença moral-existencial, nem “antropológica”, mas a relação “ek-stática” da essência do homem à verdade do ser, uma referência que deve ser pensada antes de tudo pela primeira vez, visto que até o presente permaneceu velada para a filosofia. (2008, p 345)

Conforme se adentra na compreensão das estruturas ontológicas de *Dasein* e na disposição da angústia, ficam cada vez mais evidentes as dificuldades de se obter uma ética derivada da ontologia fundamental, por exemplo, quando se quer tomar como ponto de partida para essa ética a autenticidade do ser de *Dasein*. A moralidade e a decadência encontram-se intimamente vinculadas, já que apenas quando *Dasein* vê seu ser em nível ôntico é que os parâmetros morais surgem. Só na decadência a linguagem se ocupa de dizer o certo e o errado, porque só em âmbito ôntico os limites que os separam estão bem delineados.

Mas o ser de *Dasein* que a angústia desvela, suspende a familiaridade com a decadência. Na angústia, *Dasein* olha com estranheza sua cotidianidade, fazendo seu mundo entrar em colapso. Na proximidade do ser verdadeiro as estruturas da decadência - o falatório, a curiosidade e a ambiguidade, são momentaneamente extintas. Resta ao ser-aí silenciar.

Caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual,

tanto a sedução pela opinião pública, quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo que restar a dizer. Somente assim será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 16)

Com o enfraquecimento das articulações decadentes do ser de *Dasein*, o mundo da tagarelice se eclipsa e a linguagem cessa, *Dasein* se subtrai da tutela do impessoal, deixando para trás o domínio do “a gente”. O colapso da linguagem decadente leva o homem ao inefável. Distante do mundo dos entes simplesmente dados, o que pode *Dasein* afirmar? Só o silêncio resta. O que se espera que o silêncio diga em relação à ética? Se na fala decadente os entes simplesmente dados podem se articular numa fala ética, então o silêncio se revela no inefável, na impossibilidade da articulação da fala em âmbito ôntico e, portanto, distante do discurso ético. Mais uma vez, agora pela via da linguagem autêntica, fica demonstrada a inadequação entre o ser mais próprio de *Dasein* e a exigência moral-valorativa.

O ser do ser-aí é temporalidade. Só na temporalização de si mesmo o mundo de *Dasein* é. A temporalidade é o horizonte da compreensão do sentido, da verdade do ser. “O fundamento ontológico originário da existencialidade da presença é a *temporalidade*. A totalidade das estruturas do ser da presença articuladas na cura só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade.” (HEIDEGGER, 2006b, p. 307) E independentemente de como *Dasein* assume a temporalidade, autêntica ou inautenticamente, tudo se consoma na finitude, no ser-para-a-morte. Em fim último, a morte é a possibilidade mais própria de *Dasein*. É na morte que *Dasein* se apropria definitivamente de si-mesmo. O ser mais próprio de *Dasein* sempre o remete para seu finar, onde a relação entre ser e tempo que é *Dasein* se resolve.

Na analítica existencial, procura-se desvelar a verdade do ser no horizonte da finitude e da temporalidade que é onde o ser se manifesta. Mas a manifestação do ser se dá como *aletheia*, à medida que o ser nunca está completamente disponível e nem por completo encoberto, mas num jogo de desvelamento e ocultamento de si mesmo. Mas a verdade do ser não se caracteriza como verdade aos moldes da metafísica.

A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido de *veritas*. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência ainda não impensada do *esse*. (HEIDEGGER, 2008, p. 381)

Se se pretende obter a unidade do pensamento de Heidegger, precisamos dar atenção ao modo de ser do ser de *Dasein*, que se manifesta sempre à maneira de *a-letheia*, na dinâmica de velamento e desvelamento.

A aletheia é a matriz inspiradora dessa ambivalência que perpassa sua interrogação no claro-escuro da linguagem, do caminho e do objeto de seu pensamento. A aletheia envolve a pergunta pelo sentido do ser e pela verdade no horizonte de uma ontologia da finitude. Na aletheia se esconde a fidelidade e constância que permite vislumbrar uma unidade da obra de Heidegger. (STEIN, 2001, p. 55)

É a ambivalência da *aletheia* que dá ao ser de *Dasein* a capacidade de se configurar de modo autêntico ou inautêntico, em abertura ou fechamento, verdade e não-verdade, de se desvelar ocultando-se e de se ocultar velando-se. Há sempre uma co-pertença nos “extremos” dessa ambivalência do ser. O verdadeiro e o não verdadeiro, a propriedade e a impropriedade não podem ser totalmente dissociados. Em *A Essência da Verdade*, Heidegger coloca assim a mútua pertença da bivalência do ser:

A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade. É pelo fato de a verdade e não verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas se compertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema posição com a correlativa proposição não-verdadeira. (2008, p 203)

A presente reflexão já acenou para o desinteresse de Heidegger em envolver-se longamente com assuntos de cunho ético. Para demonstrar o porquê dessa postura, procedeu-se a apresentação preliminar das estruturas que se constituem na mundanidade de *Dasein*. Posteriormente, adentramos na ética da finitude de Loparic, que, como constatou Luciana Ferreira, guarda uma noção de bem que, mesmo desconstruída, mostra-se incompatível com o pensamento heideggeriano. Para defender Heidegger em seu silêncio diante das questões éticas que o perseguem, resolveu-se por adentrar nas trevas da existência humana, a fim de tentar localizar esse “bem”, que Loparic vincula ao ser mais próprio de *Dasein*.

Na tentativa de acessar o ser mais próprio de *Dasein*, nossa jornada nos trouxe até sua temporalização mais própria, onde a possibilidade da morte é desvelada. E, por fim, referiu-se a ambivalência do ser como sua unidade constitutiva. E agora que as estruturas existenciais de *Dasein* se apresentam com um pouco mais de clareza, ou seja, em toda sua tenebrosidade, perguntamos: Pode realmente se derivar uma ética disso? Como já se explicitou ao longo do texto, parece que nem uma ética positiva nem uma atenuada ética da finitude, no sentido que Loparic deseja, podem surgir no solo originário do ser de *Dasein*. Isso se dá pelo simples fato

de que as éticas se consolidam nos entes e não no *nada de entes*. Haveria uma *negatividade* estrutural do ser de *Dasein*, já que a angústia remete ao *não* do ser de *Dasein*, quando suspende *Dasein* do mundo dos entes, rompendo a familiaridade entre ser-aí, tornando-o peregrino do ser. A negatividade do ser de *Dasein* funda-se na verdade do ser. O nada dos entes manifestado por meio da angústia não deixaria algo positivo se estruturar dentro da ontologia fundamental, mas apenas fora dela, pois ao desvelar-se o ser aponta para seu velamento.

A bivalência do ser de *Dasein* não é boa nem má, não se pode afirmar algo sobre o ser em âmbito ético, mas simplesmente que se encontra sempre num jogo de ser e não-ser, de *letheia* e *a-letheia*. A ética tradicional em suas mais variadas formas traz uma forte carga valorativo-afirmativa e, apoiados no que nos disse Luciana Ferreira, até mesmo Loparic não consegue escapar dessa característica metafísica da ética. No ser-aí está a possibilidade de toda valoração exatamente porque não traz nada de valor.

A senda trilhada trouxe-nos até o seguinte limite: O abismo que a ética deveria vencer para fundir-se à ontologia fundamental é intransponível. As pontes erigidas entre o pensamento de Heidegger e a ética tradicional não suportaram o peso do fardo metafísico. A principal dificuldade encontrada nas tentativas de se obter uma ética que nasça da ontologia fundamental é a de conciliar essa última com as categorias metafísicas. Se a ética se configura como busca de parâmetros que conduzam o agir humano, se a ética pretende encontrar os fundamentos da moralidade, não deve tentar fazê-lo no âmbito em que Heidegger apresenta sua ontologia, sob o risco de petrificar a fonte de todas as possibilidades. Heidegger não escreveu uma ética, porque no âmbito da ontologia fundamental não faz sentido perguntar por isto.

Ou seja, na existência, *não* há sentido ou valor *a priori* de qualquer espécie. E mesmo que *Dasein* pudesse se temporalizar sempre autenticamente, pudesse se manter continuamente sob o humor da angústia e agir sob sua guia, não se poderia obter uma ética disso. A presente reflexão como um todo nega essa possibilidade.

A interpretação do ser como nada e seu empenho em pensar o ser na finitude que se manifesta ao longo de sua obra, sobretudo, nas análises da *aletheia*, revelam, originariamente, sua concepção de negatividade e finitude e seu original pensamento do ser, dentro da metafísica ocidental. Erra-se o movimento básico da reflexão heideggeriana, se se quiser pedir-lhe contas da incompletude e condição aporética de sua interrogação e se se quiser exigir sua inserção no movimento dialético ou sua justificação diante do problema da infinitude positiva da teologia especulativa. A reflexão de Heidegger não ultrapassa a problemática da diferença ontológica, e, nisso, ela é sustentada pelo seu método fenomenológico e pela circularidade hermenêutica. (STEIN, 2001, p.125-126)

O pensamento de Heidegger aqui tratado partiu da exposição das estruturas existenciais que constituem *Dasein*, mostrando como Heidegger busca superar a metafísica apontando para âmbito mais fundamental, onde o ser se manifesta em sua bivalência, à medida que, na relação com *Dasein*, engendra o mundo. Posteriormente, tentou-se estabelecer relações entre *Dasein* e a ética, com o intuito de mostrar que ambos estão em âmbitos distintos e que no espaço existencial originário não tem sentido perguntar sobre uma ética heideggeriana e, menos ainda, sobre qualquer outro tipo de ética, dado o caráter a-valorativo da abertura originária.

CAPÍTULO 03

A MORAL ENTRE A IMPOSSIBILIDADE NATURAL E A EXISTENCIAL

3.1 Qual a impossibilidade, afinal de contas?

Tratou-se nos capítulos anteriores, sobre o pensar radical de dois filósofos europeus, Nietzsche e Heidegger. Tão radicais quanto a filosofia que produziram são também os tipos de impossibilidade da moral que delas podem-se aduzir. Como foi visto, do ponto de vista do pensamento naturalista de Nietzsche e da filosofia existencial de Heidegger surgiram duas críticas distintas à moral, mostrando sua impossibilidade nos dois âmbitos. O presente capítulo trata de consolidar a compreensão destas impossibilidades da moral, que irromperam das considerações anteriormente postas, buscando especificar que tipo de negação da moral encontra-se nos respectivos filósofos, assim como de examinar como, para cada um deles, o outro foi insuficientemente radical em sua respectiva negação da moral.

Com o intuito de esclarecer de qual tipo são as duas impossibilidades da moral, elencam-se três vias negadoras da moral, a fim de, que por meio da comparação entre elas, se consiga produzir uma reflexão que caracterize como cada impossibilidade se constitui. As três vias negadoras da possibilidade de efetivação da moral são as seguintes: a via de negação lógica; a via de negação prática e a via de negação ontológica.

Para a via de negação lógica, não há moral porque a formulação desse tipo de exigência esbarra na dificuldade de se definir o valor lógico do que venha a ser moral. Pode-se afirmar que determinado homem é um “bom” velocista, porque se pode avaliar seu desempenho e compará-lo com as melhores marcas de sua categoria, mas afirmar que alguém é moralmente “bom” não tem significado num patamar lógico, pois enunciados morais são subjetivos, contingentes e circunstanciais. É o que Wittgenstein chamaria de um pseudo-enunciado, por estar além do âmbito natural. Para ele, um enunciado tem valor se versa sobre a natureza, descrevendo algo observável. Não se pode atribuir valor de verdade ou falsidade para um enunciado moral, pois a moral pressupõe verdades para além daquelas que podem ser demonstradas na natureza. “A ética é transcendental” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 277).

Nesta perspectiva, o problema moral já nasce como um equívoco, não podendo nem mesmo ser formulado corretamente; a ideia de moralidade é em si mesma contraditória ou

absurda por não referir-se a coisa alguma. Os enunciados morais nem sequer preenchem as condições de ser expressões com sentido que possam ser verdadeiras ou falsas. De maneira que todas as tentativas de formular objetivamente o imperativo moral são vagas, confusas, sem sentido ou contraditórias. Sendo assim, a moral é negada por não se poder obter por meio dela juízos autênticos e por ser impossível derivar a moral dos fatos.

A via da negação prática da moral defende que não há problema na formulação teórica da exigência moral, é possível formulá-la, mas há uma incapacidade humana de cumprir tal exigência, seja por motivos fatuais ou situacionais, seja por motivos estruturais (baseados na natureza humana ou em motivos sociais, etc.). A exigência moral, aqui, é claramente formulada em teoria, mas não é fatível, ou seja, não pode ser posta em prática, por algum tipo de limitação humana. Diria Kant que a mentira não pode ser universalizada como postura moral, portanto, não mentir é um dever. Todavia, as pessoas mentem por qualquer tipo de necessidade, para a manutenção de sua sobrevivência, para encobrir algum ato que poderia lhes prejudicar, para serem aceitas no meio social e etc., deixando de lado a exigência moral por não serem capazes de executá-la. Há uma incompatibilidade entre a perfeição do imperativo moral e a imperfeição humana, que impede a moral de acontecer na prática.

Numa terceira via de negação, se instaura num patamar tão fundamental que nesse espaço a moral é simplesmente impossível, tornando a exigência moral algo totalmente supérfluo e descabido diante da condição humana; isto quer dizer que a vida humana não é passível de juízos morais. Tem-se, então, uma impossibilidade ontológica, que não permite a formulação moral nem mesmo como ideal inatingível, já que a negação ontológica da moral se instaura no modo como o homem é, já na situação em que se encontra no mundo, como condição irremediável. Aqui não há lugar para a moral, mas apenas para a compreensão de como o homem é em seu estar mais fundamental.

Maximiliano Maria Kolbe é um exemplo reconhecido de atitude moral. Toma-se, portanto, seu exemplo como protótipo de moralidade, a fim de refletir, por meio dele, as três vias de negação expostas. Durante a Segunda Guerra Mundial, Frei Kolbe, além de esconder judeus do Nazismo, quando preso em Auschwitz, ofereceu sua vida em troca da vida de um pai de família, vindo a falecer em agosto de 1941 devido a sua ação.

Alguém que negasse a moralidade no primeiro sentido poderia referir-se a essa situação da seguinte maneira: “Não tem sentido afirmar que Kolbe agiu moralmente, pode se constatar o fato de sua morte ter ocorrido num campo de concentração nazista, mas não se pode determinar se tal coisa possui algum valor moral, pois não se pode entender o que é um valor moral. Ser morto no lugar de outra pessoa, não significa que exista um ato com valor

moral, mas apenas um ato que expressa uma escolha subjetiva de cunho emotivo. A morte de um policial que perde a vida numa troca de tiro com bandidos, tentando evitar um assalto a banco não é uma morte melhor ou pior do que a de Kolbe. Não se pode atribuir um valor moral a um fato natural.”

Sobre a mesma situação, alguém que defendesse o segundo tipo de negação da moralidade diria algo como o seguinte: “É perfeitamente claro o que a moralidade significa, ou seja, o que é expresso na exigência moral; significa não prejudicar aos outros, ou inclusive tentar ajudá-los; não considerar apenas os próprios interesses, mas também os interesses alheios; não há, pois, nenhum problema com a *formulação* da moralidade ou com seus preceitos. Por outro lado, os seres humanos são constituídos de tal maneira, que são incapazes de cumprir com a exigência moral; como se os humanos tivessem sido capazes de formular a exigência moral, mas fossem inábeis para realizá-la nas suas práticas”. Não há nenhuma certeza se determinada ação é moralmente boa, na teoria é possível formular exigências morais, mas na prática não se pode cumpri-las. “Kolbe, ao trocar sua vida pela do pai de família, poderia estar querendo abreviar seu próprio sofrimento, antecipando aquilo que, provavelmente, aconteceria de qualquer forma”, diria aquele que nega a moral na prática. Os negadores da moral pelo viés prático são céticos em relação a bondade das ações humanas, pois não se pode determinar as motivações ou consequências de um ato moral. Ao propor a troca de sua vida pela do outro, Kolbe poderia ter condenado os dois a morte, por exemplo.

A terceira maneira de negar a moralidade seria algo como se alguém afirmasse o seguinte: “A vida humana é um acontecer no qual não cabem valorações; trata-se de algo que está ali, e sobre o qual não cabe fazer avaliações, e especificamente avaliações morais; não é, pois, que a exigência moral esteja mal formulada, nem tampouco que ela seja bem formulada, mas a vida humana está posta de tal forma que a exigência moral é indiferente, nem sequer registra o que venha a ser tal coisa. Kolbe, às voltas com sua situação concreta, fez uma escolha radicalmente sem sentido, como qualquer outra que poderia ter feito.”

Na primeira forma de negação da moral, a linguagem lógica se impõe como um entrave para se determinar o que é a moral. Nela a moral inexistente pela impossibilidade de defini-la objetivamente, posto que sua formulação pressupõe realidades que não podem ser observadas na natureza, e como seus enunciados não se referem a nada, a moral acaba por ser inválida, pois não se pode atribuir valor verdadeiro ou falso a ela. Na segunda forma de negar a moral, a questão não é de se poder averiguar a validade dos enunciados morais, pois aqui estes enunciados podem ser compreendidos como verdadeiros ou falsos sem problema algum. A dificuldade está na passagem da teoria moral para a prática moral. Sabe-se perfeitamente o

que obriga a moral, mas pela limitação humana não se pode cumprir com obrigações morais. Por sua vez, a terceira via de negação da moral se estabelece como a mais radical das formas de negação. Não se trata apenas de uma impossibilidade lógica, por não se poder determinar valores de verdadeiro ou falso, no caso, não há nem mesmo valores verdadeiros ou falsos para serem determinados, não há nada além da constituição ontológica humana, o modo como ele se encontra inserido no mundo, os juízos de valores lógicos não podem ser obtidos, não se pode nem formular e muito menos praticar atos morais. Não existe aqui uma imperfeição ou fraqueza humana que o impede de cumprir o imperativo moral, exatamente por não existir nada diante do qual o homem se torne imperfeito.

A terceira via da impossibilidade é, no sentido que se sustenta neste texto, a via por onde enveredam as impossibilidades de cunho natural e existencial, isso porque a vontade de poder e a constituição existencial, como compreendida por Nietzsche e Heidegger, impedem que a formulação do imperativo moral seja posta. A impossibilidade da moral no pensamento de Nietzsche se dá pela incongruência entre a vida e a axiologia moral radicada na metafísica. Com base no pensamento do filósofo de Zaratustra, não há nenhum tipo de incapacidade no homem que o impeça de praticar as exigências normativas, mas é a “ontologia” da vontade de poder que impede a própria formulação do imperativo moral, não havendo nenhum tipo de correspondência entre vida e moral. A vontade de poder é o único patamar onde a vida se efetiva, todas as realidades suprassensíveis criadas pelo platonismo e pelo cristianismo são fictícias, leituras equivocadas de fenômenos naturais. Por isso, aceitar que se possa formular o imperativo moral, mas que não se pode cumpri-lo, como na segunda via de negação, implica em aceitar a dualidade platônico-cristã. Aceitar que existe uma impossibilidade humana de por em prática a exigência moral pressupõe ainda a dicotomia entre o mundo verdadeiro e o falso, as ações corretas e as incorretas, o bem e o mal; pressupõe a manutenção do dualismo, o qual Nietzsche busca vigorosamente reduzir ao mundo da vontade de poder.

A exigência moral só tem sentido no mundo sobrenatural da tradição filosófica; quando Nietzsche afirma que perante a vontade de poder tal mundo não passa de uma ficção, toda possibilidade de formulação de uma exigência moral cai junto com esse mundo fictício. Assim, a exigência moral como é apresentada pelo platonismo e o cristianismo, pressupõe que o homem precise corresponder com as exigências de um plano sobre-humano, mas não existe a necessidade dessa correspondência entre o homem e a exigência moral, porque não existe de fato um plano senão este em que os homens se encontram, o plano onde a existência é vontade de poder.

Como a formulação da exigência moral, para Nietzsche, somente encontra suas bases em âmbito metafísico, idealizado e não natural, a mesma é fictícia e irreal, portanto, a invenção de uma exigência antinatural não se sustenta no espaço natural, onde se dissipa toda sua suposta obrigatoriedade. Não há, assim, uma incapacidade humana para a prática da moral, mas uma exigência que não pertence às possibilidades de uma vida natural, formulada sobre uma interpretação equivocada da natureza, pois nunca existiu de fato um mundo não natural, donde se originou a moral, nunca existiu tal coisa além do plano da linguagem e da ficção, só houve sempre pura vontade de poder, encoberta pelo discurso moral, mas sem nada que correspondesse a isso na realidade.

Em Heidegger, a impossibilidade da moral está ligada à radicalidade originária da *existência* humana. No caso heideggeriano, também não é possível formular qualquer tipo de exigência moral. Como visto no capítulo anterior, *Dasein* está indeterminadamente lançado no mundo, essa indeterminação torna *Dasein* um ente desprovido de determinações, seja de qualquer outro ente, ou de qualquer traço definidor inato. Tratou-se também, no segundo capítulo, sobre como *Dasein* encontra-se as voltas com o nada constitutivo de sua existência, que se reflete mais fortemente na possibilidade última da morte. Por causa da indeterminação originária, que perpassa todo o tempo sua vida, o homem encontra-se sempre na tarefa de dar sentido às suas ações. Na relação imprópria com o mundo, *Dasein* dá significado a suas ações em nível dos entes desprovidos de ser; assim, o jovem bombeiro que adentra um prédio em chamas, para salvar um casal de velhinhos, considera ter agido bem, com ética, arriscando a própria vida, a fim de salvar outras duas. Mas suas ações não possuem qualquer ligação com o bem ou o mal, são apenas escolhas de um *Dasein* que se lança a possibilidades, enquanto elas ainda se apresentam, são apenas modos de engendrar seu ser, sem qualquer valor intrínseco, sem qualquer razão preestabelecida, sem qualquer motivo sobrenatural.

Assim, não existe também em Heidegger algo de “imperfeito” ou algum tipo de “incapacidade” no homem que impossibilite o cumprimento da exigência moral. De fato, aqui também a exigência moral não pode nem mesmo ser cogitada. O espaço originário em que Heidegger estrutura seu pensamento é tão fundamental que as questões morais nele não encontram lugar. No plano existencial não resta nada ao homem a não ser suas próprias escolhas. As escolhas feitas por *Dasein* não possuem qualquer vínculo sobrenatural, algo como um destino ao molde grego, são livres, se engendram na relação com o ser, ou seja, cada escolha encontra-se em função de si mesma, *Dasein* se autodetermina. Ser-no-mundo é ter que fazer escolhas, sem restrições para tal. E como só há esse patamar de escolhas no vazio, não há isto que se chama de moral. A formulação da exigência moral esbarra aqui na

indeterminação radical de *Dasein*, indeterminação essa que lhe confere uma liberdade originária, na qual impreterivelmente encontra-se sempre já lançado, a fim de fazer-se.

A impossibilidade existencial desativa a primeira e segunda via de negação da moral. Escolhas existenciais e exigência moral não coexistem, se há apenas escolhas no espaço da abertura de *Dasein* ao ser; logo a impossibilidade não é de caráter prático, mas de caráter ontológico. Mais uma vez, o homem não tem que corresponder com o imperativo moral, porque no âmbito das escolhas o imperativo moral nada significa.

Até mesmo a negação lógica da moral é rasa, se comparada com a desativação da moral operada em âmbito existencial. Isso ocorre, porque uma via de negação que invalida a moral por não ser possível atribuir valor de verdade aos atos morais, é uma via de negação que ainda permanece estritamente metafísica. A linguagem lógica também é dissipada na existência, pois o mundo de *Dasein* não é simplesmente o mundo dos fatos empíricos verificáveis das ciências, aos quais se pode atribuir valores de verdadeiro ou falso, como se viu no capítulo segundo. A busca por valores lógicos verdadeiros ou falsos ainda é forja na bigorna da metafísica e da moral, tanto para Heidegger quanto para Nietzsche.

Portanto, o que se pode inferir é que para ambos, as duas primeiras formas de negação da moral são ainda insuficientemente radicais. Mas por meio da filosofia da vida e da filosofia da existência se obtém um tipo de patamar ontológico que ultrapassa a discussão do que o homem é capaz de colocar em prática em relação à exigência moral, passando a eliminar a possibilidade da moral por meio da análise de como o homem é no mundo, pois é o próprio modo como ele se efetiva no mundo que torna a moral impossível. A negação ontológica é, então, a mais fundamental das vias apresentadas e onde se encontram, segundo se sustenta aqui, o pensamento de Nietzsche e de Heidegger.

3.2 As relações entre as duas impossibilidades

Apesar de cada um destes filósofos alcançar um nível radical de impossibilidade da moral, a qual se denominou acima como via da negação ontológica, cada um deles não considera radical o bastante a negação da moral do outro, cada um produz críticas ao outro desde sua perspectiva teórica. A partir da ontologia naturalista da vontade de poder, Nietzsche consideraria a análise existencial não radical, assim como, a partir da ontologia existencial, Heidegger acusa Nietzsche de se manter, ainda, em âmbito metafísico. A impossibilidade da

moral instaurada no patamar naturalista ainda não seria uma impossibilidade aceita por Heidegger e vice e versa. Primeiramente, nessa seção, se tratará de apresentar a crítica de Heidegger contra Nietzsche, onde Nietzsche figura como último filósofo metafísico e, posteriormente, a crítica de Nietzsche contra Heidegger, na qual tentará se expor a recusa nietzschiana ao pensamento de Heidegger.

3.2.1 Nietzsche como metafísico segundo a analítica existencial de Heidegger: a vontade de poder como interpretação ôntica do ser

Entre 1936 e 1946, Heidegger desenvolveu suas preleções sobre Nietzsche. Dividido em dois volumes, o texto *Nietzsche* apresenta a leitura heideggeriana de Nietzsche como último metafísico. Portanto, *Nietzsche* vol. I e II passam a ser obras indispensáveis à reflexão instaurada no presente momento.

Em suas preleções sobre o pensamento nietzschiano, Heidegger produz uma leitura de Nietzsche que mantém este junto aos filósofos metafísicos e, por conseguinte, também como filósofo moral. Para Heidegger, Nietzsche é o último fruto da metafísica, o filósofo que, apesar de todos os esforços para escapar do pensamento da tradição metafísica ocidental, ainda dele faz parte, é o filósofo que produziu a metafísica mais apurada ao tentar ultrapassá-la, dando-lhe um acabamento. Nesse sentido, dizer que Nietzsche ainda permanece metafísico significa que, apesar de todos seus esforços para superá-la, não alcançou um nível de reflexão que tratasse da questão da verdade do ser, o que o define, portanto, como um filósofo ainda inserido nos limites da tradição filosófica ocidental. Além disto, significa que esclarecer os motivos pelos quais Nietzsche ainda permanece metafísico, é esclarecer o modo como o pensamento ocidental vem se estruturando como história do encobrimento do ser. “Se o pensamento nietzschiano reúne a tradição até aqui do pensamento ocidental e a consuma segundo um aspecto decisivo, então a confrontação com Nietzsche torna-se uma confrontação com o pensamento ocidental até aqui” (HEIDEGGER, 2007a, p. 7).

Os comentários heideggerianos que desenvolvem uma leitura de Nietzsche como último metafísico partem sempre do pressuposto existencial de que apenas o ser se constitui como fundamento originário; portanto, é a partir da questão do ser que Heidegger classifica Nietzsche como um filósofo metafísico. É a partir da ontologia fundamental que a vontade de

poder é interpretada como metafísica. “Heidegger interpretou Nietzsche ao seu modo próprio de pensar” (NUNES, 2000, p. 17).

A leitura que Heidegger faz de Nietzsche almeja vencer as impressões iniciais de que a “filosofia da vida” prescindiria da metafísica, colocando-se num plano de uma ontologia natural, que dispensaria o pensamento abstrato. “Esses juízos correntes sobre Nietzsche são equivocados. O erro só é, contudo, reconhecido se uma confrontação com Nietzsche é posta em curso juntamente com uma confrontação estabelecida no interior do âmbito da questão fundamental da filosofia” (2007a, p. 8). Heidegger pretende, portanto, mostrar como o pensamento vitalista de Nietzsche está fundado sobre a vontade de poder, entendida ainda como metafísica. Segundo ele, a vontade de poder participa da história da filosofia, que produziu o esquecimento do ser. Somente a partir das premissas do pensamento heideggeriano faz sentido conferir à Nietzsche o epíteto de último metafísico.

A questão do ser é o crivo imposto por Heidegger a Nietzsche. Segundo Heidegger, a vontade de poder da maneira como foi pensada por Nietzsche é o predicado fundamental do ser, mas ainda se furta a questão sobre o que é o ser. A vontade de poder indica o modo de ser enquanto totalidade, ou seja, a filosofia da vida diz o ser do ente, sem acessar o ser enquanto ser. Como a vontade de poder se constitui como núcleo central do pensamento nietzschiano, gerando outros conceitos importantes, como o eterno retorno do mesmo e a transvaloração dos valores, Heidegger busca mostrar em sua interpretação como a vontade de poder ainda encontra-se dentro do âmbito metafísico. A vontade de poder torna-se, então, alvo de Heidegger no texto de 1961, segundo volume de *Nietzsche*. Nele o filósofo da Floresta Negra trata dessa interpretação, onde a vontade de poder, ao ser assumida como fundamento metafísico, ocorre no equívoco de obnubilar, mais uma vez, o ser sob o véu do ente. Nesse sentido, Heidegger vai denominar a vontade de poder como “metafísica da vontade”, tornando-a a determinação sob a qual o ser se oculta, se essencializando como o poder, que a vontade impele à expansão. Para Heidegger, a vontade de poder impede, mais uma vez, que o ser seja pensado enquanto ser, dando uma nova face à velha postura de tomar como fundamento o ente e não o ser.

A determinação metafísica do ser como vontade de poder permanece impensada em seu conteúdo decisivo e se torna uma presa da incompreensão, enquanto o ser só é posto como poder ou como vontade e a vontade de poder é explicada no sentido de uma vontade enquanto poder ou poder enquanto vontade. Pensar o ser, a entidade do ente, enquanto vontade de poder significa: conceber o ser como liberdade do poder em sua essência, de tal modo que o poder, vigorando incondicionalmente, estabelece o ente como objetivamente efetivo no primado exclusivo contra o ser e faz com que o ser caia em esquecimento. (HEIDEGGER, 2007b, p. 3)

Se o modo de ser que rege a vida é assumido como vontade de poder, então, a “ontologia vitalista” recebe da vontade de poder sua determinação, sem que seja pensado o âmbito mais radical onde são possíveis a vontade e o poder. Ao taxar a vontade de poder como metafísica, Heidegger coloca a vontade de poder em um patamar onde a moral ainda pode ser pensada, onde a moral ainda pode se efetivar de alguma maneira. A vontade de poder como o modo de ser do ente em sua totalidade, como predicado fundamental do ente enquanto tal, é metafísica; afirmar que a vontade de poder se configura como o caráter do ente enquanto tal é, de antemão, fechar as possibilidades de interpretação do ser em um único sentido, de modo que o ente não se apresenta mais, a cada vez, como singular, mas como vontade de poder.

Heidegger destaca que a vontade de poder é um princípio metafísico de instauração de valores, que, enquanto vinculada à metafísica, desvirtuada como vontade de verdade, produziu um tipo específico de valores, os valores supra-humanos e, com eles, um tipo de moral. A moral para Nietzsche, segundo Heidegger, seria a produção de valores que se estabelece incondicionadamente, acima do homem. O “homem bom” é aquele que se tornou submisso aos valores metafísicos, que resignado transformou a vontade de poder num poder que se encontra para além de sua vontade. Assim, a história da moral está atrelada à história da metafísica ocidental, que é a história da desvalorização dos valores superiores, que Nietzsche entende como niilismo. Sendo instauradora de valores, a vontade de poder deve provocar a transvaloração dos valores, tornando novamente valorosa a terra, o corpo, a vida. Heidegger vê todo esse processo de passagem da desvalorização dos valores à transvaloração dos mesmos como fundada numa metafísica que oculta o ser.

A luta pelo domínio da Terra e o desdobramento da metafísica que a suporta trazem à consumação uma era da Terra e da humanidade histórica; pois realizam-se aqui possibilidades extremas de dominação do mundo e da tentativa empreendida pelo homem de decidir puramente a partir de si mesmo sobre a sua essência (HEIDEGGER, 2007b, p. 198).

A luta pelo domínio da Terra, a transvaloração dos valores, não são apenas uma simples inversão dos valores antigos, mas a criação de novos valores, os valores do além-homem. Mas a criação de novos valores segue um princípio da vontade de poder, que determina decisivamente o modo como o ente deve ser. A lógica que determina o modo como o ente é compreendido em sua totalidade a partir da vontade de poder, é a lógica da manutenção e expansão das forças vitais. A mesma lógica é a que impulsiona a criação de novos valores.

Na verdade, a vontade de poder é em si mesma o valor que fundamenta a criação de valores. A substituição de um modo de produção de valores para outro, não garante a saída do âmbito de operação da metafísica. Se o pensamento de Nietzsche ainda é valorativo ele ainda é metafísico e moral. A produção de novos valores atende a uma determinação imperativa; a de conservação e elevação da vontade de poder.

Além da determinação que o ente, não em particular, mas em sua totalidade, recebe da vontade de poder, o pensamento de Nietzsche permanece metafísico pelo próprio modo como se contrapõe à metafísica. Nietzsche espera inverter os valores da tradição, com o intuito que essa inversão crie por si mesma novos valores, a valorização da Terra ao invés do Céu, a valorização do corpo ao invés da alma e assim sucessivamente, sempre cumprindo a exigência de alimentação e desenvolvimento da vontade de poder.

Nietzsche parece, pois, posicionar seu pensamento no extremo oposto ao da metafísica e da moral. É como antimetafísico que o pensar de Nietzsche se configura. No entanto, o pensamento que se estabelece em contraposição a outro, que o afronta, ainda pressupõe que há algo melhor a ser alcançado, ainda valora ser antimetafísico como melhor que ser metafísico. Para Heidegger, esse modo de pensar encontra-se preso a uma lógica metafísica.

Nietzsche entende sua própria filosofia como contraposição a metafísica [...]. Como uma mera contraposição, contudo, permanece necessariamente preso, como todo anti-, na essência do que está desafiando. Uma vez que tudo que faz é virar a metafísica de cabeça para baixo, o movimento de Nietzsche contra a metafísica permanece nela envolvida e não tem saída; na verdade, está envolvido nisto de tal modo que sua essência nela está encerrada e, como metafísica, é sempre incapaz de pensar sua própria essência¹¹ (Tradução nossa do inglês.) (HEIDEGGER, 2002, p. 162).

Para Heidegger, Nietzsche permanece tão arrolado naquilo que Heidegger denomina metafísica, tentando combatê-la, como todos os outros filósofos da tradição que nela transitavam de forma confortável; cada marretada de Nietzsche contra a metafísica exerce uma força contrária proporcionalmente igual, que, de algum modo, a fortalece, como alguém que não pode se esquecer que deve se esquecer.

Outro ponto onde, segundo Heidegger, o pensamento de Nietzsche corresponde ao modo de ser da metafísica está relacionado à subordinação da razão à vontade de poder e à uma unidade corporal, que se aproxima de uma noção de sujeito. Nietzsche inverte a

¹¹ Nietzsche understands his own philosophy as the countermovement against metaphysics [...]. As a mere countermovement, however, it necessarily remains trapped, like everything anti-, in the essence of what it is challenging. Since all it does is turn metaphysics upside down, Nietzsche's countermovement against metaphysics remains embroiled in it and has no way out; in fact it is embroiled in it to such a degree that it is sealed off from its essence and, as metaphysics, is unable ever to think its own essence.

racionalidade colocando-a a serviço da vontade de poder. Segundo Heidegger, o além-homem não se desfaz da racionalidade, sobre a qual a metafísica se apoia desde a antiguidade. A conquista dos novos valores se torna um movimento obrigatório do homem que ultrapassou o niilismo, a religião, a moral e a metafísica. Heidegger procura mostrar como a metafísica de Nietzsche não abandona a razão calculativa, que sempre foi um atributo de distinção humana na tradição filosófica metafísica e como, de alguma forma, essa razão corporificada produz uma unidade. Na visão dele, o além-homem nega a razão como essência do homem de forma niilística, isso quer dizer que, sob a ótica da inversão dos valores, “a negação niilista da razão não alija, contudo, o pensamento (*ratio*), mas o recoloca a serviço da animalidade (*animalitas*)” (HEIDEGGER, 2007b, p. 223). A própria animalidade é redefinida por Nietzsche; se antes os impulsos estavam simplesmente ligados à satisfação das necessidades fisiológicas, agora, sob o comando da vontade de poder, tem que transvalorar valores, se tornar o além-homem.

O termo “corpo” denomina aqui a unidade insigne da conformação de domínio de todos os impulsos, ímpetos e paixões, que querem a própria vida. Na medida em que a animalidade vive como se corporifica, ela é sob o modo de ser da vontade de poder.

Porquanto a vontade de poder constitui o caráter fundamental de todo ente, é somente a animalidade que determina o homem como um que verdadeiramente é. A razão só é uma razão viva enquanto uma razão corporificante. Todas as faculdades do homem são metafisicamente predeterminadas como modos de disposição do poder sobre a sua própria dinâmica de realização de poder. (HEIDEGGER, 2007b, p. 223)

A racionalidade passa a ser compreendida como uma razão corporificada que atende a lógica da vontade de poder. No entanto, a razão transportada para dentro da vontade de poder tem a função de calcular os valores que devem ser estabelecidos. Essa razão tornou-se um corpo calculativo com o intuito de criar novos valores.

A crítica de Heidegger contra Nietzsche parece se assentar em um fio condutor que perpassa tanto o pensamento de Nietzsche quanto toda a metafísica. Nietzsche não considera a relação entre o ser e o nada, a vontade de poder se funda no patamar onde as coisas ainda podem ser negadas ou afirmadas, onde Nietzsche ainda pode se contrapor frontalmente à metafísica, onde a vontade de poder pode se afirmar como antimetafísica. Para Heidegger, o caráter afirmativo da vontade de poder é o mesmo também na metafísica.

Considerar as determinações afirmativas como único modo de se pensar o ser é mantê-lo na superficialidade característica da metafísica. Se a leitura que Heidegger faz de Nietzsche o último metafísico só pode se estabelecer diante da questão do ser como verdade

indisponível, então o problema da afirmatividade do pensamento metafísico no pensamento de Nietzsche se torna de grande importância para a compreensão da classificação heideggeriana de Nietzsche como metafísico. Pois, mais uma vez, apresenta-se na compreensão afirmativa do ente em sua totalidade o encobrimento da questão fundamental de *Ser e Tempo*. Vida exuberante, transvalorização dos valores, moral dos nobres, além-homem são facetas de uma compreensão imprópria do ser, que tem exclusivamente na afirmação seu fundamento.

A questão da afirmatividade posta aqui se insere na interpretação que Heidegger faz da filosofia de Nietzsche em relação ao niilismo, que ele tenta superar. Como anteriormente exposto, para Nietzsche, niilismo significa a desvalorização dos valores supremos promovidos pela moral, na história da filosofia ocidental. Mas na interpretação heideggeriana “a desvalorização dos valores supremos até aqui permanece inserida de antemão na transvalorização de todos os valores que é veladamente esperada. Por isso, o niilismo não impele à mera nulidade. Sua essência propriamente dita reside no modo afirmativo de uma liberação” (HEIDEGGER, 2007b, p. 210). Assim, o niilismo, a desvalorização de todos os valores, impõe um imperativo, aquele com o qual o ente em sua totalidade tem que se haver, um elemento afirmativo e norteador, uma espécie de norma que a vontade de poder impõe. “Esses títulos niilistas para o ente na totalidade designam algo afirmativo e essencial, a saber, o modo *como* o todo do ente se apresenta. A expressão metafísica para tanto chama-se: o eterno retorno do mesmo” (HEIDEGGER, 2007b, p. 214). O eterno retorno do mesmo se transforma em meta, superpotencializando a vontade no devir.

Assim, a afirmatividade da vontade de poder impede que o ser seja compreendido em sua indeterminação originária, impedindo que a questão do ser venha à tona. Em suma, a vontade de poder assume o caráter de uma determinação insuperável do homem, no sentido da criação de novos valores.

3.2.2 Heidegger como metafísico segundo Nietzsche: Não pode haver *Dasein* sem antes haver corpo

Se Heidegger, a partir da analítica existencial, concebe Nietzsche como um filósofo metafísico, da mesma forma, Heidegger não escaparia à uma possível crítica que tomasse como pressuposto o pensamento de Nietzsche. Assim, desde o ponto de vista da vontade de

poder, por causa do valor central e irrefutável da natureza, a filosofia existencial de Heidegger supostamente não se manteria incólume à uma crítica de cunho vitalista. A vontade de poder se estabelece como uma espécie de imperativo vital, que inviabiliza a estruturação da existência como concebida pela analítica existencial.

Nas linhas que se seguem, se tentará produzir uma possível resposta de Nietzsche a Heidegger, num exercício reflexivo que pretende destacar a radicalidade do pensamento nietzschiano ante a ontologia fundamental, reclamando a primazia da natureza sobre qualquer outro âmbito, inclusive o da *ek-sistência*.

De início, é preciso compreender que, no pensamento heideggeriano, a vida é concebida como um ente que só ganha sentido na existência. Para ele a vida é *um modo de ser*, isto é, na abertura que o ser abre a *Dasein* é que a vida se torna uma possibilidade. *Dasein* transcende a vida como transcende os demais entes, é na compreensão do ser que a vida se manifesta. De modo diferente dos demais animais, o homem, por causa da prerrogativa do ser, tem sua vida transcendida na compreensão de seu lançamento e, por isso, pode questionar seu ser e o próprio fato de estar vivo. A transcendência em Heidegger deve ser entendida como uma transcendência imanente, pois o ser está intimamente ligado ao ente, todavia, esse ente é sempre já transcendido na ontologia fundamental, transcendido em direção ao ser.

A vida é um modo próprio de ser mas que, em sua essência, só se torna acessível dentro na presença. A ontologia da vida se exerce seguindo o caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, de modo que uma coisa possa ser apenas vida. A vida não é nem coisa simplesmente dada nem presença. A presença, por sua vez, não poderá ser determinada ontologicamente, tomando-a como vida – (indeterminada do ponto de vista ontológico) à qual ainda se acrescenta uma outra coisa (HEIDEGGER, 2006b p. 94).

Não é como vida que *Dasein* se determina, mas como *ek-sistência*, a filosofia da vida é entendida por Heidegger como uma espécie de estreitamento das possibilidades de compreensão de *Dasein*, como uma determinação limitadora de sua liberdade originária. Assim, o homem parece posto em um patamar ontológico, no qual a natureza não pode ser assumida como determinação primordial de seu ser, pois a existência abre-lhe um espaço específico, onde só há possibilidades e escolhas totalmente livres e indeterminadas.

Isto acontece porque o fundamento postulado na filosofia vital de Nietzsche, se encontra sempre transcendido dentro da analítica existencial. Para Heidegger, a existência se constitui como um âmbito mais fundamental que aquele natural, indicado por Nietzsche. A existência é concebida ontologicamente sendo mais radical que o âmbito das sensações, da materialidade, das energias e da fisiologia. Essa característica da analítica heideggeriana de

postular a natureza transcendida pela existência, só pode ser entendida por Nietzsche como um tipo de metafísica, pois essa transcendência, mesmo que imanente, é negadora da vida. Como já exposto, para Nietzsche, a metafísica traz como característica distintiva a negação da vida; esta negação se dá de diversas formas, por meio do ascetismo, da moral, da religião, da ciência, da noção de progresso, da civilização. Para Nietzsche, a *ek-sistência* deveria ser contada neste mesmo conjunto. Se transcende a vida, se busca se estabelecer para além do âmbito natural, então assume as características do pensamento tradicional, que perdurou no Ocidente desde Platão. Pode-se afirmar que, para Nietzsche, o pensamento de Heidegger assumiria a característica daquele mesmo pensamento, que sem êxito buscou superar com a analítica existencial, já que, ao postular a existência como transcendência, ele acaba por retirar a primazia da natureza sobre qualquer fenômeno, tornando-se, portanto, um pensador metafísico.

Para Nietzsche, só há o âmbito onde a vida se efetiva, só há as múltiplas forças que, no devir, buscam se elevarem. O que seria isso que Heidegger chama de “ontologia fundamental”, senão uma fuga espiritual das ríspidas articulações vitais que compõem a vontade de poder? Segundo Nietzsche, existência não é coisa diversa de vida. Se a existência for posta em um patamar distinto da vida, tem-se a criação de uma “metafísica existencial” que retira da vida sua primazia. De qualquer forma, fenômenos naturais muitas vezes foram explicados como fenômenos espirituais – agora como existenciais – durante a história da filosofia, mas nunca foram mais que interpretações equivocadas, ficções que a psicologia genealógica tratou de trazer à luz, revelando-os como fenômenos puramente naturais. O pensamento de Heidegger seria mais uma modalidade de metafísica que precisaria ser dissipada à luz da reflexão genealógica.

É sobre bases científicas que Nietzsche busca filosofar, já que a ciência tem nada a dizer sobre assuntos metafísicos, mas restringe-se à compreensão dos fenômenos em âmbito natural. A natureza, os jogos de forças múltiplas que se expandem para todas as direções, não se constituem como especulação racional, como hipótese, como eventualidade ou como abstração. A natureza é isto que se apresenta e como se apresenta, assim como se pode constatar por meios científicos. O pensamento de Heidegger toma distância dessa observável mecânica que constitui a vida. Tudo o que existe está sujeito à entranhada pluralidade de energias, que compõem a realidade. Portanto, *Dasein* seria mais uma tentativa metafísica de subjugar a natureza e ignorar que não existe qualquer outro tipo de ligação com o ser, se esse ser não for compreendido exclusivamente como uma multiplicidade de forças vitais. Na analítica existencial, o homem, como ente *privilegiado* com o qual o ser se relaciona, é

tornado, de algum modo, especial; porque só ele está posto de “fora” do âmbito daquilo que é simplesmente dado, só ele tem um mundo, que não é o mundo simplesmente natural. O privilégio que torna o homem especial em Heidegger não encontra respaldo dentro da filosofia vitalista de Nietzsche. Para o homem que é abertura ao ser, a natureza não é ainda o plano mais fundamental; assim, este plano outro apresentado na analítica existencial não pode se estabelecer dentro da vontade de poder.

A leitura heideggeriana do homem como abertura para o ser e a diferença ontológica entre o ôntico e o ontológico, só são possíveis para Nietzsche dentro da metafísica. Heidegger produz uma distinção na qual o ser encontra-se subtraído da vida puramente natural, a vida é, num certo sentido, depreciada pela existência. Como posta por Heidegger, a existência parece, de algum modo, escapar às determinações naturais, como se a vida biológica fosse um mero “picadeiro” para o acontecimento do ser, no entanto, a vida e ser são uma só coisa, ser é viver, isto é indissociável no pensamento de Nietzsche. Se se pode falar em uma ontologia, esta assume todas as características da vontade de poder. “O ser – não temos nenhuma outra representação disso, a não ser “*viver*”. – Como pode, portanto, algo “ser” morto? (NIETZSCHE, 2008a, p. 301) Não há uma pré-compreensão de mundo que se dê num espaço mais originário que o da própria natureza, não há nada mais fundamental que a vontade de poder, nada pode precedê-la, não pode haver um *Dasein* sem haver antes um corpo. E se há corpo há vontade de poder e somente ela.

Levando essa reflexão ao extremo, o discurso existencialista de Heidegger se estabelecerá, aqui, como uma espécie de discurso religioso, ascético – mesmo que imanente – diria Nietzsche, pois se funda na possibilidade de que o homem se constitua como uma coisa outra, que não pura vontade de poder, operando uma espécie de “redenção niilista”, à medida que concede ao homem uma fuga de sua situação natural, a fim de que ele tenha que se compreender em sua relação com o nada constitutivo da existência. A existência torna-se, então, uma forma de desvalorização da natureza. Ora, não há existência fora das células, órgão, organismos e corpos; o único tipo de existência que se pode constatar é aquela que perpassa do menor vivente ao maior, que pode ser observada em todos os seres - a vontade de poder.

O discurso de Heidegger se aproximaria ainda mais de um tipo de discurso metafísico se forem levadas em consideração as estruturas da existência de *Dasein*, os existenciais, tais como ser-no-mundo, ser-com, cuidado, decadência, débito e ser-para-a-morte, pois, diante da vontade de poder, todos eles assumem o caráter de estruturas metafísicas, todas se caracterizam por transcender a existência de cunho natural, forjando outro modo de

existência, com uma outra temporalidade, com um outro modo de estar em meio aquilo que o cerca, um modo diverso daquele que é vontade de poder. A razão pela qual é preciso traçar um existencial do tipo ser-no-mundo está exatamente na necessidade de diferenciar o estado natural das coisas do modo de ser da existência. Existência se torna apenas uma forma antivitalista de mascarar o fato de que o homem não é mais que organismos, que se alimentam, digerem e lutam, buscando a manutenção de sua vida; fazendo pensar que se pode encobrir com escolhas feitas no nada as determinações fundamentais da vida. Segundo Heidegger, a existência se abre em infinitas possibilidades, num espaço de escolhas livres, onde *Dasein* pode ser no mundo, mas não do modo como são os entes intramundanos. Heidegger desconsidera que a situação de lançamento é sempre naturalmente determinada. O homem não é um ser de possibilidades infinitas, que sempre pode escolher, como se a natureza não se impusesse de forma imperativa. A condição humana é uma condição determinada pela vontade de poder; estar vivo significa estar em combate, ter que lidar com a dor, com a fome, com a força que as outras vontades exercem, buscando se estabelecer. Corpo, alimentação, expansão, luta, são determinações biológicas que não podem ser vencidas pela existência.

Nessa tentativa de transcender o patamar da natureza, por outro existencial, Heidegger afirma que *Dasein* é ser-com, o que significa que *Dasein* “está junto às coisas”, mas sem ser como elas são. Por conseguinte, ser-com, supostamente, não está sob a égide da vontade de poder. Mas se, como Nietzsche afirma, somente como vontade de poder o homem é no mundo, o único modo de ser-com é sendo luta, não há ser-com sem o exercer a vontade sobre a vontade do outro. Para Heidegger, ser-com pode assumir o modo de ser da luta, mas somente como possibilidade de ser, ou seja, ser-com pode ser ou não ser luta, pode escolher ser combate ou não; pelo contrário, a vontade de poder sempre é luta e conflito. Até mesmo a vontade, para Heidegger só pode ser compreendida como modo de ser de *Dasein*, ela só pode se estabelecer como modo privativo do ser de *Dasein*, na cura. “Tanto o querer como o desejar estão enraizados, com necessidade ontológica, na presença enquanto cura” (HEIDEGGER, 2006b, p. 261), somente como cura a vontade pode ser e apenas como modo privativo do ser. A existência abrange a vida enquanto se constitui como fundamento dela. Mas para Nietzsche a vida, como quista por Heidegger, encontra-se diluída na cura como possibilidade de modo de ser, aparece serva de uma estrutura existência, que se antepõe à vida. A vida não pode se constituir como cura, para Nietzsche, não se pode ignorar que os impulsos vitais, que busca manter-se e expandir-se ao máximo, são mais fundamentais que a existência.

Noutro sentido, desde o pensar nietzschiano, a decadência só pode se estabelecer, contra as intenções explícitas de Heidegger, como algum tipo de moral imanente. Existência imprópria ou própria torna-se uma forma de valoração metafísica, que descamba numa espiritualidade, numa crença, contra a qual a vontade de poder se insurge. Esta espiritualidade heideggeriana, geradora de uma moralidade deflacionada, onde a meta é deparar-se com seu nada constitutivo, deveria ser entendida, na perspectiva de Nietzsche, como envenenamento da vida.

Outro aspecto do pensamento de Heidegger que vai de encontro à filosofia vital diz respeito à pretensa neutralidade valorativa da analítica existencial; o pensamento de Heidegger se tornaria demasiado asséptico para Nietzsche. Na analítica existencial, *Dasein*, por estar intimamente vinculado aos entes (ele mesmo é um ente), faz, de fato, valorações, mas no plano originário do ser os valores não aparecem, como se fosse possível não valorar. Pode se denotar isto pela maneira descritiva e não valorativa com a qual Heidegger pretende conduzir a exposição de seu pensamento nesse patamar ontológico. Todavia, sempre foi uma característica da metafísica pairar sobre a vontade humana, colocando-se para além da valoração. Na descrição da decadência, Heidegger enfatiza que o ser próprio ou impróprio de *Dasein* não possui nenhuma relação com valores. De fato, Heidegger pretende que seu pensamento seja desenvolvido de forma a não valorar, deseja que ele seja a-valorativo. Não poucas vezes Heidegger reitera tal posição, como, por exemplo, afirma ao final da seção 34 de *Ser e Tempo* que “não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da presença cotidiana” (2006b, p. 231). Ou ainda ao tratar do tema “animal pobre de mundo” em relação ao “homem como produtor de mundo”, na obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, como se lê a seguir:

Em todo caso, esta comparação entre animal e homem em meio à caracterização da pobreza de mundo e da formação de mundo não admite depreciação e valoração em termos de plenitude e ausência de plenitude – abstraindo-se completamente do fato de uma tal depreciação ser também fatidicamente inadequada e precipitada (HEIDEGGER, 2006a, p. 225).

Nietzsche, pelo contrário, aceita os valores dentro de uma ontologia da vontade de poder. De fato, o homem sempre foi gerador de valores. “Por isso chama-se ‘homem’, o que avalia” (NIETZSCHE, 2010a, p. 87). Por ser vontade de poder, não é possível ao homem ser a-valorativo, o homem é um animal que prefere, que experimenta o prazer e o desprazer, que subjuga e é subjogado, que deprecia ou aprecia a vida; pode ele produzir moral ou

transvalorizar valores, mas nunca não valorizar. Traçar valores para além do bem é do mal, sim; mas ser imparcial diante do mundo, não. Essa vontade da analítica existencial de superar o âmbito valorativo da vontade de poder seria rejeitada por Nietzsche, devendo ser transvalorizada.

Na filosofia existencial heideggeriana, o homem está sempre em dívida, numa espécie de débito ontológico, semelhante à ideia de queda ou culpa originária platônico-agostiniana. Na visão platônico-cristã, o homem está sempre em dívida com as realidades suprassensíveis (as Ideias, Deus) por causa de uma queda de sua situação originária, ou seja, o homem é deficitário por um afastamento de seu fundamento ontológico. No caso de Heidegger, algo semelhante ocorre, só que nesse caso o débito ocorre em relação ao “não” da existência, por ser *Dasein* fundamentado no nada. *Dasein* possui uma dívida originária com o nada que o constitui e que perpassa todo seu tempo. Ora, a dívida, no caso heideggeriano, se constitui de um distanciamento da situação mais própria de *Dasein*, de um “afastamento” de seu fundamento mais originário. Nessa espécie de “religião existencial” de Heidegger, o homem está em dívida por “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (HEIDEGGER, 2006b, p. 365).

No caso da tradição, o homem encontrava-se em débito por causa de algo que se perdeu (o conhecimento pleno das realidades suprassensíveis, um estado originário de harmonia com a divindade, o paraíso). De toda forma, o homem encontra-se sempre em dívida por ainda não estar em consonância com seu fundamento, seja ele suprassensível, como no caso de Platão e Agostinho, seja ele o nada com o qual *Dasein* tem que haver-se. É para o sentido contrário que as forças da vontade de poder estão direcionadas, não se voltam para o niilismo como o pensamento de Heidegger, mas para a afirmação da vida, para a elevação de suas forças. Nietzsche contaria Heidegger dentre os demais filósofos, que são frutos da modernidade e de seu niilismo. Em Nietzsche, a vida encontra-se em superabundância, não se deve coisa alguma, nem para realidades suprassensíveis, nem para o nada.

Na perspectiva vitalista, o homem não é um ser-para-a-morte, mas uma pluralidade de vidas que no devir se reajustam em conformidade com o domínio mais intenso ou menos intenso. Morrer não é mais que uma forma de equilibrar os jogos de forças. Expor a morte como última possibilidade do homem, no sentido heideggeriano, é proclamar seu absoluto triunfo sobre a natureza. Para Heidegger, o homem nem mesmo morre, não finda, mas fina. A distinção entre “finar” e “findar” diz que a morte biológica é um findar, mas o ser-para-a-morte encontra-se tão fundamentalmente livre, que a própria morte se torna um acontecimento existencial e uma possibilidade do homem. Desta forma, Heidegger alimenta a quimera da

superação do natural; todavia, essa metafísica existencial só pode fragilmente se erguer sobre os pilares da natureza, pois mesmo a noção de mortalidade depende das estruturas vitais para serem pensadas. Não há ser-para-a-morte sem a morte, a morte não é uma “possibilidade de ser” de um ente que é para-a-morte, mas um fato biológico observável: os seres morrem.

No pensamento heideggeriano, o homem aparece sempre lançado na falta de sentido de sua existência, tem sempre que lidar de alguma forma com o *não*, com o nada constitutivo de seu ser. Tal pensamento está marcado por uma forte repulsa à vida, pois faz com que ela se perca numa total falta de sentido; mas, para Nietzsche, uma vontade de nada é sempre uma vontade. “Uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem prefere ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, 2008d, p. 149) Mesmo a vontade de nada é uma vontade. É preciso reverter toda vontade doentia em vontade de poder, devolvendo à vida a pujança, devolver-lhe o sentido que a metafísica exauriu, afirmando a supremacia da vontade de poder.

Na seção 41 de *Ser e Tempo*, tratando sobre o querer e o desejar dentro do fenômeno da cura, Heidegger reitera que “do ponto de vista ontológico, a cura é ‘anterior’ aos fenômenos mencionados” (HEIDEGGER, 2006b, p. 261), mas, para Nietzsche, nada pode ser posto anteriormente à vontade de poder, pois até mesmo a analítica existencial é fruto de uma avaliação, de um desejo e de um corpo inventivo. *Dasein*, ser-no-mundo, ser-para-a-morte são interpretações de tipo espiritual, religiosa e moral que resultam do funcionamento dos organismos e das várias forças que disputam entre si pelo domínio umas das outras.

Na relação entre os pensamentos de Heidegger e Nietzsche, há uma tendência de lê-los como pensamentos, de algum modo, complementares ou interpretá-los como se o pensamento de Heidegger fosse uma continuidade do pensamento de Nietzsche. Segundo Gianni Vattimo, essa é a tendência de pensadores como Foucault, Derrida e Rorty: “[...] mas em todos, mais ou menos explícita, parece ser possível encontrar uma visão de Nietzsche que o interpreta numa continuidade substancial com Heidegger, muito além do que o próprio Heidegger estaria disposto a admitir” (VATTIMO, 2010, p. 327). O próprio Vattimo parece simpático a uma tentativa de compreender os dois filósofos em conjunto. Obviamente, aqui, não se concorda com estas interpretações. Não se trata de apresentar quem supera quem, qual seria o “melhor”, mas de mostrar como, no espaço aberto por cada pensador, há uma radicalidade singular de cada um deles. Por serem dois filósofos radicais, os pensamentos de ambos não podem ser, conciliáveis, a não ser de modo artificial. Há uma ruptura fundamental entre ambos pensadores. Por isso, se discorda aqui das tendências europeias apaziguadoras, como a de

Vattimo, que buscam conciliar o pensamento de Nietzsche e Heidegger. Inserida no contexto do pensamento de Nietzsche, a filosofia existencial de Heidegger é dilacerada pela vontade de poder, só podendo ser compreendido como pensamento metafísico. Isso ocorre porque também o pensamento de Nietzsche é um pensamento tão originário quanto o de Heidegger, ambos permanecem radicais analisados separadamente, mas assumem o caráter de metafísica quando posto um frente ao outro.

A reflexão instaurada na presente seção pode soar ao leitor como uma injustiça que se comete contra o pensamento de Heidegger. Todavia, não é menor a injustiça que Heidegger comete contra Nietzsche ao se apropriar de seu pensamento. A interpretação de Nietzsche como último metafísico é unilateral e dura, fechando a compreensão de Nietzsche num único sentido. José Jara, em seu artigo incluído na obra organizada por Marton intitulada, *Nietzsche abaixo do Equador*, alerta sobre a unilateralidade da interpretação de Heidegger e o risco de se entender Nietzsche exclusivamente sob a ótica da analítica existencial. “Porém, neste momento, cabe dizer que este seria um extravio somente se a única via para o encontro pensante de dois filósofos ficasse determinado pelo caminho eleito por um deles, nesse caso, pela pergunta fundamental de Heidegger” (MARTON, 2006, p. 112). José Jara continua seu texto mostrando exatamente como a interpretação de Heidegger pode ser injusta com Nietzsche. Ele critica, por exemplo, a aproximação que Heidegger faz de Nietzsche à subjetividade cartesiana, no segundo volume de *Nietzsche*. Para ele o trecho de *Assim Falava Zaratustra*, que se transcreve abaixo, não pode ser interpretado nos moldes heideggerianos.

Mas o homem desperto, o sábio, diz: “Todo o seu corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo”.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão, irmão, a que chamas “espírito”: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão.

“Eu” dizes tu, e te orgulhas desta palavra. Mas o maior – e é o que tu não queres crer é o corpo e a sua grandeza. Ele não diz “Eu”, mas procede como Eu. (NIETZSCHE, 2010a, p. 51)

Segundo este autor, Nietzsche não consumaria o ideal de sujeito da modernidade; o trecho acima não pode ser entendido desta forma dentro de uma ótica nietzschiana. A razão não apenas troca de lugar, mas se dilui na multiplicidade corporal, não podendo produzir nenhum tipo de unidade como pode-se depreender da leitura heideggeriana.

[...] esta grande razão que é o corpo não possui nem ascende, mediante esse qualificativo de “grande”, a uma dimensão ainda superior àquela unidade e universalidade desde e na qual o espírito se desenvolve. Melhor, esse corpo que é uma grande razão, fica rebaixado a ser uma “pluralidade”, aquela que, prontamente, se manifestaria através dos múltiplos elementos, situações, condições e decisões que

configura os fenômenos muito mundanos e históricos de guerra e paz, do que sucede em e entre um rebanho e um pastor (MARTON, 2006b, p. 113)

José Jara segue em seu texto mostrando, ainda, como a interpretação de Heidegger foi injusta com Nietzsche. Todavia, o ponto de vista que se defende aqui discorda de José Jara no seguinte ponto: a interpretação de Heidegger é injusta com Nietzsche se se entende Nietzsche dentro de sua própria perspectiva, mas é perfeitamente justa se assumidos os pressupostos heideggerianos. Para José Jara, Nietzsche talvez devesse permanecer como um filósofo não metafísico, mas aqui tenta-se exacerbar as duas visões, buscando mostrar como uma anula a outra, por serem dois pensamentos radicais conflitantes. Nietzsche, se interpretado desde a analítica existencial, é um metafísico, assim como, a partir da vontade de poder, o pensamento existencial de Heidegger só poderia ser lido como algum tipo de metafísica. Devido à radicalidade do pensamento de Nietzsche e Heidegger, analítica existencial e vontade de poder devem ser entendidas dentro do âmbito contextual de cada uma. Ou o cruzamento entre os dois âmbitos de pensamento, sempre acarretaria um “injustiça” para alguma das partes.

3.3 Acerca do impacto efetivo das teses da impossibilidade da moral

Antes de se tecer alguma reflexão sobre os prováveis impactos das teses da impossibilidade da moral, é importante esclarecer que, se pelo ponto de vista de Nietzsche e Heidegger nunca houve algo que possa se chamar de moral, por outro lado, a partir de uma visão metafísica, pode-se constatar a pretensa existência da moral, defendida pelo senso comum. Comparando o âmbito instaurado pelas impossibilidades da moral com o âmbito tradicional, onde a moral aparentemente existe; observa-se que, enquanto as teses da impossibilidade da moral rejeitam quaisquer tipos de pressupostos intuitivos, a tradição moral e metafísica, pelo contrário, vale-se sempre destes pressupostos.

Pressupostos intuitivos ocupam uma posição especial dentro daquele âmbito onde a moral é pensada como existente. Aqui, onde a moral supostamente existe, há um forte “sentimento compartilhado” e quase nunca questionado que afirma a efetividade da moral. O argumento intuitivo é bastante simples, diz que, se grande parte da humanidade intui que algo é verdadeiro, isto quer dizer que esta intuição não pode ser falsa e que, portanto, aquilo que é intuído tem que ser aceito como algo que de fato é.

No entanto, a filosofia não pode ceder sempre à intuição e aos dos argumentos que tomam como verdadeiras as proposições da maioria, somente por que são da maioria; pelo contrário, a reflexão filosófica, muitas vezes, irá mostra que aquilo que é intuído pela “maioria” está errado. Os pensamentos de Nietzsche e Heidegger vão nitidamente ao encontro de uma postura filosófica que parte de intuições de senso comum.

De dentro da posição filosófica tradicional, somente sobre as bases das intuições de senso comum a moral pode ser concebida, apenas como fenômeno intuitivo a moral encontra alguma sustentação. Desde o âmbito não radical da metafísica, as pessoas acreditam que suas ações sejam morais ou imorais, acreditam que, de algum modo, podem agir de forma ilibada, justa ou boa. E quando alguém foge as regras, as pessoas reagem clamando por moral, exigindo punição, pedindo justiça. Esta postura assumida pelas pessoas que acreditam que algo como a moral possa se efetivar, indica a presença de, segundo está perspectiva, um “senso moral” muito forte. Para o senso comum a moral é um dado incontestável. Para o pensar tradicional, a moralidade existe e deve ser observada, sob pena de se tornar a convivência entre os homens impossível, pressupondo que sem preceitos morais a sociedade humana tombaria. Pode se observar a intuição moral de senso comum em todas as culturas, quase sempre atrelada a um intenso sentimento religioso.

Acredita-se, sobre a égide das intuições morais de senso comum, que praticamente todos os atos humanos podem ser julgados como morais ou imorais, mesmo que, em culturas diferentes, os critérios para o julgamento de uma ação como moral ou não mudem consideravelmente de uma para outra. As intuições morais de senso comum parecem sempre direcionar os homens para o bem, para a formação de uma sociedade melhor, entre outras metas semelhantes a estas. Todavia, independentemente das diferenças entre as regras morais de cada cultura ou sociedade e de sua eficácia poucas vezes comprovada, certo é que o senso comum não está disposto a abrir mão das intuições morais.

É relevante frisar que, quando se fala aqui da aceitação de intuições morais de senso comum, não se fala apenas do “não filósofo”, mas também da aceitação prévia deste tipo de intuição também pelos filósofos reconhecidos como tais. As intuições morais transpõem o âmbito vulgar do pensamento, para ser assumido também no pensamento filosófico metafísico. A filosofia moral parte de intuições morais mais ou menos consensuais, para elaborar suas teorias éticas, aceitando que deva existir algo como uma moralidade e que o homem seja capaz de compreendê-la e praticá-la. É sobre a aceitação destes pressupostos intuitivos que a filosofia moral ergue suas teorias. Ressalta-se que somente dentro da tradição

filosófica faz sentido falar em intuições morais, já que somente dentro do âmbito metafísico algo como um senso moral pode pretender existir.

As teses sobre as impossibilidades da moral de Nietzsche e Heidegger se constituem, então, como teses anti-intuitivas. Eles realizam a atividade filosófica para além das evidências oferecidas pela intuição. Neste caso, não se aceita que algo como a moral possa se efetivar apenas pela crença incondicional de que a moral seja real, como ocorre comumente no âmbito do pensamento tradicional. Como foi apresentado nos capítulos anteriores, a vontade de poder e a analítica existencial dissolvem a metafísica, não mais permitindo que as atitudes humanas sejam lidas como sendo morais; seja porque nunca foram mais que um movimento da vontade, no caso de Nietzsche; seja porque só pode ser interpretada como uma escolha dentre as possibilidades da existência, no caso de Heidegger.

Mas as teses das impossibilidades da moral não podem ser formuladas, sem que encontrem grande oposição por parte daqueles que, ainda imbuídos da reflexão tradicional, aceitam simplesmente, que a intuição da maioria possa realmente ser tomada como critério para sustentar que haja “a moral”, tendo em vista que as teses heideggeriana e nietzschiana negam que se possa explicar de forma moral o agir humano, da maneira como foi feita até então; expõem a fragilidade dos argumentos filosóficos acerca da moral, à medida que apontam a aceitação acrítica de intuições advindas do senso comum. A aparente solidez das intuições morais, nas teses aqui apresentadas, se desintegra. Assim, para aqueles que partilham da ideia de que a moral de fato existe e que ela deve ser posta em prática, resta a rejeição crassa das teses da impossibilidade da moral.

No contexto desta reflexão, surge, então, o seguinte questionamento: Qual o impacto dessas teses das impossibilidades da moral, tanto para o homem que não se ocupa da filosofia, quanto para os teóricos da ética? Ambos partem de pressupostos intuitivos para sustentar a moral, mas, para cada uma, as teses que impossibilitam a moral trazem diferentes consequências. Portanto, a questão sobre os impactos das teses expostas neste texto deve ser respondida em dois sentidos: as consequências práticas e as consequências teóricas. No primeiro sentido, podem-se pensar as consequências para o homem comum, que se pergunta agora como conduzir seus atos em relação a si mesmo e aos outros. No segundo sentido, a reflexão sobre uma filosofia pós-moral se apresenta de forma inevitável.

À primeira vista, as teses das impossibilidades da moral poderiam despertar a reação do senso comum, que veria verdades morais, meticulosamente produzidas em sua cultura, ruírem sob o questionamento da possibilidade de se elaborar exigências morais e, principalmente, de se praticá-las. Todavia, as respostas às consequências das teses das

impossibilidades da moral, na prática, são bem menos devastadoras do que inicialmente se poderia pensar.

Numa primeira impressão, ao contrário do que se poderia esperar, *o mundo continuaria tal qual como está*. De fato, como nunca houve para nenhum dos filósofos em pauta, qualquer coisa que se considerem como moral, para efeitos práticos tudo continua como está. No caso de Nietzsche, a moral sempre foi uma ilusão criada pela culpa do homem, frente ao mundo verdade, um mecanismo psicológico de autoengano. A moral não é mais que uma forma de dominação de uma vontade sobre outra. No judaísmo e no cristianismo, a moral sempre foi o um produto do ressentimento do homem fraco, uma vingança deste sobre o homem nobre. No caso de Heidegger, *Dasein* apenas assume suas possibilidades desta ou daquela maneira, sem que haja um modo “correto” de ser no mundo; ele apenas se move no espaço aberto pelo ser, dando significado às suas escolhas absurdas, geralmente, de modo impróprio, dispersando seu ser na publicidade.

Acima foi dito que aqueles que aceitam que a moral de fato é real, respaldados pela consensualidade majoritária que afirma a realidade da moral, rejeitam as teses defendidas neste trabalho. Esta rejeição, por um lado, se dá pela indiferença das pessoas à filosofia, à reflexão crítica que almeja uma compreensão menos superficial da realidade. Por outro lado, a rejeição das teses das impossibilidades da moral se dá por motivos muito mais profundos, não sendo apenas uma rejeição a nível sociocultural, já que sempre se entendeu a moral como componente cultural importante, que agora está sendo questionada. Assim, o incômodo causado pelas teses da impossibilidade da moral ocorre de forma mais profunda. As pessoas delas se desagradariam extremamente se, hipoteticamente, vencendo a compreensão rasa do senso comum, pudessem conhecer seus termos.

Permanecendo ainda um pouco na consideração da hipótese de que as pessoas, rompendo a barreira das intuições de senso comum e da apatia em relação à reflexão filosófica, viessem a compreender a si mesmas como vontade de poder ou como *Dasein*, pretende-se esclarecer à natureza da rejeição das teses das impossibilidades da moral. No âmbito da moral, a vida se estrutura de forma artificial. Ora, é possível, no âmbito da moral, cultivar ideais como os de felicidade, de segurança, de igualdade, de bem-estar, de comodidade, de progresso, de estabilidade, de justiça; e esperar que a violência, os eventos devastadores, o sofrimento, sejam controlados ou até mesmo definitivamente eliminados. Dentro do involucro moral é possível pensar os homens num constante aperfeiçoamento de si mesmo e da sociedade, no apaziguamento das diferenças, na aceitação mútua e no fim da transitoriedade. Pode se pensar no mérito e no demérito, na virtude e no vício, na honra e na

desonra. No âmbito moral, as pessoas podem viver na ilusão de que tudo está bem, de que tudo vai melhorar, de que a vida é boa e de que há bons motivos para se vivê-la. Mas, quando estas pessoas hipoteticamente entram em contato com a vida, como apresentada por Nietzsche, ou com a existência, do modo como é apresentada na analítica existencial; todos estes ideais entram em declínio.

É verdade que para Nietzsche e Heidegger nunca aconteceu algo que pudesse ser lido como moral, mas é muito dura e crua a vida como é reclamada pelas impossibilidades. É exatamente por ser a vida extremamente insuportável em sua radicalidade, que rapidamente é preciso rejeitar a tese das impossibilidades, tornando-se indiferente em relação às mesmas. Então, a moral se constitui apenas como uma forma de disfarçar esta constatação e de tornar o horror da vida mais suportável, oferecendo certa segurança existencial.

A rejeição das teses das impossibilidades da moral é acompanhada, na hipótese apresentada, pela necessidade de se manter o discurso moral como uma forma de “auto-ilusão”. Diriam Nietzsche e Heidegger que, como a moral nunca existiu de fato, a postura de encobrimento das reais condições da vida humana, se constitui como uma forma de lidar com a realidade, de modo que se possa ir “tocando a vida”. Para Nietzsche, o homem dissimula a realidade criando uma justificativa moral para os movimentos da vontade de poder. Para Heidegger, a moral só poderia ser explicada como uma forma de tentar justificar as escolhas absurdas na *ek-sistência*, dando um sentido moral, para ações completamente desprovidas de qualquer moralidade.

Assim, mesmo que hipoteticamente as pessoas pudessem tomar conhecimento de que a moral de fato nunca existiu, elas continuariam agindo como sempre agiram, explicando moralmente seus atos, numa postura de indiferença em relação à vida como vontade de poder ou como *ek-sistência*. O impacto das teses da impossibilidade da moral sobre as pessoas é imediatamente convertido em indiferença, não causando qualquer mudança prática.

A hipótese apresentada defende que mesmo aqueles que conhecessem as teses das impossibilidades da moral continuariam “agindo moralmente”, rejeitando as teses; ainda mais indiferentes a elas são aqueles que, imersos no mundo das estruturas metafísicas e morais, mantêm-se alheios e totalmente indiferentes às teses das impossibilidades da moral.

Os pensamentos mesmos de Nietzsche e Heidegger explicam essa apatia das pessoas pelas teses das impossibilidades da moral, assim como seu insignificante impacto no âmbito prático. O próprio discurso de Nietzsche é dissolvido pelas vicissitudes da vontade de poder; e o de Heidegger, na indiferença da existência. Em outras palavras, as pessoas encontram-se envolvidas naquilo que estão a fazer, que nem mesmo se dão conta que são vontade de poder

ou *ek-sistência*. Deste modo, a vida pode ser vivida superficialmente, onde, na maior parte do tempo, questões como estas não aparecem.

Se, por um lado, as teses das impossibilidades da moral não mudariam qualquer coisa no âmbito da vida prática, por outro lado, em relação à teoria moral as consequências são destruidoras. Isto porque a radicalidade dos pensamentos de Nietzsche e Heidegger consomem até mesmo a forma tradicional da filosofia, que tem que ser repensada agora desvinculada da metafísica e da moral. Neste sentido, o que torna impossível a moral, torna também impossível a filosofia feita aos moldes da tradição. Para Nietzsche, é preciso filosofar a partir da natureza e não contra a natureza. Para Heidegger, é preciso “*ek-sistencializar*” a filosofia, pensando-a na abertura do ser. De qualquer modo, a filosofia de cunho metafísico deve ser abandonada, já que pensar metafisicamente é pensar fora do âmbito vitalista e existencial. O pensamento de cada um dos filósofos aqui em pauta, não somente excluem um ao outro, mas excluem qualquer outra visão que não seja a deles mesmos. Assim, a filosofia vitalista e a filosofia existencial são unilaterais. A vontade de poder e a analítica existencial são filosofias exclusivistas e não poderiam ser de outra forma.

Não se pode negar que as críticas de Nietzsche e Heidegger à metafísica e à moral parecem decretar o fim do pensamento moral, como encontrado na tradição; convocando, obviamente, para uma reflexão pós-moral. Uma reflexão pós-moral teria que aceitar não somente que o pensamento moral foi superado, mas que, segundo os pensamentos dos filósofos em discussão, de fato nunca existiu; o que levaria a filosofia a buscar outras justificativas para o agir humano, que não fossem justificativas de cunho moral. Todavia, também na filosofia, o sentimento moral custa a tombar. E mesmo depois de exposições como as de Nietzsche e Heidegger apresentarem concepções filosóficas que extirpam a possibilidade da moral se efetivar, o pensamento moral volta sempre de novo, disfarçado, por exemplo, de “moral existencial” como foi visto na tentativa de Loparic de obter uma moral desconstruída do pensamento de Heidegger. A metafísica e as intuições morais parecem terem se tornado hábitos difíceis de serem abandonados, porque tenta-se sempre colocar algo no lugar da moral, quando este lugar não deveria ser preenchido por nada; já que toda vez que se tenta ler em Nietzsche ou em Heidegger algum tipo de moral, se desvirtua suas doutrinas e se volta a metafísica.

Seguindo neste sentido, o pensamento filosófico não pode mais explicar moralmente o agir humano. Se na prática pode-se sempre se posicionar indiferentemente em relação às impossibilidades da moral, na teoria uma revolução deve ocorrer, já que as explicações morais devem cessar numa filosofia pós-moral. A moral passa a ser uma forma superficial de

explicação dos fenômenos, que anteriormente eram denominados de morais, mas que agora precisam ser repensados de outra maneira.

A reflexão filosófica pode agora se ocupar de explicar os mecanismos que produziram a moral, mas não mais explicar o agir humano por meio da moral. Pode tentar explicar como fenômenos não morais foram entendidos como morais. Assim, uma filosofia pós-moral poderia versar sobre os processos de pensamento que geraram explicações de tipo moral, ou ainda, sobre a pesquisa das melhores formas de se explicar o agir humano, tendo em vista que as explicações morais não cabem dentro do pensamento pós-moral.

As consequências das teses das impossibilidades da moral podem abrir ainda algumas linhas reflexivas num âmbito um pouco menos radical, mais não menos interessante. No início deste capítulo falamos de três tipos de negação da moral: a lógica, a prática e a ontológica, sendo está última a que, segundo pensamos, Nietzsche e Heidegger sustentam. Mas passa-se agora a utilizar as teses das impossibilidades da moral como pano de fundo para pensar o “fracasso da moral” observável no âmbito do segundo tipo de negação. A breve reflexão que segue sobre o fracasso dos processos de moralização não poderia ser feita dentro do terceiro tipo de negação, já que falar em um fracasso da moral, ainda pressupõe que seja possível a moralização de alguém ou que exista um conteúdo moralizante, o que não se sustenta no terceiro tipo, mais radical, de negação da moralidade, onde nem sequer se poderia falar em fracasso da moralidade.

Denomina-se de esforço de moralização qualquer tentativa de fazer com que o homem se adeque às normas morais, com o intuito de torná-lo “moralmente melhor”, de fazer cumprir o projeto moral. Na história do Ocidente, principalmente nos últimos séculos, se multiplicaram as instituições que se propõem a tentar moralizar o agir humano. Já na Antiguidade Clássica, se observa a preocupação do Estado em moralizar o cidadão. Os feitos dos heróis gregos eram narrados às crianças com o intuito de cultivar nelas certos tipos de valores considerados bons naquela época. Mas, apesar de observar o esforço de moralização por parte de tantas instituições, nenhuma levantou tão alto o estandarte da necessidade aperfeiçoar moralmente o homem no mundo ocidental, como as igrejas cristãs, que se espalharam por todo o orbe, para levar o “Evangelho da Salvação” e, conseqüentemente, *o modo como se deve agir* para conseguir obter tal salvação. Há uma sinergia muito forte entre a religião e a moralização, parece que a formulação mais intensa do discurso de moralização acontece quando este está atrelado ao discurso religioso.

A escolha de tratar aqui nesta seção sobre o fracasso do projeto moral não é uma escolha somente acadêmica, mas também pessoal. Este mesmo que está a escrever já

engrossou as fileiras daqueles que acreditam, que se pode moralizar o homem. Desse modo, pode-se falar do fracasso, por exemplo, dos jesuítas que tentaram moralizar em vão os índios, no século XVI. Mas pode-se também falar de experiências práticas particulares. Nossa experiência de 2 anos junto aos jovens infratores internos do CAJE (Centro de Atendimento Juvenil Especializado), nos mostrou como o projeto moral parecia descabido, para pessoas que, muitas vezes, desde a infância, tiveram que conviver com o modo de vida impiedoso das localidades mais pobres, sofrendo privações e violências de vários tipos, os quais a moral não moraliza, os braços do Estado não alcançam e a reflexão filosófica ignora. Estes jovens, apesar de nossa “evangelização”, do esforço para torná-los “bons” como os outros “bons” membros da sociedade, dos castigos físicos, das privações afetivas e, principalmente, apesar de estarem cumprindo pena de reclusão da sociedade; não se adequavam as normas morais, conduzindo suas vidas como podiam, “do jeito que dá”. Muito pouco importava a eles nossas normas de conduta moral. Suas ações pareciam-lhes morais, já que de algum modo “Deus” os mantinham vivos. Todavia, o leitor pode questionar a escolha de experiências com a do CAJE, considerando-as muito extremas. Então, passa-se a falar das ditas “pessoas normais”, daqueles que após afirmarem terem tido uma experiência única e íntima (e por vezes espalhafatosa) com a divindade, cometem absurdos dentro da moral cristã, que levaria qualquer um a questionar a validade de tal “encontro espiritual”. Ou daqueles outros que de forma corrupta governam o país, que infernizam suas famílias, etc. A grande maioria deste passou pelo processo de moralização, mas com frequência transgredem as regras morais. Por isto, no âmbito da segunda negação, supondo que a exigência moral realmente pudesse ser formulada, conclui-se que ela não pôde ser posta em prática, e que, precisamente, Nietzsche e Heidegger fornecem o pano de fundo desses problemas, além de explicações meramente psicológicas ou sociológicas.

Ora, os esforços de moralização não funcionam, porque no fundo a condição humana resiste à adequação aos arquétipos de moralidades, traçados no plano da metafísica; por causa de algum dos tipos de impossibilidades tratadas aqui. Tudo que se julga ainda como moral está vinculado a algo artificial, a um ideal inalcançável que paira sobre os homens. E quando no âmbito prático, se afirma que, alguns homens, em algum grau, se adequam a “conduta moral”, há de se pensar que, sob a luz das teses da impossibilidade da moral, estes homens não agiram moralmente, mas aceitaram um tipo de conduta estimada por um determinado grupo social, por motivação política ou outros quaisquer.

Desse modo, a negação de tipo ontológico pode reforçar a negação de tipo prático. As impossibilidades impedem, na transposição para o âmbito da negação prática, que a moral

funcione a contento. Somente muito precariamente o homem pode tentar responder ao projeto moral na prática, exatamente porque algo como a moral não diz respeito a nada que se possa observar no homem.

CONCLUSÃO

Este trabalho partiu da constatação de uma crise do pensamento metafísico e moral, na Europa pós-moderna. Os pensamentos de Heidegger e Nietzsche representam muito bem esta crise que atingiu a filosofia no Velho Continente, na medida em que ambos são críticos e sintomas da degeneração das concepções metafísicas e morais. Na tradição filosófica, a moral sempre foi concebida como sendo de realidade óbvia; no entanto, a Filosofia Contemporânea vem repensando esta postura. Neste sentido, Nietzsche e Heidegger têm motivado muitas pesquisas sobre a questão da metafísica e da moral, inclusive esta.

Desse modo, tomaram-se as radicais concepções de homem, como pensadas por Heidegger e Nietzsche, a fim de mostrar de que modo a metafísica e a moral se desestruturaram sob as críticas radicais destes filósofos. Assim, passou-se a descrever brevemente no primeiro e no segundo capítulo os principais aspectos do pensamento nietzschiano e heideggeriano. Tratou-se, então, de expor a vontade de poder, que enraizada na perspectiva natural de Nietzsche, combate veementemente noções metafísicas, especialmente aquelas que negam a vida por meio de realidades suprassensíveis. Também se apresentou a crítica genealógica da moral, na qual se expõe o modo como a moral foi produzida pelos homens, no processo histórico, retirando a origem da moral do mundo-verdade. Mais adiante, no segundo capítulo, se trouxe à tona a analítica existencial de Heidegger, onde o estudo do constructo *Dasein* e de seus existenciais, explicitou que a existência acontece no âmbito mais radical da ontologia fundamental, no qual não cabem nem o pensamento metafísico, nem o moral. Ainda na exposição sobre o pensamento de Heidegger se descartou a possibilidade de se obter uma “ética desconstruída” da analítica existencial.

Depois das breves exposições sobre os pensamentos de Nietzsche e Heidegger, nos primeiros dois capítulos, e de mostrar de que maneira a visão vitalista e existencial, cada qual ao seu modo, dissolvem a metafísica e a moral; passou-se ao confronto destas duas filosofias extremamente radicais, que tornam impossíveis o pensamento moral. Neste ponto, a presente reflexão se tornou mais exigente. Foi preciso, primeiramente, especificar qual o tipo de impossibilidade que aparecia nos pensamentos de Nietzsche e Heidegger. Para isto, se relacionaram três tipos de negações da moral: a lógica, a prática e a ontológica. O resultado que pôde ser obtido da análise destes três tipos de negação da moral revela o seguinte; a negação de Nietzsche e Heidegger só podia ser do terceiro tipo. Isto por causa do nível de

radicalidade que ela atinge, uma radicalidade maior do que a da negação lógica e da negação prática. Na negação ontológica, a exigência moral sequer pode ser formulada.

No passo seguinte, a reflexão sobre a impossibilidade da moral se bifurca; pois, apesar de ambas serem radicais e impedirem que a moral surja, elas são diferentes. Como já é de conhecimento, uma funda-se sobre a natureza e a outra sobre a existência. Então, passou-se a mostrar que Heidegger considerava o pensamento de Nietzsche ainda metafísico e também moral, portanto, menos radical que sua própria filosofia.

Mas este trabalho autoriza que se pense a impossibilidade da moral nos dois sentidos: mesmo que a visão natural e a visão existencial se ataquem mutuamente, deve-se manter uma pluralidade de visões, que coexistam ainda que em conflito. Assim, foi necessário um exercício reflexivo, que quebrasse a unilateralidade da interpretação heideggeriana de Nietzsche. O resultado que foi apresentado, diz que, provavelmente, Nietzsche também consideraria Heidegger um filósofo metafísico, por afirmar que a existência encontra-se num plano mais radical que a vida. A questão de uma suposta “injustiça” cometida contra Heidegger, na possível resposta de Nietzsche, também veio à tona no terceiro capítulo. Todavia, entendeu-se que a leitura heideggeriana de Nietzsche não foi menos injusta. Portanto, o impasse entre a filosofia naturalista de Nietzsche e a existencial de Heidegger fica sem solução. Desta maneira, se mantêm as duas como posições radicais que desabilitam a moral.

Por fim, a presente reflexão ocupou-se de elucidar os impactos das teses das impossibilidades da moral. Observou-se que o impacto seria diferente para o senso comum e para a filosofia. De modo que, o senso comum, na prática, seria indiferente em relação a impossibilidade da moral, mas o mesmo não ocorreria com a filosofia, que teria que ser repensada, depois do fim da metafísica e da moral. Foi frisado também, que a negação prática da moral é reforçada pela negação ontológica, já que dentro da negação prática pode se pensar num suposto “fracasso” dos esforços de moralização, que podem ser entendidos como ressonância da negação ontológica, na negação prática.

Hoje, depois deste estudo, entende-se que, em nenhum momento houve realmente um fracasso do projeto moral, não se errou nos métodos de moralização, nem se culpa quem quer que seja por não ter assumido um “reto proceder”. Tendo em vista as teses das impossibilidades da moral, juntamente com as concepções de homem como vontade de poder e como *Dasein*, exclui-se a possibilidade de que algo como a moral realmente tenha se efetivado em algum momento. No entanto, pode-se entender melhor porque os esforços de moralização estão fadados a fracassar no segundo âmbito de negação da moral, se for levada

em conta a inadequação do homem como vontade de poder e como existência aos arquétipos morais e metafísicos.

As teses aqui explanadas denunciam os pressupostos intuitivos sobre os quais a moral sempre esteve assentada, se caracterizando como teses também anti-intuitivas, que rompem com a obviedade da moralidade, além de expor a relação imbricada entre metafísica e moral. O presente trabalho também aponta para os novos rumos da filosofia, que agora tem que ser assumida como pós-metafísica e pós-moral, buscando outras formas para explicar o agir humano, já que a explicação moral não é mais satisfatória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRENECHEA, A. Miguel; FEITOS, Charles (Org.). *Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.
- BRITO, Adriano Naves de (Org.). *Ética: Questões de Fundamentação*. Brasília: UNB, 2007.
- CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- FERREIRA, Luciana da Silva. *Da Ética ao Ethos Originário: um diálogo com Heidegger*. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/processaPesquisa.php?listaDetalhes%5B%5D=3311&processar=Processar>. Acesso em: 18 jul. 2011.
- GIACOIA, Oswaldo. em: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel. (Org.) *Assim falou Nietzsche II: memória, Tragédia e Cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- GUIGNON, Charles (Org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.
- _____. *Marcas do Caminho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- _____. *Nietzsche v. I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- _____. *Nietzsche v. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. *Off Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. *Seminário de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009b.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006b.

HODGE, Joana. *Heidegger e a Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.

_____. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a Transvaloração dos Valores*. São Paulo: Moderna editora, 2006a.

_____. *Nietzsche Abaixo do Equador*. Ijuí: UNIJUI, 2006b.

_____. *Nietzsche seus Leitores e sua Leitura*. São Paulo. Barcarolla, 2010a.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010b.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zarathustra*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010a.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. *Aurora*. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. *Fragmento do Espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Brasília: Editora UNB, 2008c.

_____. *Fragmentos do Espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Brasília: Editora UNB, 2009.

_____. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora UNB, 2002.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

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

PEGARARO, Olinto Antonio. *Relatividade dos Modelos*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Um Mestre da Alemanha: Heidegger e seu tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. London, Routledge, 1990.

SCOTT, Charles et al. *The question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

SOUSA, Mauro Araujo. *Nietzsche: para uma crítica à ciência*. São Paulo: Paulus, 2011.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interpretação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

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

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008.