

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O NILISMO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO EM HEIDEGGER

LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS

O NILISMO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO EM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Setor de Pós Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim

CURITIBA

2013

À minha mãe, Maria Tereza

AGRADECIMENTOS

As palavras podem parecer poucas em contraste ao caminho árduo que trilhei. Porém, reservo este momento para agradecer às pessoas que me ajudaram a pensar por que estou aqui:

Ao prof. Dr. Marco Antônio Valentim, que exerceu o papel de orientador de maneira singular, apresentando a cada orientação questões decisivas ao meu trabalho, e que tem me ajudado a ampliar o meu campo de visão sobre o fazer filosófico.

Ao prof. Dr. André Duarte, por fazer parte da banca tanto de defesa quanto de qualificação, trazendo contribuições a esta dissertação. Ao prof. Dr. Wagner Félix por participar da banca de defesa.

Ao prof. Dr. Luiz Damon Montinho pelas contribuições na minha qualificação. À professora Dra. Maria Isabel Limongi e ao prof. Dr. Paulo Vieira Neto, pelas disciplinas ministradas no mestrado que ajudaram ao florescimento de novas ideias.

À professora Dra. Sônia Barreto, pois se este trabalho teve um início, ele se deve em grande parte às aulas, conferências e orientações que tive por sua parte no curso de graduação.

Aos integrantes do grupo de estudos “Kant e a herança kantiana”, especialmente a Filino Carvalho e a Suzi Garção.

À minha mãe, por ser quem ela é e por todo amor e educação que me deu.

Aos meus avós Maria Anita e Francisco Dantas (*in memoriam*); aos meus tios Antônio Fernando, Gema Galgani, Hortência Freire, José Carlos, e aos primos que torceram e me apoiaram nesta etapa da minha vida.

À Débora Oyayomi, por quem a palavra que simboliza o quanto sou gratificado pelo amor e apoio, que me fortaleceu diante das intempéries, ainda está por ser inventada. Até lá, resta um dizer: não há galho que possa quebrar se nós repousamos nele.

Aos amigos que fiz em Curitiba, por me acolherem com alegria e festejos: Carina Bordon, Daniel Galantin, Fernando Botton, Gabriel Bertol, Guilherme Abilhoa, Gustavo Jugend, Lu Soares, Marco de Oliveira, Mateus Bufone, Paulo Ugolini e Rafael Ribeiro.

Aos amigos de Aracaju, que, mesmo longe, ainda continuam representados em minha vida: Anderson Santana, Andrei Albuquerque, Breno Almeida, Edvan Aragão, Felipe Tibúrcio, Gilson Guimarães, Lucas de Oliveira, Marivone Vieira e Marcus Paranhos.

Ao Reuni, pela concessão da bolsa.

“O homem por sobre quem caiu a praga
da tristeza do mundo; o homem que é triste
para todos os séculos existe
e nunca mais o seu pesar se apaga!
Não crê em nada,
pois, nada há que traga consolo à Mágoa,
a que só ele assiste.
Quer resistir, e quanto mais resiste
mais se lhe aumenta e se lhe afunda a chaga.”

Augusto dos Anjos

“[...] talvez haja inclusive fanáticos puritanos da
consciência,
que prefiram um nada seguro
a um algo incerto para deitar e morrer.
Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em
desespero,
mortalmente cansada, por mais que pareçam
valentes
os gestos de tal virtude.”

Friedrich Nietzsche

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar o niilismo no pensamento de Heidegger enquanto histórico-ontológico, isto é, enquanto fenômeno histórico que nos leva a questionar o fundamento dos entes. Esta análise necessitou de um esboço no caminho inicial em *Ser e Tempo*, obra que apresentou o caráter nulo de fundamento do ente que nós somos: o *Dasein*. Frente a esse primeiro momento, o espaço de negatividade culminou no elemento primordial para determinar aquilo que *é*. Entretanto, esse negativo não se limitava ao comportamento fático do *Dasein* com o mundo, mas se inseria na própria história do Ocidente através da metafísica que, por sua vez, interpretava o *ser* sempre o colocando como fundamento dos entes, esquecendo-se da diferença entre ambos. Esse esquecimento culminou, de acordo com Heidegger, no abandono do *ser*, na medida em que ele foi interpretado como valor, e essa interpretação esteve em sintonia com as doutrinas nietzschianas: vontade de poder, e eterno retorno. A partir da confrontação com a filosofia de Nietzsche, é que Heidegger forneceu a característica de niilismo como histórico-ontológico. Tratava-se de um fenômeno que se encontra dentro da história determinada pelo *ser* e, assim, a superação do niilismo não pode ser restrita a uma reavaliação dos valores, mas antes, que nos orientemos acerca da sua essência.

Palavras-chave: Heidegger. História. Nietzsche. Niilismo. Ontologia.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze the nihilism in Heidegger's thinking as historical-ontological, that is, as a historical phenomenon and which lead us questioning the foundation of beings. This analysis required an outline on the path initial in *Being and Time*, a work which showed the character of the ground null of being who we are: *Dasein*. In this first moment, the space of negativity culminated in the primary element to determine what it is. However, this negative behavior was not limited to the factual *Dasein* with the world, but was inserted in the history of Western metaphysics through which, in turn, interpreted Being always putting the foundation of beings, forgetting the difference between both. This forgetfulness culminated, according to Heidegger, the abandonment of Being, insofar as it was interpreted as a value and this interpretation was in tune with doctrines Nietzschean: will to power and eternal return. As from the confrontation with the philosophy of Nietzsche, Heidegger is provided as a feature of historical and ontological nihilism. Because it was a phenomenon that lies within the story are determined by and thus overcoming nihilism cannot be restricted to a reassessment of values, but before, that orient about its essence.

Key-words: Heidegger. History. Nietzsche. Nihilism. Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. OS ESPAÇOS DA NEGATIVIDADE NO DASEIN	15
1.1 O fundamento nulo do Dasein	16
1.2 A transcendência como finitude do Dasein	22
1.3 O nada do ente na totalidade	27
2. ACONTECIMENTO DO NIILISMO	33
2.1 O niilismo na metafísica	33
2.2 Tempo e Ser do Ereignis	40
2.3 Deus está morto: o acontecimento-apropriativo do niilismo	45
2.4 As doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno	55
3. A ESSÊNCIA DO NIILISMO	64
3.1 O impróprio do niilismo na “permanência de fora” do ser	65
3.2 Vivência e maquinação: os fenômenos do niilismo	71
3.3 O domínio da historiologia	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

Num dos fragmentos póstumos, Nietzsche diagnostica que a nossa época tem a peculiaridade de expor um fenômeno que denuncia o ocaso dos valores e terá sua prevalência nos séculos XX e XXI: o niilismo:

Descrevo o que virá: [com] a chegada do niilismo [...] o homem moderno crê experimentalmente ora num ora noutro valor, para depois esquecê-lo. Cresce sempre mais o círculo dos valores superados e esquecidos. Percebe-se sempre mais o vazio e a pobreza dos valores. É um movimento incessante, apesar de todas as grandes tentativas de detê-lo. No máximo, o homem ousa uma crítica genérica dos valores. Reconhece a sua origem, conhece demais para não crer mais em valor algum. Esse é o pathos, o novo frêmito [...]. Essa é a história dos dois próximos séculos. (NIETZSCHE, 1988, p. 125).

A partir dessa descrição, minha atenção voltou-se para as consequências do niilismo no mundo contemporâneo. Na verdade, Nietzsche destaca tipos de niilismo, que ressoam desde o início da formação do Ocidente, e hodiernamente tornou-se “o mais sinistro de todos os hóspedes”: o niilismo passivo e o niilismo ativo. Tal leitura, aliada à palestra sobre o encontro entre o filósofo japonês Keiji Nishitani¹ e o alemão Martin Heidegger, tornou o tema do niilismo muito mais atenuante para minhas divagações, norteando meu pensamento filosófico; com isso, já sabia o que pretendia pesquisar como tema, e a partir de qual pensador: Heidegger. Isso porque me pareceu que Heidegger problematizou o niilismo não somente de forma original, mas apresentou as consequências ao nosso tempo, de maneira muito explícita, de forma que não havia maneira de negar que na nossa Era reinava a penúria.

O grande problema é que o período dessa epifania tratava-se ainda do início da minha formação acadêmica, e faltava arcabouços teóricos para desenvolver esse tema de modo seguro. Assim, adentrei primeiro na principal obra de Heidegger: *Ser e Tempo*, mesmo sem ter uma compreensão teórica adequada do que seria o ente; porém, devido a inúmeras leituras, consegui escrever um trabalho que envolvia o método da *Destruktion* em *Ser e Tempo*.

¹ Keiji Nishitani é um filósofo japonês da escola de Kyoto. Essa escola teve enorme correspondência no século XX com a filosofia europeia, principalmente com a escola da fenomenologia, e mais ainda com os cursos ministrados por Heidegger. O interesse de Nishitani na obra do filósofo alemão deveu-se em grande parte pela problemática do Nada, como o “Ocidente” problematizava-o. A principal obra desse filósofo é *Was ist Religion?*.

Juntamente a isso, apresentei comunicações em conferências e escrevi um artigo² sobre a filosofia da técnica, intitulado *Ética e ontologia na era tecnológica*. Após quatro anos, sentia-me pronto a cumprir a promessa que havia feito a mim mesmo: estudar o niilismo em Heidegger.

Nas primeiras leituras, já percebia o quanto espinhoso era tema em que havia adentrado, entretanto, escrevi um projeto que tentou apresentar as perspectivas que queria problematizar, principalmente no que seria a característica primordial do niilismo para Heidegger: o fato de ele ser um fenômeno histórico-ontológico. A partir de tais considerações, esta pesquisa de mestrado terá como meta tentar problematizar o niilismo em Heidegger em sua característica histórico-ontológica.

Primeiramente, porque o niilismo, mesmo na concepção nietzschiana, está em ligação com a metafísica, pois esta sempre procurou pensar o mundo a partir de uma dicotomia, pela qual esse mundo perdia o valor, necessitando projetar outro, pelo qual nós, humanos, acrescentaríamos sentido a todas as coisas. Por isso Heidegger cita um fragmento póstumo de Nietzsche, no curso sobre esse filósofo, que define a característica do homem niilista: “[u]m niilista é o homem que, sobre o mundo tal como ele é, pronuncia julgamento de que ele *não* deveria ser e, sobre o mundo tal como ele deveria ser, o julgamento de que ele não existe” (HEIDEGGER, 2007b, p. 213, grifo do autor).

Através disso, o problema do niilismo requisita maior investigação, visto que as consequências desse fenômeno são cada vez mais explícitas, seja na religião ou na mitologia, na arte ou na metafísica, na política ou na moral, até mesmo na ciência, porque “não dispomos mais de um ponto de apoio único para uma explicação universal” (VOLPI, 1999, p. 142). Nesse caminho, Heidegger apresenta-se como pensador que, atento ao diagnóstico de Nietzsche, estabelece uma singular interpretação do niilismo para avaliar uma possível superação desse fenômeno. Para isso, o presente estudo propõe-se analisar a forma como Heidegger interpreta o niilismo como experiência fundamental em nossa contemporaneidade, principalmente porque:

A pedra de toque mais densa e também a menos enganadora para comprovar a genuinidade e a força de um filósofo é sua capacidade de captar logo e partir das raízes, no ser do ente, a proximidade do nada. Quem não alcançar essa experiência está, definitivamente e absolutamente, fora da filosofia. (HEIDEGGER, 2007b, p. 358).

² DANTAS, Luís Thiago Freire; BARRETO, Sônia. *Ética e ontologia na era tecnológica*. Revista Fesp: Periódico de diálogo científico. v. 1, n. 6, (set. 2009). João Pessoa: FESP – Fundação de Ensino Superior da Paraíba, 2009.

Sabe-se que o filósofo Nietzsche teve suas ideias confrontadas por Heidegger na década de 1930, em seus diversos cursos sobre as teorias nietzschianas e a importância delas na história do pensamento ocidental³. Diante disso, o niilismo tornou-se um dos temas que Heidegger fornecia considerações como sendo nem positivas nem negativas, mas que se situavam no cerne da nossa história. Com isso, o niilismo não se estabelece apenas como um caso valorativo, mas procura mostrar a insuficiência de considerar o ser como fundamento dos entes. E, uma vez que essa maneira de tratar o ser como fundamento caracterizou a tradição metafísica, a singularidade da interpretação heideggeriana do niilismo é pensá-lo em como ele está inserido nessa tradição. Com isso, Heidegger destaca o niilismo como elemento que atravessa nossa história, já que, enquanto a interpretação do *ser*⁴ foi sempre questionada a partir do ente, a distância entre o *ser* e todo e qualquer ente não foi interrogada.

Essa distância explícita que entre o *ser* e o ente há um vazio, que não diz respeito a uma mera vacuidade em que o pensamento não pode atuar; todavia é por meio desse vazio que o pensamento pode realizar inúmeras interpretações que não impediriam o seu modo de procedimento. Além disso, esse vazio está em estreita ligação com a concepção cunhada por Heidegger como diferença ontológica, que ganha espaço cada vez mais nítido no pensamento heideggeriano após a denominada viragem (*Kehre*)⁵. A partir desse período, a própria história é pensada agora como elemento dessa diferença a partir do acontecimento do *ser*. Esse modo de conceber a história é o que o autor indica como histórico-ontológico, que não tem o

³ Heidegger ministrou uma série de preleções sobre Nietzsche no semestre de inverno de 1936-1937, na Universidade de Freiburg, em Brisgau. Junto com alguns ensaios da década de 1940, foram publicados dois volumes que se tornaram fundamentais para compreender como a filosofia de Nietzsche aparece para Heidegger enquanto a consumação da metafísica. Além disso, por meio desses volumes, Nietzsche foi resgatado como pensador, e não apenas como um poeta-artista que ficou em voga no início do século passado.

⁴ Há uma diferença entre o modo da metafísica de tratar o ser e o de Heidegger, já que aquele autor procura recolocar a questão pelo ser sem que ele esteja referido a qualquer ente. O inverso ocorre para a tradição metafísica, pois o ser sempre é referido ao ente como seu fundamento. Para destacar essa diferença de interpretação, o ser, de acordo com o modo heideggeriano, virá em itálico — *ser* —, quando não, trata-se do modo metafísico; exceto quando o texto destaca que se trata do ser mesmo ou do ser enquanto ser.

⁵ A época da viragem (*Kehre*), no pensamento heideggeriano, concerne a uma afirmação feita pelo próprio filósofo na tão comentada *Carta sobre o Humanismo*: “Aqui o todo se revira!” [*Hier kehrt sich das Ganze um (2008 d, p.328)*]. Isso porque, para Heidegger, a terceira seção de *Ser e Tempo* mostrou-se incapaz de realização, visto que nela propunha investigar, a partir dos resultados das análises da estruturas ek-státicas temporais do *Dasein*, o tempo do próprio ser. Porém, essa investigação assim empreendida mostrou-se insuficiente porque o tempo do ser não poderia ser apreendido através de nenhum ente, por mais que este ganhasse certos privilégios pelo modo compreensivo do ser dos entes e do ser mesmo. A partir daí, Heidegger empreendeu em pensar como o ser mesmo manifestava-se ao homem, através dos modos da linguagem, da história e da verdade. Para melhor compreensão desse momento na filosofia de Martin Heidegger, ver Gadamer (2009).

pensamento voltado para o fim da história, mas sim a partir do surgimento de épocas específicas.

No entanto, o questionamento de Heidegger sobre o niilismo tende a ressaltar uma necessidade de recolocar em questão o ser mesmo em seu acontecimento, e não ao ente em seu ser. Não obstante, esse modo de voltar o pensamento ao ser mesmo permitiu ao autor perceber que as concepções de nadaificação presentes no *Dasein* tornaram-se simplórias diante do espectro nadaificante que marcavam cada vez mais o Ocidente. Essa análise da história do pensamento ocidental foi motivada em grande parte pelo encontro das obras do ensaísta Ernst Jünger⁶. Nelas, Heidegger compreendeu que o niilismo seria um fenômeno não apenas restrito à época contemporânea, mas concernente, também, ao destino do *ser*. Esse termo procura mostrar que o *ser* é quem proporciona as diferentes interpretações ao pensamento, e não o contrário. Com isso, o niilismo articula-se por meio do acontecimento que apropria o modo de interpretar o ente em cada época, pois, no interior desse movimento, o niilismo constata a ausência de fundamento último a cada ente. Nesse caminho, a pesquisa terá que analisar o niilismo muito mais como aquele fenômeno que permite experimentar a finitude mais própria:

Com a experiência do niilismo ocidental, abre-se decisivamente para o homem a possibilidade de assumir sua finitude mais própria. Com a experiência do niilismo ocidental, abre-se também para o homem, no entanto, a possibilidade de aproximar-se da essência do que experimenta e com isso comportar-se decisivamente para com o niilismo em seu acontecimento propriamente histórico desde sua essência. (FELIX, 2004, p. 81).

Desse modo, uma questão que seguirá o presente estudo no desdobramento dos capítulos é: por que o niilismo é um fenômeno histórico carregado de uma determinação ontológica? Obviamente essa questão proporciona uma gama de problemas e considerações, que não será possível esgotar nesta pesquisa. Porém, o privilégio será de elucidar como Heidegger compreendeu o problema do niilismo enquanto elemento negativo que fundamenta nosso pensar e quais são suas consequências para a nossa época.

O primeiro capítulo, tomando por base o parágrafo 58 da obra *Ser e Tempo*, a preleção *O que é Metafísica?* e o ensaio *Da Essência do Fundamento*, apresentará como a negatividade aparece na relação cotidiana do ente denominado por Heidegger de *Dasein*. O *Dasein*, por ser

⁶ Aqui vale comentar que as obras mais impactantes no itinerário do pensamento heideggeriano foram *O Trabalhador (Der Arbeit)* e *A Mobilização Total (Totale Mobilmachung)*. A partir da leitura dessas obras, Heidegger estreitou uma amizade com Jünger por toda a vida, mantendo constante correspondência. E quando os pensadores chegaram, cada um, ao seu sexagésimo aniversário, lançaram, em respectivos momentos, ensaios de onde partiria uma análise primordialmente acerca do acontecimento do niilismo. Os ensaios foram: *Sobre a Linha (Über der Linie)*, de Ernst Jünger, e *Sobre a Pergunta do Ser (Zur Fragensein)*, de Martin Heidegger.

determinado em seu ser pela existência, fornece-nos a compreensão de como a negatividade recebe contornos positivos, já que é na nulidade de fundamento que esse ente movimenta-se e, assim, entreabre a sua constituição como ser finito. Por meio dessa finitude é que o *Dasein* não permanece somente referido aos entes que encontramos no interior do mundo, mas os transcende. E, nessa transcendência, apresenta o nada não apenas como elemento judicativo do pensamento, mas constituindo o *Dasein*. E é por meio dessa relação entre o nada e o fundamento que Heidegger passou a pensar o niilismo como evento ontológico presente na própria metafísica.

Antes de adentrar no caráter ontológico do niilismo, porém, a pesquisa explicitará como ele atua na nossa história em seus diversos momentos. Para isso, no segundo capítulo, o estudo aproximar-se-á da interpretação heideggeriana de Nietzsche que analisa uma curta sentença que sintetiza o niilismo como acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) do Ocidente: Deus está morto! Para isso, utilizará o ensaio *A sentença de Nietzsche: “Deus está morto!”*, pois, nessa obra, Heidegger explicita que o anúncio da morte de Deus denuncia que toda razão e todo fundamento normatizador de nossas ações perderam força de atuação, exigindo a criação de novos valores. Contudo, vale primeiro elucidar o termo acontecimento-apropriativo, que traz consigo a ligação entre tempo e ser, singularizando uma época por meio desse acontecimento. Assim, ao apresentar a morte de Deus como acontecimento apropriativo, Heidegger considera que as doutrinas nietzschianas da vontade de poder e do eterno retorno transformam a questão pelo *ser* como vazia, já que o *ser* agora se torna uma ficção. A partir daí, Heidegger discorre sobre as consequências que “o niilismo” promove na nossa época.

Já no terceiro capítulo, o estudo abordará como o niilismo para Heidegger manifesta sua essência na nossa época. Para isso, o ensaio *A Determinação histórico-ontológica do niilismo*, que problematiza o abandono do *ser*, é primordial para ressaltar que esse abandono não indica a maneira pela qual o *ser* é “abandonado”, mas ele mesmo é quem abandona e propicia que o tempo torne-se indigente. Essa indigência se faz através da ausência de questionamento sobre o acontecimento do *ser* e apreende somente o ente na totalidade. Com isso, o terceiro capítulo abordará os seguintes tópicos: a) partindo da distinção elaborada por Heidegger entre o niilismo próprio e impróprio, explicitar o significado de ambos e demonstrar a prevalência do impróprio do niilismo que permite a interpretação de fenômeno destrutivo; b) por meio desse predomínio, uma das consequências concerne à *Maquinação*, termo este que, no pensamento de Heidegger, está em estreita ligação com os eventos

decorrentes do niilismo em sua impropriedade, já que a *Maquinação* tem sua característica voltada a uma vontade que reduz tudo a um cálculo incondicionado que objetifica todos os setores, reduzindo-os a manifestações do ente em um mero cômputo; c) por último, explicitaremos uma das consequências que diz respeito à compreensão de história, que se torna muito mais um estudo historiológico (*historich*) em que se reserva a uma mera acumulação dos fatos, numa tentativa de acumular saber, não atentando ao sentido acotencial (*geschichtlich*). Assim, o mais importante na exposição desses tópicos é ressaltar por que, na filosofia heideggeriana, a essência do niilismo ainda precisa ser pensada devidamente sem a reduzirmos rapidamente a um mero julgamento de valores.

1. OS ESPAÇOS DA NEGATIVIDADE NO *DASEIN*

Este capítulo propõe apresentar o aspecto da negatividade no pensamento de Heidegger no período de 1927-30 como momento em que ela ainda está no âmbito relacional do ente denominado de *Dasein*. Esse ente detém o privilégio diante dos demais, porque ele tem a existência como constituição de si-mesmo. Essa constituição que fornece a nulidade como fundamento do *Dasein* será o tema primeiramente analisado. Depois da exposição de como a negatividade aparece nesse ente enquanto fundamento-nulo, problematizaremos sobre a conceituação que o autor trata do nada. Nesse período, o nada aparece na filosofia heideggeriana como distante de um elemento judicativo do pensar, mas se situa no compartilhamento com o *ser* na diferença ontológica para com todos os entes. Para justificar esse enfoque, levamos em conta o prefácio de *Da essência do fundamento*:

O nada é o *não* do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. [...] Aquele não nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente da mesma espécie, mas o *mesmo* no sentido daquilo que, no sentido fenomenológico do ser do ente, se compertence. (HEIDEGGER, 2008, p. 134, grifos do autor).

Na problematização, tentou-se explicitar as consequências do nada no âmbito relacional do *Dasein*, pois a exposição de que esse ente é nulo de fundamento será o primeiro momento que implicará na compreensão da finitude que o *Dasein* experimenta em momentos repletos de propriedade: a liberdade e a disposição afetiva. Esse início do estudo pode apresentar certa desconfiança, já que o tema principal trata-se do niilismo em Heidegger. Porém, como será detalhado, o niilismo para o autor tem a peculiaridade de questionar sobre a colocação do fundamento último a todos os entes. Em outro sentido, o niilismo relaciona-se diretamente com o modo da metafísica pensar a relação do *ser* para com os entes, isto é, como fundamento.

Desse modo, acompanhando a afirmação de Heidegger de que “o niilismo desdobra uma série de estágios e figuras diversas de si mesmo” (2007a, p. 211), consideraremos que, antes de Heidegger pensar o niilismo como fenômeno atuante na história determinada pelo acontecimento do *ser*, ele encontra-se a partir da negatividade presente, mesmo que de maneira implícita, no âmbito relacional dos entes para com o mundo. Com isso, apresenta o

“Heidegger I”⁷ ainda situado nas amarras da metafísica e, em consequência, não pensaria o nihilismo como fenômeno a ser superado.

1.1 O fundamento-nulo do *Dasein*

A caracterização do fundamento-nulo do *Dasein* tem um melhor detalhamento por Heidegger no parágrafo 58 de *Ser e Tempo*, intitulado: *Compreensão do chamado e dívida*. Contudo, antes de adentrar numa análise desse trecho, é necessário apresentá-lo inserido no contexto da obra — na verdade, apresentar ao leitor como essa caracterização corresponde ao projeto desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*. Principalmente porque nessa explicação a importância que a pesquisa pretende apresentar diz respeito à concepção de negatividade enquanto elemento que impele o questionamento sobre a ausência de sentido nos entes.

Assim, a escrita do livro *Ser e Tempo* teve como proposta a retomada do questionamento sobre o sentido do *ser*. Porém, para isso, Heidegger iniciou com uma análise de um ente específico: o *Dasein*. Essa análise caracterizou-se como existencial, porque esse ente é permeado por uma indeterminação diante da qual não se pode conceituá-lo como mero ente, já que ele nunca é, mas existe. Tornando-se claro que existência é caracterizada enquanto modo de ser daquele ente que se comporta de acordo com a própria compreensão de ser. Logo, Heidegger define que “a ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2013, p. 139; grifos do autor). Essa definição é importante, uma vez que apresenta a negatividade como aquilo que distingue o *Dasein* dos demais entes pelo fato de ele “existir”, pois com ele sempre sendo já está em pendência com o seu ser e encaminha para já-não-ser-“aí”.

No entanto, é preciso advertir que a negatividade no *Dasein* é detalhada por Heidegger de diferentes maneiras, porém, é na antecipação da morte que ela se mostra de forma mais absoluta: “A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir” (HEIDEGGER, 2013, p. 721). Por isso, esse ente pode comportar-se com os demais *Daseins*, uma vez que a morte põe-se diante de si, por compreender que está em jogo o seu *ter-de-ser* (*zu-sein*): “o ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez, o meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

⁷ A expressão “Heidegger I” serve para identificar um momento no trajeto filosófico de Heidegger que, apesar da permanência da questão — qual o sentido do ser? —, muda completamente o início do questionamento. No período entre 1920 e 1934 (período abordado neste primeiro capítulo), o questionamento parte da análise existencial de um ente específico: o *Dasein*. Após esse período, o questionamento concentra-se no acontecimento do *ser* na história. Para melhor aprofundamento, ver GADAMER (2009); VATTIMO (1996).

Todavia, a morte se constitui como a negatividade mais originária em que coloca o *Dasein* diante de seu modo de ser, mas também o silêncio da voz da consciência, os humores da angústia, do temor, ou até mesmo nos utensílios, que no usar não aparecem como úteis, são momentos que o *Dasein* da mesma forma depara-se com a própria nulidade. Isso se deve pelo fato de que essa nulidade, como Agamben (2010) bem observa, não advém de algo exterior a esse ente, mas está inscrito no seu aí (*Da*), ou seja, é porque o *Dasein* continuamente tem-de-ser que “[a] negatividade provém, ao *Dasein*, de seu próprio *Da*” (AGAMBEN, 2010, p. 18, grifos do autor).

A significação do *Da* no *Da-sein* diz respeito a um advérbio dêitico que indica o lá, o aí, ou seja, o lugar que esse ente está em contínua relação: o mundo. Assim, pode-se argumentar que a negatividade é o aberto do *Dasein*, já que é nele que se possibilita colocar em questão uma alteridade: o *não-é*. Depois de especificar como o negativo é um elemento que, na verdade, impele o *Dasein* para o seu ter-de-ser, tal análise tem o seu início a partir do parágrafo 58 de *Ser e Tempo*. Numa primeira leitura desse parágrafo, conclui-se que, apesar de a negatividade constituir-se através do fundamento nulo, ela se ratifica no que sucede no “ente que existe” por meio dos modos relacionais com os entes. Porém, o *Dasein* encontra-se em falta consigo mesmo, já que desvela a não concordância com o seu próprio ser, pois ele, de início e na maioria das vezes, procura escapar da escolha de suas possibilidades, deixando a cargo do a-gente (o impessoal). Quando o a-gente assume as escolhas, decorre que “Perdendo-se na publicidade de a-gente e em seu falatório, o *Dasein*, ao ouvir a-gente ela mesma, deixa de ouvir o seu próprio si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 745, grifo do autor). E ainda, o impessoal entrega o *Dasein* a um campo de palavras que oferece uma vacuidade de conteúdo que propicia o esquecimento do seu modo de ser finito.

O *Dasein* só é retirado dessa situação ao se deparar com um “apelo” que se desenvolve num discurso que “nada diz”, e nisso fornece uma fala que não pode ser apreendida pelo impessoal, já que esse “apelo” acontece enquanto um silêncio, de forma que “o apelo nada anuncia, não dá notícia alguma sobre acontecimentos-do-mundo, nada tem para contar” (HEIDEGGER, 2012, p. 751). A partir desse nada no apelo, ocorre o rompimento com o impessoal e, em consequência, promove a abertura do *Dasein* para a singularidade. Enquanto singular, o *Dasein* compreende não haver em que se apoiar para uma comunicação, ou algo parecido, e intensifica a compreensão de estar em falta não somente para com os outros, mas

primordialmente para consigo. Isso porque a origem do apelo não se encontra fora do *Dasein*, mas está nele mesmo diante da estranheza de ser-no-mundo.

Contudo, essa estranheza não já estaria no domínio cotidiano por meio do apelo que traz o *Dasein* para encontro consigo mesmo? A resposta a essa pergunta terá como enfoque uma passagem específica do parágrafo 58, em que detalha a condição de ser “culpado” como a negatividade que a cada vez o apelo convoca o *Dasein* para com suas possibilidades mais próprias:

Entretanto, há na ideia de ‘culpado’ o caráter de *não*. Se o culpado deve poder determinar a existência, com isso surge então o problema ontológico de elucidar existencialmente o *caráter-de-não* desse não. Além disso, pertence à ideia de ‘culpado’ o que no conceito de culpa é expresso indiferentemente como ‘ser-responsável de’, ser-fundamento para... A ideia existencial formal do ‘culpado’, nós a determinamos, portanto, assim: ser-fundamento de um ser determinado por um não — isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*. Se a ideia do *não* que reside no conceito de culpa existencialmente entendido exclui a referência a um possível ou a um exigido subsistente; se o *Dasein* em geral não deve ser medido, portanto, por um subsistente ou pelo válido, pelo que não é ele mesmo ou que não é do *seu* modo, isto é, que não *existe*, fica eliminada a possibilidade de considerar a relação ao ser-fundamento de um defeito, o ente mesmo que é esse fundamento como ‘defeituoso’. A partir de um defeito ‘causado’ conforme-ao-*Dasein* — o não cumprimento de uma exigência — não se pode pura e simplesmente inferir em retrospecto o defeituoso da ‘causa’. O ser-fundamento-de... não necessita de ter o mesmo caráter negativo que o *privativum* que nele se funda e dele resulta. O fundamento não necessita só ter retroativamente a nulidade do seu fundamentado. Mas nisto reside, então, *que o ser-culpado não é o resultado de uma inculpação, mas, ao contrário: esta só é possível ‘sobre fundamento’ de um ser-culpado originário.* (HEIDEGGER, 2012, p. 778-779, grifos do autor).

Além da ideia de culpado presente nessa passagem, há a explicitação do caráter nulo em que o *Dasein* está fundado com o seu modo de existir, isto é, a ocupação com o simplesmente dado e o compartilhamento do mundo com os outros. Aqui o ponto principal do estudo é argumentar acerca da constatação da nulidade como instante em que o *Dasein* depara com a experiência da sua finitude mais originária. Assim, a fundação não deve ser entendida como algo que subjaz ao *Dasein* e o acompanha em todas as mudanças por atribuir um conteúdo fixo. Desse modo, a ideia de “culpa” aparece para identificar a condição de que o *Dasein* constitui-se no modo de relacionamento primeiramente consigo mesmo para, em seguida, relacionar-se com os demais entes.

Nesse caminho, a existência é determinada através da “culpa” e com existência não se definindo como uma atribuição qualitativa a certo ente, mas a maneira pela qual o *Dasein* exerce o seu ter-de-ser. Isso permite dizer que o *Dasein* movimenta-se não apenas do que lhe vem ao encontro no mundo, mas pela compreensão de ser, uma compreensão mediana e fática

do que é o *ser*. A partir daí, ele pode comportar-se com o ente simplesmente dado tanto quanto os outros entes dotados do modo de *Dasein* de acordo com a forma singular dessa compreensão de ser. O caráter inovador da interpretação heideggeriana é que essa compreensão não procura tratar o *ser* de maneira que ele tivesse primeiro que adentrar num espaço interno para, em seguida, relacioná-lo de maneira objetiva com o exterior, mas que *ele* está sempre em referência através da “essência” do *Dasein*.

Diante dessas observações, o estudo adentra de melhor forma na ideia de culpa. Primeiro, através da constatação de que o relacionamento com o *ser* não provém do ser mesmo, mas a partir da interpretação que o *Dasein* faz dele. Em consequência, a ideia de culpa apresenta-se como formadora da existência do *Dasein*, pois existir é compreender o *ser* como estando sempre indeterminado e agindo de acordo com essa indeterminação. No agir através da indeterminação se coincide o próprio apelar, pois: “A peculiar indeterminidade e a indeterminabilidade do apelante não é nada, mas uma indicação *positiva*” (HEIDEGGER, 2012, p. 755, grifo do autor).

No que se refere a essa positividade, ela não poderia ser atribuída caso o *Dasein* fosse um simplesmente dado, já que o caráter-de-não que aparenta um elemento negativo, na verdade, ilustra uma positividade por estar relacionado com o próprio modo de o *Dasein* situar-se no mundo. Diante dessa advertência, o apelar singulariza o *Dasein* no “eu sou” que apresenta a própria culpa. Então, como devemos pensar esse caráter de não enquanto conexão entre o *Dasein* e o nada? A resposta seria a partir da verificação que esse nada tem relação ao modo existencial que busca apresentar a nulidade em que o *Dasein* defronta-se a cada momento ao procurar ser ele mesmo. Portanto, por mais que ele esteja afastado de seu ter-de-ser, o *Dasein* não consegue se afastar do fato de se situar “em” um mundo.

Assim, pelo fato do *Dasein* continuamente situar-se “em” um mundo, esse “em” ratifica a facticidade de que todas as relações desse ente consolidam-se originariamente e, apesar disso, essa facticidade não o sustenta por a cada momento transparecer que a *ele* não há nada que o assegure ser dessa ou de outra maneira. Com isso, Heidegger indica que o *Dasein* é lançado no mundo, não havendo um princípio que o determine, e sim a própria indeterminação apresenta-se como aquilo que impulsiona para que esse ente se lance diante das possibilidades que são abertas a cada momento. Desse modo, o “sendo” do *Dasein* não está aquém ou além do seu estar-lançado⁸ (*Geworfenheit*), mas o consolida como um fato. Em

⁸ A pesquisa privilegia aqui o *Geworfenheit* traduzido por ser-lançado na tradução de *Ser e Tempo* feita pela Prof.^a Márcia Schubak (2005). Entendemos que essa tradução apresenta maior proximidade com o intento de Heidegger ao tratar o *Geworfenheit* como existencial, já que o *Dasein* é aquele ente lançado no mundo.

decorrência desse fato, o momento de ligação com o próprio *ser* aparece explicitamente naquilo que o *Dasein* se compreende como um ente possuidor de uma “culpa” que o acompanha no dizer: “eu sou”. E lança-o em direção àquilo que o funda: o nada.

Ainda em relação à ideia de “culpa”, Heidegger refere-se a ela enquanto um modo de ser-com os outros no âmbito das ocupações que invariavelmente toma-se uma falta como presente na relação do *Dasein* aos outros. Dessa maneira, a culpa não pode ser reduzida a uma noção de dívida em que se está retirando as possibilidades de direito do outro, por exemplo, tomar emprestado ou roubar. Em contrapartida, o *Dasein* pode responder por algo em que não se reconheça como o causador, pois um “outro” realizou dívidas por si. Desse modo, transparece o se fazer culpado por entender as intempéries que o outro sofre, atribuindo-lhe como sendo o provocador da situação em que o outro está envolvido. Com isso, o *Dasein* pode se afirmar como sendo o “responsável por...”, em grande parte, porque se apresentou em uma relação entre o *Dasein* e o outro por meio do *ser-fundamento* que o outro aparece como ausente do sentido da ação.

Nesse caminho, o ser-fundamento manifesta um nada que está inserido no próprio ser. Isso se deve porque pelo caráter-de-não se apresenta aquilo que acompanha o *Dasein* em sua facticidade, e esse caráter-de-não traz a nulidade como fundamento desse ente. De tal maneira, mesmo com o *Dasein* encontrando-se em diferentes instantes afastado de si-mesmo, ele não deixa de colocar em jogo o seu próprio ser. Logo, é diante da negatividade que o *Dasein* não se deixa levar pela vontade de outrem e requer liberdade para si, já que a liberdade se confirma pela negatividade na medida em que é a escolha de uma possibilidade que cessa as demais. Nesse cessar o *Dasein* exerce o “sendo livre”. Além disso, esse ser-livre é conduzido pela nulidade através do ser-lançado, em que apresenta o *Dasein* como projeto e, enquanto tal, ele é nada. Por isso:

A nulidade existenciária de modo algum tem o caráter de uma privação, de um defeito relativamente a um ideal proposto e não alcançado no *Dasein*, mas o ser desse ente é *antes* de tudo o que ele pode projetar e que no mais das vezes ele alcança, já é negativo *como projetar* (HEIDEGGER, 2012, p. 783, grifos do autor).

Todavia, por justamente apresentar essa peculiaridade de trazer consigo o nada em seu modo de ser, o *Dasein* afasta-se de avaliações que o tratem como algo simplesmente dado, ou a partir de um valor que não concorda com o modo de existir desse ente. Portanto, a apreensão do caráter de faltoso não pode ser verificado similarmente como se faltasse, por exemplo, um atributo numa mesa ou numa árvore, pois a pendência do *Dasein* refere-se ao seu modo de

comportar frente aos demais entes através da compreensão de ser. Com isso, não se avalia a partir de uma moralidade em que procuraria indicar a culpa como uma falta de sentido que o *Dasein* sofre por não se ajustar a normas ou leis. A culpa aparece como constituição existencial por demonstrar o *Dasein* como sempre sendo, porém condicionado por um elemento que o fundamenta. Por isso, o ser culpado consiste numa avaliação anterior a qualquer dualidade de bem ou mal diante das possibilidades factuais que o *Dasein* possa exercer. Entretanto, é porque esse ente perdura na culpa que a moralidade pode ser atribuída (ou seja, a moralidade pressupõe essa condição, e não o contrário), já que “corresponder a esse chamado, tentar dar resposta à pergunta sobre sentido do destinamento contencioso do ser, é um ter-que (*müssen*) mais originário do que qualquer dever moral” (LOPARIC, 2004, p. 14, grifo do autor).

Por último, a passagem destacada no parágrafo 58 ainda possibilita explicar o termo “existencialidade”, conceituado por Heidegger como a estrutura desse ente que não diz respeito apenas a uma forma momentânea de o *Dasein* defrontar com suas possibilidades, e sim, a todo o momento esse ente as coloca em jogo. Isso se deve porque existir, para esse ente, é um fato. Porém, a problemática se insere porque o *Dasein* é apreendido em sua totalidade a partir da seguinte maneira: preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Essa formulação da totalidade do *Dasein* diz respeito à preocupação (*Sorge*). Ela escapa de qualquer determinação objetiva, pois aparece por meio dos caracteres ontológicos da facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência.

Eles são existenciais que articulam a abertura destacada pelo *Da* do *Dasein* que o define enquanto ente que perdura no “a-ser”; em outras palavras, significa: existindo, o *Dasein* fundamenta seu próprio ter-de-ser através da responsabilidade de ser o ente que ele é. Entretanto, esse *é* contém uma delimitação conceitual, que enfatiza a nulidade no momento em que o *Dasein* encontra-se na maioria das vezes, pois ele deve assumir o seu fundamento e a condição de ser-lançado no seu existir. Esse existir destaca o ter-de-ser em jogo na preocupação pela nulidade: “[a] preocupação ela mesma, em sua essência, é permeada de nulidade de ponta a ponta. A preocupação — o ser do *Dasein* — significa, por conseguinte, como projeto lançado: o nulo ser-fundamento de uma nulidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 781, grifos do autor).

No entanto, a análise do parágrafo 58 de *Ser e Tempo* assevera que, nesse ser-fundamento, aparece a ideia de “não” que, por sua vez, ressalta o nada existencial. Esse nada

requer pensar o “não” de forma ontológica, na medida em que ele se revela na preocupação (*Sorge*). Com isso, o caráter ontológico do *Dasein* precisa ser avaliado de acordo com a negatividade e o fundamento não deve ser tratado como uma deficiência por consistir-se em uma nulidade. Não é pelo *Dasein* estar em dívida para com os outros que proporciona o estar em culpa, e sim que essa culpa é originária por se mover na perspectiva existencial do *Dasein* — a preocupação. Ainda porque a preocupação por ser nula, em si mesma, está “impregnada pelo nada”, permite ao *Dasein* caracterizar-se pelo nada que comporta em todas as suas ações.

É justamente na presença desse nada que “com *Ser e Tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte do pensamento do ser e do agir” (LOPARIC, 2004, p. 20).

Portanto, nesse primeiro momento, o elemento da negatividade inseriu-se no *Dasein* a partir da constituição do seu próprio ser de forma a colocar-se diante das próprias possibilidades. Contudo, essas possibilidades referem-se à unidade que o *Dasein* se funda com o mundo, pois, nesse fundir, ele está além do que se relaciona em sua facticidade. Entretanto, a partir do fato de que o *Dasein* está sempre em ultrapassagem, isto é, ele é um transcendente. O próximo tópico deste estudo detalhará sobre o aspecto da transcendência do *Dasein* que apresenta o negativo como elemento que propicia a esse ente deparar-se com sua finitude.

1.2 A transcendência como finitude do *Dasein*

O tópico anterior apontou que o *Dasein* é aquele ente que apresenta a nulidade como fundamento. Isso implicou em pensar como esse ente pode se relacionar com os outros e consigo mesmo a partir da nulidade. O primeiro ponto foi considerá-la não como elemento depreciativo; ao contrário, é a partir da indeterminação de nulidade, que o *Dasein* pode se relacionar com os outros de maneira livre, já que o condiciona como aquele ente que está sempre sendo. Com isso, não se pode atribuir uma “natureza” que venha consolidar o *Dasein* naquilo que ele é, pois esse é não fornece uma determinação objetiva, mas se relaciona com o caráter de falta que apresenta o *Dasein* como aquele ente que está em culpa, de modo que através da “culpa” é que ideias de moralidade podem ser formuladas por esse ente.

Todavia, a importância de descrever a “culpa” como constituinte da essência do *Dasein* para o estudo em questão deveu-se pelo motivo de permitir um questionamento sobre a essência desse ente, já que Heidegger não a aproxima do sentido da *quiditas*, isto é, do que-

é que determina de forma prévia o ente. Todavia essência aproxima-se do significado verbal *wesen*, que indica o perdurar, o acontecer do ente. Desse modo, Heidegger define que a essência do *Dasein* é a sua ek-sistência. Por ek-sistir compreende que esse ente está sempre fora, em direção a algo. Com isso, o *Dasein* situa-se em uma relação com os outros e junto às coisas a partir de uma conjuntura em que prevalece uma totalidade na qual ele sempre está remetido: o mundo. De tal forma, Heidegger formula uma estrutura que procura ressaltar essa união entre *Dasein* e mundo: o ser-no-mundo. Contudo, essa base unitária não procura avaliar se esse ente encontra-se ou não numa relação com os entes, mas enquanto ser-no-mundo ele não escapa dessa relação e, por meio dela, corrobora a situação relacional com os entes expostos no âmbito da facticidade. Isso significa que é na facticidade o momento em que o processo de nulidade aparece como mais atenuante, destacando-a como um peso nesse ente, pois a todo o momento ele sempre tem de haver com suas próprias possibilidades e não há nada que o determine. Ele é indeterminado.

Naturalmente, detalhar o ser-no-mundo como uma base unitária entre o *Dasein* e mundo não consiste em apenas afirmar a facticidade do *Dasein*, mas sim apresentar conteúdo essencial (*Wesensverhalt*) que correlaciona o *Dasein* e o ser-no-mundo. Essa correlação se dá pelo não afastamento de um com o outro, visto que “o *Dasein* não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de existir faticamente; mas, pelo contrário, ele só *pode ser* como existente, isto é, como *Dasein*, porque o seu conteúdo essencial reside no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 153, grifos do autor).

Com isso, no que esse ente é um ser-no-mundo, explicita o ponto principal desse tópico: a transcendência. Ela não é para ser entendida no sentido da teoria do conhecimento em que o sujeito empreende uma iniciativa para conhecer o objeto que se põe diante de si, mas enquanto ação do *Dasein*, a transcendência aparece como constitutiva desse ente e diz respeito a uma identificação do ente na totalidade para com o mundo. Porém não se pode restringir o ser-no-mundo à transcendência, já que esse termo tem uma significação mais ampla do que a constatação de que esse ente transcende os demais entes, uma vez que constata a não possibilidade desse ente residir sem mundo e se isso acontecer, já não é mais factível atribuí-lo como existente por já ter cessado com todas as suas possibilidades.

No entanto, o estudo aqui da transcendência se justifica para trazer à tona mais um momento da negatividade no *Dasein* em que se relaciona com o fundamento apresentado anteriormente para com o modo de ser desse ente. Será que a análise da transcendência se mostrará suficiente? Para isso, a pesquisa parte para análise de uma longa passagem de *Da*

Essência do Fundamento que elucidada a transcendência como constituição fundamental do ser-no-mundo:

Assim, pois, a transcendência pode ficar de resto oculta como tal e somente ser conhecida em uma explicitação “indireta”. Mesmo então, contudo, ela está desvelada, pois é ela justamente que deixa irromper o ente na constituição fundamental do ser-no-mundo, em que se anuncia o auto desvelamento da transcendência. A transcendência como origem do fundar só se desvela propriamente, porém, quando esse fundar é levado a eclodir em sua triplicidade. De acordo com isto, fundamento quer dizer: possibilidade, chão, legitimação. É só o fundar da transcendência triplamente disperso que causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o ser-o-aí sempre deve poder existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento. O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo manter-se fático do ser-o-aí fático em meio ao ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2009, p.183).

A ideia principal dessa passagem é que a transcendência não é uma forma dependente de uma situação que propicia o seu acontecimento, mas destaca que o *Dasein*, ele mesmo, é transcendente. Justamente por esse destaque se explica a diferença para com o ente simplesmente dado, já que a diferenciação entre o *Dasein* e os entes é exemplificada pelo existencial da compreensão que direciona o *Dasein* para além dos entes que vêm ao seu encontro no mundo. Contrariamente, isso não escapa de possíveis objeções ao fato de, mesmo com esse ente originariamente “perdido” no impessoal, se ocupando com os entes intramundanos, a unidade do ser-no-mundo ainda continuar revelando a transcendência como o elemento que coloca o *Dasein* diante dos demais entes num movimento de ultrapassagem. Para uma possível objeção, o estudo lembra que a transcendência aparece “como *constituição fundamental deste ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento*” (HEIDEGGER, 2009, p. 149, grifos do autor).

Precisamente, essa anterioridade revela ainda que o *Dasein* se afasta do si-mesmo não de maneira objetiva, mas procura afastar-se da compreensão de sua própria finitude subjetivamente. A transcendência constata, entretanto, a finitude em exercício nos mais diversos comportamentos do *Dasein* com o mundo. Ainda na exposição da passagem do livro do Heidegger, pode-se destacar a transcendência como tentativa contínua desse ente invariavelmente perdurar na busca pelo fundamento, mesmo diante da nulidade do fundamento. Nessa busca, mostra-se uma possível conformidade entre a investigação heideggeriana sobre a estrutura do ente determinado pelo seu ser para com as formulações acerca do niilismo, pois, de maneira sucinta, a constatação de Heidegger sobre o niilismo diz

respeito à forma como o pensamento metafísico se move a partir do princípio de razão. Esse princípio ratifica que para todo ente há um por que, uma razão, para ele ser dessa e não de outra forma; porém o niilismo seria a negatividade histórica que expõe a ausência de fundamentos. Nesse momento, porém, o enfoque do estudo ainda diz respeito à negatividade presente nas relações cotidianas.

Desse modo, encontra-se no ensaio *Da Essência do Fundamento* uma articulação sobre o fundar, que se refere ao desvelamento do *Dasein* como projetar no mundo. Esse projetar parte, ao mesmo tempo, do excesso e da privação das possibilidades do *Dasein*, pois é por meio desse movimento que propicia a formulação do por que em geral. Por isso, a colocação da pergunta pelo princípio dos entes não se reduz a uma vacuidade do pensamento humano, mas, enquanto transcendente, não deixa de perguntar: “por que há alguma coisa, e não antes o nada?”. E essa questão torna-se fundamental porque impulsiona justamente a perguntar pelo fundar. É importante salientar, entretanto, que esse questionamento não parte de um mero ato teórico, mas, de acordo com Heidegger, da origem de todo o fundamento — a liberdade.

Com isso, a transcendência até aqui analisada, na verdade, consistia na liberdade que não indica uma “espécie” particular de fundamento, “mas a origem do fundamento em geral” (HEIDEGGER, 2009, p. 177; grifos do autor). Essa descoberta caracteriza também o *fundar* por meio de duas modalidades: o erigir (*Stiften*) e o tomar-chão (*Boden-nehmen*), que, unificados, ainda propiciam outra modalidade: o fundamentar (*Begründen*). Na distribuição dessas modalidades do *fundar* é que Heidegger explica como se forma a essência do fundamento: “A essência do fundamento é a tripla ramificação do ato de fundar, que brota transcendentalmente no projeto de mundo, na absorção no ente e na fundamentação ontológica” (HEIDEGGER, 2009, p. 171, grifos do autor).

Assim, diante dessas apreciações, é por meio da triplicidade que a afirmação de todo fundamento é possível na medida em que o modo de *erigir* está em estreita ligação com o projeto de mundo. No projeto de mundo está presente a noção do em-virtude-de, que Heidegger explica como colocar o *Dasein* diante da sua mesmidade; e não deve ser entendida como uma eguidade, ou um solipsismo, mas sim como algo que “dá condição de possibilidade para que o homem se comporte quer egoísta, quer altruisticamente” (HEIDEGGER, 2009, p. 175). Essa tentativa de explicar esse ente em relação com o outro é sublinhada pelo fato de que, no erigir, o *Dasein* precisa reconhecer o outro que ele tem de tomar-chão, isto é, no projeto de mundo necessita reconhecer nos entes uma base em que o projeto forneça sentido.

No asseguramento de um sentido, decorre a absorção no ente que, junto ao projeto de mundo, provém o fundamentar, que pertence à colocação do por que em geral. Depois da colocação desse “porquê”, o *Dasein* está apto a assumir uma das suas possibilidades e reconhecer no ente um fundamento que legitima essa instauração.

O problema é que essa instauração é modificada de acordo com a temporalidade que cada uma dessas modalidades possui, desse modo, essa legitimação parte de acordo com a essência (o-que-é) e a existência (como-é) do ente, que se orienta sempre por meio da compreensão de um horizonte de verdade (desvelamento). Esse horizonte diz respeito ao existencial da compreensão em que o *Dasein* lançado entre os entes sempre está se referindo a eles, seja nas projeções das suas possibilidades, seja na absorção pelos entes. Mesmo diante dessa dupla condição, a liberdade transforma o *Dasein* num ser-livre para a sua finitude; em contrapartida, o *Dasein* compreende a liberdade através do *fato* de ser lançado no mundo. Com isso, a liberdade apresenta o abismo (sem-fundo) pelo qual esse ente se constitui, inclusive porque “a liberdade situa o *Dasein* como poder-ser diante das possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita” (HEIDEGGER, 2009, p. 187, grifo do autor).

Não obstante, Heidegger entende que esse abismo só se releva propriamente ao *Dasein* quando este começa a ultrapassar os entes por meio do projeto de mundo e, por conseguinte, ultrapassa a si mesmo. Desse modo, pode-se pensar que a facticidade não condiciona o *Dasein* para longe de si-mesmo, mas até mesmo quando ele está envolvido com os entes ocorre uma tentativa de trazer a constatação de que o *Dasein* não é, mas existe. Com isso, a negatividade fornece a finitude do *Dasein* precedente à “natureza” finita do homem e enquanto se trata de um ser-lançado no mundo, a negatividade lhe apresenta a impotência no que ele procura ser, porém o determina como tal. Por isso, segundo Blanc (1998, p. 105):

Na mais extrema tensão do lançar-se para os seus possíveis, o *Dasein* tem a revelação da sua radical impotência face ao seu ser-para-morte, de tal forma que só lhe resta perder-se a si mesmo (na inautenticidade) ou escolher-se como esse nada que é, assumindo a sua própria nulidade.

Dessa maneira, revelar a transcendência como um espaço de negatividade no *Dasein* é plausível, porque ele é um ente, está na ultrapassagem dos demais entes. Ainda que tal ultrapassagem seja possível pela ideia de culpa já analisada neste estudo, pois, diferente da ontologia tradicional, Heidegger pensa a negatividade distante de um “não”, compreendido pelo sentido temporal de um *ainda-não* e um *não-mais*, e nem de uma privação. Entretanto insere a esse “não” um sentido de transformação, renovação, não confundindo como processo

ou passagem de um estado a outro, e sim esse “outro” encaminha na atribuição de um novo sentido:

Como não-mais e ainda-não, a passagem, a transição, apenas, indicam o que sempre ainda permanece e, a partir desse ‘resto’, o que já não mais permanece. O que desaparece é o passar da passagem, o transitar da transição, isto é, o sendo, o acontecimento, a verbalidade de ser (SCHUBACK, 2007, p. 85).

No entanto, até o momento, este estudo procurou apontar os espaços de negatividade em que o *Dasein* está imerso, primeiro através da ideia de culpa presente no relacionar cotidiano com as coisas e com os outros, depois por meio da transcendência que apresentou a relação entre a liberdade e o fundamento como permeada pela finitude. Porém, a aproximação da liberdade que origina todo o fundamento para o *Dasein* pela nulidade que acompanha esse ente apresenta-se como um elemento anterior e, quiçá, promovedor da própria negatividade — o nada. Diante da constatação do nada como elemento primordial para as compreensões fáticas do *Dasein*, a presente investigação incita um melhor detalhamento sobre o tema do puro nada, mais explicitamente em como ele se insere *Dasein*, já que, como Heidegger nos adverte: “O nada enquanto o outro do ente é o véu do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 324).

1.3 O nada do ente na totalidade

Uma das características mais marcantes da filosofia de Heidegger trata-se da investigação desse autor sobre o nada. A problematização que ele faz desse tema contrapõe-se àquela formulada pela tradição filosófica em que “não atenta devidamente para o caráter ontológico do não”. Isso se deve em grande parte porque confunde o nada como outro do ente e não do ser. Seguindo essa observação, este tópico da pesquisa apresentará o nada como o elemento originário à negatividade do *Dasein*. Se o resultado for adequado ao enfoque principal da pesquisa — o nihilismo —, então vale questionar de antemão como alcançar a singularidade das manifestações do nada sem reduzi-las ao âmbito ôntico. No primeiro momento, deve-se considerar que, qualquer investigação, seja de que ordem for, tem referência apenas com os entes e a partir deles se interpreta o ser e o nada. Contra essa aproximação, Heidegger repete continuamente em vários momentos do seu pensamento: o ser não é um ente.

A afirmação heideggeriana de que o ser não é um ente, ao senso comum, soa como uma obviedade que fatalmente não problematiza devidamente essa afirmação, já que o

proposto é pensar “o ser não é o ente” naquilo implícito nessa afirmação: o ser seria aquele outro do ente em que, mesmo se afastando de qualquer similaridade ôntica, sempre estaria em ligação com os entes. Porém, Heidegger (2009, p. 318) destaca que “o puro e simplesmente outro com relação ao ente é o não-ente”, por isso a relação de alteridade do ente é com a sua negação, ainda que essa negação não propicie pensarmos o nada se essencializando como o *ser*.

Com isso, o ponto de partida dessa análise consiste no que Heidegger indica como a essência do nada: o nadificar. A formulação dessa palavra propiciou inúmeras críticas à filosofia heideggeriana principalmente por causa da anedótica discussão com o filósofo da linguagem, Rudolf Carnap⁹. Porém, esse nadificar diz respeito à essência do nada que se trata do não quanto da negação como seu elemento originário, pois o nada permite ao entendimento humano fazer uso do não e da negação sem que ele não destrua a si mesmo. Assim, a dificuldade do entendimento em problematizar o nada se deve em grande parte por estar dependente do nada para dar origem tanto ao não quanto à negação¹⁰.

No entanto, diante dessas observações feitas por Heidegger, como uma análise sobre o nada poderia tratá-lo de maneira que se alcance devidamente a sua essência? Para isso, a análise deve atentar para associação metafísica do nada enquanto negação da totalidade do ente, visto que a nadificação do nada não pode ser apreendida a partir de um mero discurso, ou identificá-la em ação nos entes. Porém, Heidegger indica uma via que torna possível experimentar a essência do nada: os humores. Na conferência *O que é Metafísica?* Heidegger analisa quais seriam esses humores: a alegria ao avistar a pessoa amada, o temor, a angústia. Entretanto, a angústia é aquela disposição que Heidegger reserva maior análise por interpretá-la como a mais originária, porque, de acordo com o autor, o manifestar da angústia no *Dasein* o coloca em diante do nada autêntico. Essa autenticidade caracteriza-se pelo fato de que esse ente angustia-se diante de... ou por... sem conseguir determinar o quê do mundo venha acossá-lo. Na verdade, essa ausência de determinação explicita-se pelo próprio ser-no-mundo que está suspenso no nada. Além disso, “[a] angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do ‘é’” (HEIDEGGER, 2009, p. 122).

⁹ CARNAP, Rudolf. **Der Logische Aufbau der Welt**. Ed. Meiner: Berlin, 1998.

¹⁰ Na introdução de *o Ser e o Nada*, Sartre acompanha o pensamento heideggeriano nesse modo de pensar a negação como o elemento pensado a partir da privação e enquanto ausência de atributos e objetos, pois, como ele mesmo escreve: “Seria vão negar que a negação apareça sobre o fundo primitivo de uma relação com o mundo; o mundo não descobre seus não-seres a alguém que primeiro não os pôs como possibilidade” (SARTRE, 1976, p. 41).

A partir disso, Reis (2003, p. 434) destaca que a angústia apresenta um duplo movimento:

De início, os entes que se encontram cotidianamente em significações determinadas, que por sua vez dão a nossa própria identidade singular, perdem vigência enquanto poder de identificação. Eles fogem, recuam em sua totalidade e não são mais significativos, nem sustentadores de nossa própria identificação. Ato contínuo, porém, somos reenviados para tais entes e para nós mesmos, mas na condição de entes ainda existentes, apesar de não mais nas significações identificadoras. Ou seja, esse movimento iniciado pela angústia mostra os entes pura e simplesmente sem o seu sentido identificador. Afinal de contas, há entes. A angústia mostra a caducidade do seu ser, mas não retira sua existência e condição de descobrimento.

Nesse momento apresenta-se o ponto principal deste tópico, visto que o propósito deste capítulo é apresentar uma passagem no pensamento de Heidegger do final da década de 1920 para com o pensar do final da década de 1930, enfocado no fenômeno do niilismo. Assim, se a negatividade presente no *Dasein* tem como origem o nada, e este somente só pode ser experimentado através dos humores, principalmente através da angústia que, como salienta Reis (2003, p. 434): “A angústia mostra a caducidade do seu ser, mas não retira sua existência e condição de descobrimento”, então esse estudo poderia acompanhar Heidegger nesse privilégio à angústia. Contudo, a peculiaridade da interpretação heideggeriana acerca do niilismo diz respeito ao confronto com o pensamento metafísico, que pensa o ente na totalidade. Desse modo, não haveria uma disposição afetiva que nega o ente na totalidade? Como lemos na passagem de *O que é metafísica?*, Heidegger reserva o tédio como tal disposição:

Assim como é incontestável que nós nunca podemos apreender a totalidade do ente em si e absolutamente, é certo, porém, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. Por fim, há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é fundamentalmente impossível. O segundo, no entanto, acontece constantemente em nosso *Dasein*. Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana estamos presos sempre apenas a este ou aquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas por mais fragmentado que possa parecer o cotidiano, ele sempre retém, mesmo que vagamente, o ente em uma unidade de ‘totalidade’. Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e conosco mesmos, sobrevém-nos este ‘na totalidade’, por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência, quando nos entendia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou aquele ócio. Ele desabrocha se ‘a gente está entediado’. O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do *Dasein*, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente na totalidade (HEIDEGGER, 2009, p. 120).

Essa passagem contém argumentos que oferecem a escolha pela análise do tédio com contorno importante para esta pesquisa. Entre os possíveis argumentos, chama-nos a atenção aquele que trata da nadificação do ente, que, em sua totalidade, é impossível para o *Dasein* compreender logicamente. Isso se deve ao fato de que a totalidade do ente é alcançada por meio da disposição afetiva do tédio que afeta o *Dasein* no modo das suas ocupações. Esse afeto é comum, porque, por mais que o *Dasein* seja furtivo, não pode se ausentar totalmente da relação com os entes, sejam eles no lidar cotidiano, sejam no campo científico que determina certa interpretação dos entes. Porém, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* não está fixado em um domínio objetivado, mas através do modo de ser impulsiona a transcender aquilo que é contraposto. Como já foi analisada, a transcendência é possível porque o lidar cotidiano situa o *Dasein* diante de uma totalidade (o mundo), que intenciona entre o ser e o ente por meio de uma nadificação que distancia a mera objeção conceitual para com o ser. Desse modo, é no cessar de suas possibilidades que manifesta para esse ente o poder de se relacionar com a sua possibilitação originária (*ursprüngliche Ermöglichung*).

Assim, quando Heidegger nomeia o tédio profundo como a disposição afetiva que o *Dasein* coloca-se em constante relação com os entes, primeiro, o autor destaca o sentido da palavra alemã *langweile*, que, numa tradução literal, significa “tempo longo”. Esse tempo longo existente entre o *Dasein* e os demais entes propicia uma indiferença que desaparece com qualquer hierarquia de interesse. Diante desse desaparecimento, o *mesmo* apresenta-se como elemento fundamental que somente permite falar: “a gente está entediado”. Porém, a análise do tédio foi mais perspicaz não na conferência *O que é Metafísica?*, mas sim no curso de 1929/30: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesse curso, Heidegger explicitou, em 18 parágrafos, dois momentos estruturais que constituem a essência do tédio, e assim coloca de maneira explícita o relacionamento do *Dasein* com o ente na totalidade.

O primeiro momento concerne à serenidade vazia (*leergelassenheit*), em que procura mostrar a nulidade diante do afastamento do domínio das ocupações que situa o *Dasein* frente a um vazio que, diferentemente da angústia, não suspende todas as coisas, apenas as deixa sem referências. Com isso, retém o *Dasein* na tentativa de obter algo em que, sereno, permanece no vazio. Um exemplo que Heidegger fornece para ilustrar trata-se de uma espera na estação de trem que, na espera entre um e outro, ficamos na estação fitando o relógio e o tempo parece-nos longo, impossibilitando que projetemos algo a respeito daquilo que nos atinge, restando indiferença para com os entes. “Olhamos para o relógio — passou apenas um quarto de hora. Saímos para a rua, para a estrada principal. Caminhamos para cima e para

baixo para fazer alguma coisa. Mas de nada não serve” (HEIDEGGER, 1983, p. 140). Da mesma forma, o *Dasein* fica entregue ao ente na totalidade que ele recusa.

E precisamente por essa recusa que se conecta o segundo momento que perfaz o tédio profundo: ser-mantido-em-suspensão (*hingehaltenheit*). Nele, não somente jaz o relacionamento com os entes, mas as próprias possibilidades é que se apresentam como inativas. Entretanto, essa inatividade do *Dasein* diante do poder-ser vem mostrar que na experiência do tédio manifesta-se a possibilidade originária que as possibilidades vindouras surgem porque “o ente que se nega na sua totalidade não anuncia qualquer possibilidades de mim próprio, nada delas relata, mas antes, enquanto anúncio na recusa, é uma *proclamação*, é o que torna autenticamente possível o *Dasein* em mim” (HEIDEGGER, 1983, p. 216, grifos do autor). Desse modo, a negação do ente da totalidade não ocorre devido à minha presença que o nega, mas o nada se insere no meu modo de *Dasein* e proclama pela negação as possibilidades que a mim são próprias.

Essa possibilidade do *Dasein* que se apresenta em cada um de nós tem a sua presença através da clareira (*Lichtung*), que se estabelece no *Da*. Esse *Da* indica que ele sempre se encontra fora, aberto para o mundo e a partir da experiência do tédio profundo o nada aciona o ente fundamentado pelo seu ser por causa do nadaficar (*Nichtung*). Assim, o nadaficar consiste no modo que o nada aparece no mundo através dos entes, direcionando-lhes para o abismo do ser, só sendo possível, contudo, experimentá-lo e jamais conceituá-lo.

Todavia, essa experiência é realizada a partir da singularidade que o *Dasein* encontra com o mundo. *Mundo* refere-se ao ente na totalidade que o tédio dispõe afetivamente do *Dasein* como estando sempre aí, já que o “mundo é a nossa morada de todos os dias, a pousada em que acontecemos entre o nascimento e a morte” (LOPARIC, 2004, p. 22). Porém, estas páginas sucederam na perspectiva de apresentar como a negatividade pensada por Heidegger no final da década de 1920 ressoará nos estudos sucedidos mais tarde pelo período marcado pela viragem (*Kehre*). Assim, o niilismo que se apresentará como elemento negativo determinante na nossa história poderá ser compreendido como um evento constitutivo no interior do próprio ser, pois condiciona o *ser* como o impossível de fundamentar.

Desse modo, o próximo capítulo versará em apresentar como o niilismo insere-se no pensamento predominante no Ocidente: metafísico. E, com isso, o estudo pretende delinear o niilismo como presente no questionamento sobre o *ser*. A pretensão de avaliar esse questionamento tem a conformidade com a desnecessidade de problematizar o *ser* por se tratar de uma palavra vazia (NIETZSCHE: 2009). No entanto, justamente pelo vazio, recairá

maior atenção do presente estudo, pois a partir disso verificará o niilismo não como proveniente de uma doutrina, mas como aquele que fornece um acontecimento apropriativo: Deus está morto! Esse acontecimento, se entendido devidamente, não se relaciona a uma posição de mera descrença, e sim a uma constatação de que interpretar o mundo a partir de um ideal tornou-se sem sentido. Para isso, far-se-á necessário uma aproximação com a filosofia nietzschiana e, por conseguinte, uma análise sobre a confrontação (*auseinandersetzung*) de Nietzsche e Heidegger.

2 ACONTECIMENTO DO NILISMO

2.1 O nilismo na metafísica

A tradição metafísica é interpretada por Heidegger (2009: p.66) como aquela que, em seus diversos momentos, procurou pelo fundamento do ente com o ser consistindo nesse fundamento último. Em consequência, essa tradição não problematizou a diferença do ser para com os entes, já que essa diferença não se trata de um método recursivo para afastar-se da metafísica, nem uma *distiction rationis* que permite um entendimento sobre essa distância, mas uma forma de colocar o pensamento diante do que não pode ser pensável: o *ser*. Contudo, por mais que o conceito de *ser* permaneça sem um saber de sua real designação, “nós todos temos uma primeira pré-compreensão ao ouvirmos a palavra ser compreendemos que aqui o ser, que cabe a todo o ente, é elevado desde então ao nível do conceito. Com isso, ele é diferenciado de todo ente” (GADAMER, 2009, p.70).

Com isso, o proposto por Heidegger no uso da diferença ontológica diz respeito a pensarmos sobre o acontecimento do *ser* no mundo. Entretanto, esse acontecimento é interpretado na maior parte das vezes por constituição do ser do ente, assim, não se apreende que o *ser* que traz a duplicidade da abertura do mundo em sua totalidade e a retração do ser perante todo e qualquer ente. Pelo fato de que o pensamento metafísico não interroga essa duplicidade, a “retração do ser”, que significa o fechamento de todas as possibilidades de que o ente venha a ser, não é levado em conta no momento que estabelece uma interpretação do *ser*. Em consequência, o *ser*, para tradição metafísica, é sinônimo de fundamento, já que, na tentativa de alcançar o *ser*, o obtido era justamente o fundamento último do ente na totalidade. Dessa maneira, a diferença ontológica vem ressaltar que, quando o ser acontece, ocorre um fundamento, porém esse fundamento se move diante de um horizonte histórico, que traz consigo um limite e não detém uma absolutização dos próprios fundamentos.

Com isso, não é examinada a identificação daquela época a partir de um horizonte interpretativo que é impedido pelo pensar metafísico que visa apenas a absolutização do ser no ente. Porém, pelo ser se constituir como fundamento, não há nada que o fundamente, porque o último fundamento é sem-fundo, um abismo (*Abgrund*). Esse caráter abissal para a metafísica transparece uma inconsistência no interior de sua articulação investigativa por

meio de um elemento negativo que acompanha toda formação histórica do ocidente: o niilismo. Numa passagem da *Introdução à Metafísica*, Heidegger explica:

Mas onde é que reside mesmo e opera o niilismo? Lá, onde se aferra e agarra o ente ao corriqueiro e se pensa que basta, como se tem feito até agora, tomar o ente assim como tem sido. Desse modo, porém, se repele a questão do Ser e se trata o Ser como *Nihil*, um Nada, o que, sem dúvida, de certo modo, ele também é, enquanto se essencializa. Ocupar-se e afanar-se tão só do ente, esquecendo o Ser, eis o niilismo. É esse niilismo que constitui o fundamento daquele outro niilismo, que Nietzsche expôs no primeiro livro da “Vontade de Potência” (HEIDEGGER, 1997, p.224).

Dessa passagem, o importante é destacar que, na compreensão heideggeriana, o niilismo não se reserva a um momento histórico em que certa época está de frente com a sua manifestação. Ele se insere, todavia, no interior do modo como a metafísica representa o próprio modo de ser de acordo com uma determinação da verdade e do ente. Assim, “é a própria metafísica que se mostra para Heidegger como niilismo e que encerra em si mesma desde o seu despontar mais primordial a essência desse fenômeno” (CASANOVA, 2007a, p. 86). Além disso, a metafísica é niilismo por causa do fato primordial de que, no seu desenvolvimento, culminou no que veria a ser a essência do niilismo: o abandono do ser.

Esse abandono tornou-se plausível porque, no interior do modo investigativo da tradição metafísica, o interesse se reservava somente ao ente e mais nada. De tal maneira, essa visualização somente do que era ôntico estabeleceu que o *ser* fosse somente uma palavra vazia, já que, ao se nomear algo como aquilo que é, apenas se apreende o ente e jamais o *ser*, pois esse escapa de todas as representações e se torna incapaz de qualquer apreensão.

Entretanto, um não entendimento do *ser* é provocado no que *ele* se refere a uma palavra vazia e os filósofos apenas o utilizam para enfeitar o seu discurso. É possível ler em Nietzsche (2008) que *ser* é a última fumaça da realidade evaporante e está atrelado a outros “conceitos supremos” que perfazem a idiossincrasia dos filósofos ¹¹. Contudo, Heidegger investiga sobre a “vacuidade” do *ser*, na perspectiva do motivo que impeliu à palavra *ser* cair no esquecimento e/ou em desuso. Porém vale advertir que o anúncio dado por Nietzsche não se traduz por uma mera gratuidade, mas se encontra no cerne do seu pensamento que o acompanha desde o início e está em concordância com o momento histórico em que este

¹¹ Esses “conceitos supremos” são apresentados por Nietzsche numa passagem do *Crepúsculo dos ídolos*: “Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular *unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser*, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro” (NIETZSCHE, 2008, p. 28; grifos nossos).

filósofo encontra-se. Além disso, essa consideração do *ser* mostra-se como constituinte do próprio “destino espiritual do ocidente” (HEIDEGGER, 1999, p. 64).

Por isso, corroboramos com Heidegger que confrontar o pensamento nietzschiano é essencial para um aprofundamento do problema do niilismo através da pergunta: o que há com o *ser*?. Por estar incluída na pergunta fundamental da filosofia: porque há o ente e não antes o nada? Essa série de perguntas é motivada pela constatação nietzschiana de que o *ser* é uma ilusão, sendo impossível de localizá-lo, já que se trata de algo que não possui qualquer conteúdo sensível, somente uma significação irreal.

No entanto, Heidegger adverte que todo o ente *é*, e esse *é* encontra-se atrelado ao *ser* como atribuidor de significação. Porém, para podermos distinguir um ente de outro; temos de considerar um como não sendo; desse modo, compreende-se tanto o *é* como o *não-é*. E como essa distinção seria possível pela ausência de significado de ambos? Por isso, Heidegger escreve:

Todavia, ao quisermos apreender o *ser*, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O *ser*, que investigamos, é quase como o nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que ‘é’, *não é* (HEIDEGGER, 1999, p. 63; grifos do autor).

Porém, na filosofia, aprende-se que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; assim, essa situação vai de encontro a um dos princípios mais essenciais: o princípio da contradição.

Assim a palavra ‘ser’ é indeterminada em sua significação e, entretanto, nós a entendemos sempre determinadamente. ‘Ser’ se mostra, pois como algo inteiramente indeterminado, totalmente determinado. De acordo com a lógica corrente, apresenta-se aqui uma manifesta contradição. Ora, algo, que se contradiz não pode ser. Não há um círculo de quatro ângulos. E, todavia, há essa contradição: o *ser* como algo determinado, inteiramente indeterminado. (HEIDEGGER, 1999, p. 106).

Desse modo, essa contradição não prevalece apenas porque se refere ao *ser*, mas qualquer pensar está em contradição na tentativa de definir os entes como aqueles que são. O uso da palavra *ser*, mesmo tratada atualmente como uma palavra vazia, de acordo com Heidegger, trata-se muito mais de uma palavra repleta de conteúdo, porém que se desgastou. Se não fosse assim, aquilo que se depara no mundo não seria passível de conceituação, já que “no *é* o *ser* nos abre e manifesta uma multiplicidade de modos” (HEIDEGGER, 1999, p. 116; grifos nossos).

Todavia, a multiplicidade de modos torna-se possível nos entes, visto que só é possível realizar comparação com aquilo que o entendimento pode diferenciar como sendo ou não sendo; por exemplo, ao dizer que uma mesa não é um lápis (ou vice-versa), compreende-se as características principais para definir o que vem a ser cada um e, por conseguinte, afastar qualquer semelhança entre eles. O *ser*, ao contrário, não pode compará-lo com nada. Na verdade, “a palavra ‘ser’ se emprega aqui numa tal envergadura, que seu arco só encontra limites no nada. Tudo, que não seja simplesmente nada, e até mesmo o nada, ‘pertence’ ao ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 112).

Logo, a alusão de Nietzsche sobre o *ser* como uma palavra vazia se consolida por meio de uma interpretação que envolve uma consideração histórica que afirma o questionamento sobre o *ser* tendendo em um erro; porém, em consequência, o próprio *ser* abandona o pensamento humano para situá-lo apenas com os entes. Com isso, “abandono do ser é uma expressão que designa o surgimento de uma determinada abertura do ente na totalidade (um mundo), na qual o ser abandona tão radicalmente o ente que esse parece vigorar como a única instância do real” (CASANOVA, 2012, p. 90).

Essa instância do real caracteriza-se por meio da compreensão de que o *ser* manifesta-se no mundo a partir do ente, a partir da essencialização; enquanto isso, o nada similarmente nadifica o ente. Por isso, o nada compartilha com o ser a mesma diferença para com o ente na totalidade. Desse modo, a metafísica distingue-se a partir de um duplo movimento — enquanto ela entifica os entes, ao mesmo tempo há uma negação. Entretanto, essa negação não é pensada de maneira ontológica pelo investigador metafísico, porque, ao fazer isso, se coloca em suspeita consigo mesmo. Desse modo, discursar sobre o nada já é invalidar o seu discurso, porque o nada não pode ser articulado sem que contra isso venha invalidar o discurso “lógico” da metafísica. Sobre esse ponto Heidegger (1999, p. 52), alega que, para o discurso da metafísica:

Quem fala do nada, não sabe o que faz. Quem diz algo do Nada, transforma-o, ao fazê-lo, em alguma coisa. Dizendo algo, di-lo, pois contra o que pensa. Ele se contradiz a si mesmo. Ora, um dizer, que se contradiz, insurge-se contra a regra fundamental de todo dizer (λογος); contra a “lógica”. Falar do Nada é ilógico. O homem, que fala e pensa de modo ilógico, está irremediavelmente fora da ciência. Quem dentro da filosofia, onde a lógica tem a sua cidadela, fala do Nada, atinge-o a incriminação de faltar contra a regra fundamental de todo o pensamento, ainda mais duramente. Um falar do Nada consta sempre de meras frases sem sentido. Ademais, quem leva o Nada a sério, coloca-se a favor do negativo. Favorece evidentemente o espírito de negação e serve apenas ao aniquilamento. Falar do nada não só é inteiramente contrário ao pensamento, como solapa também toda cultura e qualquer fé. Ora, desprezar o pensamento em sua lei fundamental, como destruir a vontade construtiva e a fé, é puro niilismo.

Contudo, o problema do nada, do mesmo modo que o do ser, contém algo maior do que a mera dissolução do discurso lógico, pois o cerne mesmo dessa retenção do *Dasein* no Nada é a transcendência. Sendo assim, a pergunta pelo acontecer do nada é um problema metafísico, já que a metafísica, de acordo com Heidegger, procura pelo fundamento do ente, isto é, pelo ser do ente. Não obstante, como esta pesquisa procurou mostrar até então, na medida em que o ente é por causa do ser, o nada provoca o ente mostrando o próprio nadificar, ou seja, o ente perde o sentido e, dessa forma, o sem sentido se constitui como o maior sentido à questão fundamental da metafísica: porque há simplesmente o ente e não antes o nada?

Para Heidegger, essa é a questão norteadora de toda a metafísica: saber por que o ente se torna o mais próximo, enquanto o nada permanece sem qualquer elucidação imediata. Tanto mais porque essa questão ratifica o modo de pensar metafísico em busca do fundamento do ente a partir do ser, pois:

Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida o nada nos envia na angústia essencial, todo o ente permaneceria na ausência de ser. Mas mesmo essa ausência de ser enquanto o abandono do ser não é, por sua vez, um nada nulo; se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se essencializa sem o ente, de que o ente jamais é sem o ser (HEIDEGGER, 2009, p. 318).

Todavia, a primeira parte da questão “porque há simplesmente o ente” explicita que se procura pelo fundamento, pelo princípio, para que todo ente seja aquilo que é. Assim fica entreaberto que, para todo ente, há uma razão que pode objetificá-lo e torná-lo apto a uma investigação. Entretanto, a questão segue com “e não antes o nada?”, e Heidegger explica que visar somente o ente enquanto tal encontra uma inconsistência, pois, na busca pelo princípio, depara-se com a dubiedade do ente para com a própria possibilidade de não-ser. Desse modo, a questão fundamental indaga, na verdade, sobre a validade do ente, quer dizer, acerca da validade do conhecimento de apreendê-lo em toda a sua extensão, já que “resistindo à suprema possibilidade do não-ser, o ente insistiu-lhe no ser, embora não tenha nunca ultrapassado e superado a possibilidade do não-ser” (HEIDEGGER, 1999, p.58). E, apesar disso, toda a tentativa de fundamento que procura “fundar o próprio império do ente, como superação do nada” fornece a constatação de que:

O fundamento investigado investiga-se então, enquanto fundamento da decisão em prol do ente e contra o nada, ou dito com maior rigor, enquanto fundamento da oscilação do ente, que em parte sendo, em parte não sendo, nos carrega e nos deixa,

o que faz com que nunca possamos pertencer inteiramente a coisa alguma, nem mesmo a nós mesmos, não obstante seja a existência em cada caso minha (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

Essa identificação da existência como “minha” não está afastada da conjuntura histórica pela qual o *Dasein* é lançado e, dentro dessa conjuntura, tem de exercer sua própria fundamentação. Convém lembrar que esse ente depara-se em seu fundamento com uma nulidade pela qual a ideia do ente na totalidade é projetada diante do âmbito finito da própria liberdade. Com isso, a apreensão da totalidade do ente como ideia aparece diante da oscilação do ente no ser na constituição daquilo que “é”, entretanto, manifestando a alteridade do não-ente. Porém, essa atenção aos entes reservou uma mudança de paradigmas, visto que aos poucos se tornou explícito que o proceder do pensamento metafísico de lidar com os outros através dos entes e jamais o ser possibilitou que o niilismo atue no nosso horizonte metafísico.

Esse horizonte tem ressonância com o confronto entre os pensadores Nietzsche e Heidegger. A partir daí, uma gama de problematizações poderia ser objeto desta pesquisa, uma delas trata-se de como a leitura do niilismo como um evento histórico atesta a falta de fundamento determinante de uma época. Este estudo, porém, concentrar-se-á no niilismo como aquele que exibiu um acontecimento-apropriativo: *Deus está morto!* E, diante da interpretação dessa sentença, constatará que o “niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte de Deus vem à tona de maneira lenta, mas irremediável” (HEIDEGGER, 2007b, p. 22).

Distanciar o niilismo de um evento destrutivo é uma primeira advertência que esse estudo procura evidenciar, da mesma forma que o pensamento não encontraria o sentido do mundo. O principal seria explicitar o niilismo como impelir devidamente pensar o *ser* por colocar em jogo o nada no próprio questionamento. Outro ponto em questão é que a análise heideggeriana do niilismo não o trata somente do modo ontológico em que esse evento imiscui-se no questionamento entre o *ser* e o nada, também trata de compreendê-lo como normatividade da história: “o niilismo não é apenas *uma* história, nem tampouco o traço *fundamental* da história ocidental. Ele é a normatividade desse acontecimento, ele é a sua ‘lógica’” (HEIDEGGER, 2007a, p. 211, grifos do autor).

Essa normatividade que Heidegger atribui ao niilismo tem ligação com o aspecto apresentado por Nietzsche de desvalorização dos valores, diante da qual se pede uma tomada de novos valores. Contudo, agora, o niilismo apresenta que a negatividade não está somente nas particularidades das relações sociais, ou nas doutrinas permeadas por um “ismo” qualquer, mas o *nihil*, o nada, permanece no interior da história ocidental formando épocas.

Além disso, o niilismo, para o pensamento heideggeriano, está em sintonia com a palavra capital: acontecimento-apropriativo (*Ereignis*), que *Ereignis* é proeminente cada vez mais nos escritos desse autor depois da viragem (*Kehre*). Segundo Sheehan (2010, p. 4), não podemos comentar a *Kehre* como um mero movimento que ocorreu no pensamento heideggeriano, mas sim afirmar que ambos estão intrínsecos em si mesmos. De tal forma, o próprio Heidegger comenta que:

Em primeiro lugar a *Kehre* não é um processo que teve lugar no meu pensamento e questionamento. Pertence, de preferência, à questão do que aos títulos Ser e Tempo/Tempo e Ser. [...] A viragem opera na questão mesma. Não é algo que eu fiz, nem pertence somente ao meu pensamento (HEIDEGGER *apud* SHEEHAN, 2001, p. 4).

Assim, a chamada viragem do caminho (GADAMER, 2009) não se constitui somente na mudança no questionamento do sentido do ser (*sinn des Sein*) para a verdade do ser (*wahrheit des Sein*), e sim a *Kehre* é o próprio questionamento exigindo uma nova retomada de perspectiva. Contudo, a pesquisa salienta que esse movimento teve como impulso o confronto que Heidegger iniciou com a filosofia nietzschiana, mais especificamente na preleção *Introdução à Metafísica*. A partir daí, Heidegger iniciou uma retomada de questões que fomentou diversas interpretações posteriores sobre o próprio pensar. Entretanto, vale lembrar que se trata de um movimento complexo em que a própria abordagem do autor foi modificada e, em consequência, trouxe à tona que “a *Kehre* deve ser tomada como um processo que possibilita várias formas de abordagem. Reduzi-la a um motivo único é abrir mão da riqueza de interpretações que ela encerra” (FERREIRA, 2007, p. 145).

Portanto, para melhor explicitar essa reciprocidade, devemos pensar primeiro o que vem a ser acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) para, depois, através da interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche, explicar como os conceitos fundamentais deste filósofo são essenciais para adentrar na problemática do niilismo como evento normativo da nossa história, visto que o mesmo identifica esse fenômeno como decadência dos valores supremos. Contudo, essa identificação, de acordo com Heidegger, não supera o niilismo, mas o intensifica a partir dos traços fundamentais da filosofia nietzschiana — vontade de poder e eterno retorno —, o que só faz tornar explícito o abandono pela questão do ser.

2.2 Tempo e ser do *Ereignis*

Para uma melhor, e primeira, compreensão da palavra *Ereignis*, é preciso elucidar que ela advém da linguagem natural alemã, que se traduz simplesmente por “acontecer”. Contudo, Heidegger analisa a etimologia dessa palavra, que apresenta originariamente a correspondência com o *Er-äugen*, isto é, “apropriar”, “descobrir com o olhar”. A partir dessa análise, o autor relaciona o *Ereignis* na perspectiva do acontecimento do ser que se apropria do ente a cada momento na própria história. Com isso, Heidegger compreende a história do pensamento filosófico a partir do acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) com o intuito de interpretar os pensadores não estritamente à maneira de pensar dos pensadores, mas como suas posições frente à própria concepção de ser e verdade procuram fundamentar um mundo de tal forma que se pode dizer: mundo platônico, tomista, cartesiano; ou seja, Heidegger pensa o acontecimento-apropriativo como uma palavra-guia. No ensaio *Identidade e Diferença*, Heidegger alerta ao leitor que “A palavra acontecimento-apropriativo pensada a partir da coisa apontada, fala como palavra-guia a serviço do pensamento. E como palavra-guia, assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto à palavra grega *lógos*, ou a chinesa *Tao*” (HEIDEGGER, 1979, p.185).

Isso significa que o acontecimento-apropriativo não tem referência ao ente enquanto ente, pois pensa o ser sem o ente, e neste pensar apresenta o direcionamento para além da metafísica. Não que este modo de pensar já seja uma superação da metafísica, mas o pensamento não se deixa mais guiar pela estrutura lógica da metafísica, em que o pensamento procede na procura de instaurar o fundamento a todo fundado. Entretanto, Heidegger adverte que a tentativa de superação dessa maneira investigativa não concerne a um afastamento, uma aversão à metafísica. O pensamento teria sua atenção voltada ao infundado e, por conseguinte, a metafísica não encontraria espaço na reflexão acerca do *ser* e do ente.

Com isso, pensar o ser enquanto acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) difere de pensar o ser enquanto *ideia*, *energeia*, *actualitas*, ou vontade, pois essas interpretações sempre pensaram o ser a partir do ente no intuito de fundamentá-lo. Na verdade, pode-se dizer que o acontecimento-apropriativo procura explicar o *ser* a partir do ser mesmo; e Heidegger ainda acrescenta: “Na expressão: ser enquanto acontecimento-apropriativo, o ‘enquanto’ quer agora dizer: ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*” (HEIDEGGER, 2009, p. 29). Inclusive o próprio Heidegger destaca que o *Ereignis* não deve ser pensado em relação ao

“ser” como presença, visto que acontecimento-apropriativo não vem indicar uma situação epocal do ser, mas que o “ser mesmo” acontece através da apropriação:

‘Ser mesmo’ significa: a apropriação não pode mais ser pensada como ‘Ser’ nos termos da presença: “apropriação” já não nomeia outra maneira e época do ‘Ser’. ‘Ser’ pensado sem apreender ao ente (i.e. sempre somente em termos de, e a respeito de, os) significa ao mesmo tempo: já não pensado como ‘Ser’ (presença). Se isso acontece, então o pensamento, assim transformado, pensa o seguinte: a diferença ontológica desaparece na apropriação através do passo de volta. Ela perde a sua determinação de pensar e é, portanto, desistida dessa certa maneira de pensar. (HEIDEGGER, 2003, p. xiii).¹²

Com isso, no seminário *Tempo e Ser*, Heidegger explicita que o acontecimento-apropriativo se constitui a partir da relação de tempo e ser, de tal forma tanto ao ser quanto ao tempo não podemos atribuir um objetivação a partir da palavra *é*, mas que esses elementos acontecem, ou seja, dá-Se Ser (*Es gibt Sein*), dá-Se Tempo (*Es gibt Zeit*). Por isso, na apreensão do “Se” na articulação com dá, esse “Se” não se encontra no impessoal, no neutro, e sim destaca que Ser e Tempo vêm ao mundo não a partir de um ente específico, mas no que o Ser se essencializa e o Tempo temporaliza se torna amostra o espaço de acontecimento de ambos nos entes. Tanto mais porque, para Heidegger, o “Se dá” do Ser tem correlação com a frase de Parmênides — *éstín gar einai* (é, a saber, ser) —, pois o *éstín* de Parmênides acentua, de acordo com autor, mais expressamente: “pode”. “Pode” no sentido de “ser capaz”; e isso ficou tão impensado quanto o “se” que pode (é capaz de) ser. Por isso, poder (o) *ser* significa: produzir e dar o *ser*; ou seja, no próprio *éstín* está oculto o *se dá*. E Heidegger ainda acrescenta: “No começo do pensamento ocidental o ser é pensado, mas não o ‘Se Dá’ como tal. Este se subtrai em favor do *dom*, que Se dá, *dom* que daí em diante é exclusivamente pensado e conceituado como ser em vista do ente” (HEIDEGGER, 2009, p.14; grifos nossos).

A expressão de “dom” utilizada por Heidegger relaciona-se com a seguinte afirmação na *Carta sobre o Humanismo*: “o *éstín gar einai* de Parmênides ainda permanece impensado” (HEIDEGGER, 2009, p. 348). Pelo fato de que o “ainda permanece impensado”, ressalta-se a rapidez do pensamento humano em impor à sentença parmenídica a significação de que tudo se reduz à entificação. De maneira que essa entificação é atribuída ao próprio *ser* na tentativa

¹² “Being itself” means: The Appropriation can no longer be thought as “Being” in terms of presence. “Appropriation” no longer names another manner and epoch of “Being”. “Being” thought without regard to beings (i.e., always only in terms of, and with respect to, them) means the same time: no longer thought as “Being” (presence). If this happens, then we thinking thus transformed thinks the following: the ontological difference disappears in the appropriation trough the step back. It loses its decisiveness for thinking and is thus give up in a certain way in thinking.

de defini-lo como algo que “é”; porém, como é escrito em *Ser e Tempo*: “O conceito de ‘ser’ é indefinível. Essa é a conclusão tirada de sua máxima universalidade. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores” (HEIDEGGER, 2005, p. 29).

Outra característica que este estudo se propõe a apresentar sobre esse Dar do *ser* tem relação à possibilidade de compreensão de ser, pois é no momento em que ocorre essa “dádiva” do *ser*, ou seja, a manifestação do *ser* no mundo, que acontece o fato primordial do ser mesmo: a retenção. Essa retenção, de acordo com Heidegger, possibilita o surgimento de épocas, porque, na essencialização do *ser*, manifesta-se uma das suas possibilidades que essencializa o ente e, consecutivamente, propicia a instauração de um mundo. Nesse instaurar, coloca-se em jogo justamente uma determinada interpretação do ser que acentua o modo epocal da compreensão de mundo. Ratificando essas ideias, no ensaio *A Sentença de Anaximandro* encontra-se a seguinte passagem: “A partir da época do ser surge a errância epocal de sua essência, na qual se acentua a história do mundo propriamente dito. A cada vez em que o ser se mantém em si em seu destino, acontece apropriadamente de um modo súbito e inopinado um mundo” (HEIDEGGER, 1977, p. 338).

Em outras palavras, acrescenta-se que o acontecimento-apropriativo aproxima-se do que Heidegger denomina como “destino do ser”. Essa expressão não deve ser entendida como um fatalismo, em que os acontecimentos são formados independentemente das mudanças ocorridas no mundo e a nós restaria somente seguir os ditames anunciados pelo *ser*, mas sim que algo que possibilita compreender o Dá-se ser através dos entes, porque aproxima o pensamento das formas como o *ser* manifesta-se no mundo de uma determinada época. Em outras palavras, cada interpretação do ser no pensamento ocidental está em estreita ligação ao caráter historial da história do Ocidente. E, assim, esse acontecer apropriativo do mundo procura chamar a atenção para as épocas relacionadas ao destino do ser, pois o traço do destinar sucede-se justamente a partir da retenção do ser mesmo. Entretanto, o problema, para Heidegger, corresponde ao fato do pensamento ainda continuar determinado pela metafísica, em que ela pensa o ser em vista da fundamentação do ente. Tanto que as modificações que sucederam na tradição acerca da pergunta “o que é o *ser*?” não necessariamente tiveram uma correspondência ou superação com a anterior, pois, como o autor declara:

A sucessão de épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e ao comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se

encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como pre-sença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras (HEIDEGGER, 2009b, p. 15).

Heidegger compreende esse comum-pertencer das épocas como *tô autó* (o mesmo) apresentado na proposição de Parmênides, pois tanto é pensar como também ser. Contudo, esse *mesmo* diante do comum-pertencer aparece usualmente na tradição relacionado à identidade, uma vez que ressalta o *comum*-pertencer que procura ressaltar a integração do múltiplo na ordem de uma comum unidade, ou ainda, como *nexus* e *connexio* diante da necessária junção de um e outro. Nesses termos, Heidegger compreende que, desde o início do pensamento, a filosofia sempre procurou pelo mesmo: a entidade do ente. Por isso, diversas foram às maneiras de como o ser foi interpretado na história da filosofia. Por exemplo, o ser como *idéia* para Platão, *energéia* para Aristóteles, *objetidade* para Kant, vontade de poder para Nietzsche. Porém, esses modos interpretativos não são realizados pelo mero acaso, e sim através do “anúncio do ser” proveniente do destinar que contém, mesmo que de maneira oculta, o Se dá Ser (*Es gibt sein*). Desse modo, Heidegger adverte para o fato de que:

Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece alijado à tradição das épocas do destino do ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como destinar (HEIDEGGER, 2009b, p. 16).

No entanto, o *ser* sempre se manifesta em correlação ao tempo e o pensamento ocidental uniformemente determinou essa relação como presença (*Anwesenheit*), pois pensar o *ser* a partir do tempo presente o distingue meramente como o não-mais-agora do passado e o ainda-não-agora do futuro. Enquanto que distinguir o tempo (passado, presente e futuro) a partir do agora o estabelecerá como uma sucessão de agoras que traçam um trajeto do próprio tempo, principalmente quando se referem a um tempo calculado. Porém, o tempo mesmo não está numa mera palavra, ou num aparelho que mede a distância percorrida entre dois pontos: ele está no que Heidegger denomina como espaço-tempo que, no recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente, realça exatamente o que nos torna factível de calcular: o tempo. “Acontecimentos só podem ser, em geral, ordenados e determinados com os termos [passado, presente e futuro] porque o tempo pode ser atravessado mensuradoramente em sua tridimensionalidade” (FIGAL, 2005, p. 318).

Assim, ao tempo não se pode anunciar que ele é, mas dá-se tempo, com esse dar orientado a partir da proximidade das três dimensões habitualmente referidas ao tempo. Contudo, essas dimensões são provenientes não unicamente de algo que se apresenta, mas também do que se encontra ausente, já que “o que se tem em vista é muito mais que o presente só pode ser ‘o aberto para tudo o que se apresenta e ausenta’ porque o tempo também tem as dimensões do porvir e do ter sido essencial” (FIGAL, 2005, p. 319). Com isso, o dá-se tempo é um alcançar que aproxima as três dimensões a partir da ausência, entretanto, destacado por Heidegger através do comum-*pertencer* presente na apropriação do homem pelo *ser*:

O comum-pertencer de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se simplesmente este ser próprio de, no qual o homem e ser estão reciprocamente apropriados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento-apropriativo* (HEIDEGGER, 1979, p. 185, grifos do autor).

Dessa passagem é importante para o estudo ainda verificar que o acontecimento-apropriativo põe em si a relação de tempo e *ser*, de maneira que o *ser* liga-se ao seu destinar, ou seja, a essencialização no ente em que o próprio ser não é questionado. E, quanto ao tempo, diz respeito ao “alcançar-iluminador”, que exhibe a unidade entre o ter sido essencial e o porvir vinculados ao instante. Nessa característica de ser e tempo, apropria-se o primeiro como presença (*Anwesen*) e o segundo como agora. Todavia, vale ressaltar que do *Ereignis* não se pode dizer que ele é, e sim que *Ereignis* acontece apropriando. Para Heidegger, no entanto, esse acontecer apropriador apresenta-se como uma referência privilegiada aos humanos pelo fato de sempre se mover na compreensão de ser dos entes. Ainda mais porque sempre se move na abertura referente ao modo da *alethéia* que reconhece algo como presente ou ausente. Se não fosse assim, como o “dá-Se-presença” poderia alcançar os humanos naquilo que é provido pelo dom, sem mantê-los excluídos do alcance do dá-Se-ser.

Ainda que na referência entre o humano e *ser* o comum-pertencer é pensado agora destacando o *pertencer*, que sugere o humano sendo um ente, tal como a pedra, a árvore, a águia, ele se diferencia por estar “aberto” ao *ser* e traz uma correspondência através do caráter transcendente que o constitui em seu “salto”. Esse “salto” aparece um tanto quanto metafórico, sem um resultado concreto para pensarmos a relação entre humano e *ser*, e

principalmente sobre o privilégio do humano frente aos demais viventes por eles se encontrarem “fora do ser”¹³.

No entanto, o estudo neste tópico defende que Heidegger pensa o niilismo de acordo com o modo de o *Ereignis* desvelar o ser enquanto ser. Como *Ereignis* é a própria história em forma originária e o niilismo atua na história do ser como um destino, um envio, do acontecimento-apropriativo no pensamento ocidental, então o seguinte estudo tratará de compreender o niilismo não como mero evento entre outros, e sim como fundamento essencial de toda a história, uma decisão diante dos projetos de mundo. E, tendo como perspectiva essa reflexão, a análise da condição do niilismo na época do acabamento da metafísica compartilha com Heidegger a seguinte constatação:

É de supor que a meditação sobre a essência mais originária da metafísica conduz-nos para a proximidade da posição relativa à decisão mencionada. Essa meditação significa a mesma coisa que a intelecção da essência histórico-ontológica do niilismo europeu (HEIDEGGER, 2007a, p. 151).

2.3 Deus está morto: o acontecimento-apropriativo do niilismo

No tópico anterior, ficou explicitado que a investigação detalhará sobre o niilismo em seu acontecimento histórico que se insere na ontologia, quer dizer, no questionamento sobre o ser. Para isso, o presente tópico analisará a interpretação heideggeriana de Nietzsche, que atribui ao niilismo o caráter histórico-ontológico. Essa atribuição soa estranha pelo fato de que o niilismo, para Nietzsche, diz respeito à recolocação da pergunta pelos valores, e não pelo sentido do ser. Inclusive, para este autor, a palavra ser perdeu qualquer sentido nela mesma, pois o pensamento acerca do ser até então reside numa instauração dos valores que procura elevar a própria vontade de poder e, por conseguinte, o niilismo requereria uma transvaloração dos valores. Por isso, a contraposição entre o pensamento de Heidegger e alguns pontos da filosofia nietzschiana sobre o niilismo sugere, daqui em diante, uma maior atenção à posição de cada pensador diante do mesmo fenômeno.

Primeiramente, a filosofia de Nietzsche constata que o niilismo relaciona-se com a constatação de ausência de sentido nos fundamentos formados a partir de um ideal do âmbito

¹³ Encontramos uma contraposição a esse privilégio do humano frente aos demais viventes em *O aberto: o homem e o animal*, de Agamben (2002). O autor justifica que essa permanência “fora do ser” não pode ser compreendida como mera deficiência, mas faz com que o animal subsista para “além do ser”, portanto, fora da referência ao humano.

suprassensível. Como resultado da ausência de qualquer atribuição sensível, o próprio pensamento guiado pela metafísica não consegue impor qualquer tipo de normatividade: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (NIETZSCHE, 2006, p. 31).

Com isso, não é gratuito que Heidegger, ao pensar a filosofia de Nietzsche, apresente o niilismo como um dos temas principais do pensamento nietzschiano¹⁴, pois, de acordo com a concepção do termo para Nietzsche, o niilismo não aborda simplesmente uma doutrina ou uma opinião, nem sequer uma mera dissolução no nada, visto que ele é muito mais do que *uma* história, ou tampouco o traço fundamental da história ocidental, e sim a normatividade da própria “lógica” do Ocidente. Assim, “como normatividade da história, o niilismo desdobra uma série de estágios e figuras diversas de si mesmo. Por isso, o mero nome ‘niilismo’ diz muito pouco porque ele oscila de um lado para o outro em meio a uma plurissignificância” (HEIDEGGER, 2007a, p. 211).

Contudo, Heidegger explica que essa normatividade está entrelaçada com o pensamento nietzschiano entre o princípio da vontade de poder e o projeto da transvaloração dos valores, de modo que o niilismo aparece como aquilo que explicita o caráter de sem fundamento da nossa própria história. Para isso, primeiro, temos de esclarecer o que vem a significar “transvaloração dos valores” no pensamento nietzschiano e como tal termo se faz presente nesse pensar. Além disso, questionar a necessidade de Nietzsche em transvalorar os valores seria importante, de acordo com Heidegger, para meditarmos sobre a essência do niilismo. Se Nietzsche não escreveu sobre a essência do niilismo, em contrapartida, numa anotação dos fragmentos póstumos, ele o define: “niilismo: falta a finalidade; falta resposta ao ‘para que?’; o que significa niilismo? — *que os supremos valores se desvalorizaram*” (NIETZSCHE, 2003a, p. 12, grifos do autor). Desse modo, o niilismo é um processo, o processo da desvalorização, do tornar-se sem valor os supremos valores, de tal forma que a pergunta “o que é o ente?”, que remete ao questionamento ontológico da filosofia, compreende agora a colocação da pergunta acerca dos valores.

¹⁴ Na análise sobre a filosofia de Nietzsche, cinco títulos são destacados, de acordo com Heidegger, como “expressões fundamentais”: “A ‘vontade de poder’ é a expressão que denomina o ser do ente enquanto tal, a essência do ente. ‘niilismo’ é o nome para história da verdade do ente assim determinado. ‘Eterno retorno do mesmo’ designa o modo pelo qual o ente é em sua totalidade, a existência do ente. O ‘além-homem’ indica aquela humanidade que é exigida por essa totalidade. ‘Justiça’ é a essência da verdade do ente como vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denominam, ao mesmo tempo, o que as outras dizem” (HEIDEGGER, 2007b, p. 233).

No entanto, essa colocação da pergunta pelos valores ilustra um ocaso que Heidegger indica como acontecimento apropriativo do niilismo, porque questiona a validade dos valores suprassensíveis e os ratifica como passíveis de serem desconstruídos. Como se sabe, o pensamento inicial concebido por Platão parte do ser como *ideia*, quer dizer, o ente enquanto tal tem o seu caráter *uno* como *idéia*, em que o múltiplo é explicitado a partir da clarificação desse uno. A partir disso, criou-se uma dicotomia entre o constante, o verdadeiro que é a própria *idéia* diante do mutável e aparente que diz respeito ao nosso mundo. Desse modo, a *idéia* na filosofia platônica toma o ser do ente (fundamento) para aquilo que se faz visível, presente, ou seja, o ente. Essa distinção prevaleceu em toda a metafísica ocidental, culminando na filosofia transcendental de Kant, visto que “[p]or meio da determinação transcendental do ser enquanto o modo da coisa contraposta (objetividade), Kant deu a esse caráter do ser uma interpretação definida a partir da subjetividade do ‘eu penso’” (HEIDEGGER, 2007a, p. 207).

Contudo, como Heidegger aponta a problemática da interpretação do ser do ente dada por Platão, não fora somente pelo fato do pensamento platonista indicar que ser é *idéia*, mas também porque *idéia* relaciona-se com *aghatón*. Desse modo, a essência de todas as ideias ganha uma interpretação decisiva, pois *idéia* enquanto tal possui o caráter de *aghatoeidos*, que significa: aquele que torna apto para... atribuindo ao *ser* o traço de elemento possibilitador. Aí se pode notar que, no começo da metafísica, já surge um modo interpretativo do *ser* de maneira bem ambígua, pois “o ser é, em certa medida, a pura presença e é ao mesmo tempo a possibilitação do ente” (HEIDEGGER, 2007a, p. 173). Entretanto, mesmo com o *ser* tendo de que retrair para fornecer ao ente o caráter de constância e presença, o *ser* permanece como aquele que precede o possibilitado, ou seja, o *a priori*.

O *a priori* aqui em questão ainda não é aquilo que a cada vez possibilita o ente mesmo, e sim, devido ao predomínio do ente, o *a priori* é tomado como condição ulterior de possibilidade do ente¹⁵. Isso porque, em sentido mais próprio, a metafísica na interpretação heideggeriana pensa o *ser* como ente em seu ser e, com isso, acarreta em uma circularidade que só atesta para o *seu* esquecimento, pois, na medida em que a metafísica pensa o ente a partir do ser, não volta o pensamento para pensar o ser *enquanto* ser. Por conseguinte, na confirmação do *a priori* interpretado como o ser do ente, Heidegger ratifica que toda a metafísica, mesma aquela que procura superá-la invertendo os seus pressupostos, deixa

¹⁵ Essa interpretação do *a priori* pode ser lida num tópico do *Niilismo Europeu* apresentado por Heidegger: *A interpretação do ser como idéia e o pensamento do valor* (HEIDEGGER, 2007b, p. 172).

impensado o ser enquanto tal. O autor descreve sobre esse modo de pensar na modernidade em seus momentos mais significativos:

Em verdade, a metafísica reconhece: o ente não é o ser. Nem bem isso foi dito, contudo, ela já transpõe o ser mais uma vez para o interior do ente, quer esse ente seja o ente mais elevado no sentido da causa suprema, quer ele seja o ente insigne no sentido do sujeito da subjetividade como a condição de possibilidade de toda objetividade, quer ele seja, em consequência da co-pertinência das duas fundamentações do ser no ente, a determinação do ente mais elevado como absoluto no sentido da subjetividade incondicionada. Essa fundamentação do ser, que quase não é rememorado de maneira pensante, no maximamente ôntico do ente, parte de acordo com a questão da metafísica, do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2007a, p. 265).

No entanto, a culminação do descrito pela passagem é o abandono pela questão do ser motivado pelo homem na modernidade determinar-se como livre para tudo que é posto diante de si similarmente a um enfrentamento de um tribunal. Com isso, a *idéia*, com seu princípio na filosofia de Platão, altera-se na modernidade como *perceptium da perceptio*, isto é, a essência da *idéia* é tomada agora como visibilidade e presença na re-presentidade em direção para e por meio daquele que representa. Essa mesma representidade (o ser) tornada condição de possibilidade para tudo aquilo que é representado e apresentado torna-se *condição* de possibilidade do objeto. Condição aqui equivale a *contar*, pois o “ser é concebido como sistema de ligações necessárias, com as quais o sujeito precisa contar de antemão, e, em verdade, no que concerne ao ente como o elemento objetivo, com base em sua relação com o ente” (HEIDEGGER, 2007b, p. 173).

E na medida em que a *idéia* teve seus contornos mais nítidos transformados em *perceptio*, a proveniência do pensamento valorativo começa a projetar o seu momento mais decisivo que, de acordo com Heidegger, foi a partir da metafísica da subjetividade. Nela, o caráter possibilitador presente na concepção do ser como *idéia* ficou de maneira desobstruída por tratá-lo como *perceptio*, pois o *ser* agora possui o caráter incondicional de possibilidade do ente, ou seja, há ao representante aquilo a ser re-presentado, que se encontra contraposto, o objeto. Porém, Heidegger indica que o passo decisivo do caráter de possibilidade já presente na interpretação de Platão para a construção posteriormente em pensamento valorativo foi fornecido pela metafísica de Kant. Isso porque, segundo a leitura de Heidegger, o ser (a re-presentidade) é a condição de possibilidade do ente, ele é a sua entidade, pelo fato dos entes serem colocados contrapostos às *condições de possibilidade dos objetos da experiência* de um representante, por isso o ser — a entidade do ente — agora é objetividade. Heidegger ainda escreve que o “princípio supremo da metafísica kantiana diz: as condições de possibilidade do

ato de re-presentar e o re-presentado são ao mesmo tempo, isto é, não são outra coisa senão as condições de possibilidade do representado” (HEIDEGGER, 2007a, p. 174).

Diante desta reconstrução dos modos como o ser foi interpretado no começo da metafísica como *idéia* até a época moderna enquanto objetividade, notamos como virá a ser a configuração nietzschiana do ser enquanto valor mediante o caráter de *condição*. Porém vale perguntar: por que este caráter proporcionará o modo de pensar valorativo? Mais ainda: como a interpretação de Nietzsche sobre o ser tem estreita relação com o modo de Platão lá no início do pensamento que séculos depois viria a se transformar em metafísico? Para melhor explicitação desses pontos, cita-se uma passagem do texto de Martin Heidegger, *O Nihilismo Europeu*, em que o pensador apresenta este caminho do pensamento:

Kant não repete simplesmente aquilo que já tinha pensado antes dele por Descartes. Somente Kant pensa em termos transcendentais e concede expressa e conscientemente aquilo que Descartes estabelece como começo do questionamento no horizonte do *ego cogito*. Por meio da interpretação kantiana do ser, a entidade do ente é pensada pela primeira vez explicitamente no sentido da ‘condição de possibilidade’, e, com isso abre-se o caminho para o desdobramento do pensamento valorativo na metafísica de Nietzsche (HEIDEGGER, 2007a, p. 175, grifos do autor).

Essa passagem explica claramente que a proveniência do pensar valorativo estabeleceu-se na mudança, em seus traços fundamentais, do começo da metafísica platonista através de Descartes pela transformação da *idéia* como *perceptio* e, por fim, em Kant como condição de possibilidade da objetividade dos objetos. Tanto mais porque Nietzsche estabelece a essência do valor, de modo que ser é a “condição” de conservação e elevação da vontade de poder — porque, de acordo com a interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche, a vontade de poder é a entidade do ente. Entretanto, Heidegger escreve que o caráter do valor ser condição é o que garante a Nietzsche estabelecer o ser enquanto valor. Todavia, frente a tal consideração feita por Heidegger, pergunta-se: por que a interpretação nietzschiana do ser como valor forneceu o campo necessário para identificar explicitamente o niilismo na nossa própria história?

Diante do fato de Nietzsche identificar a decadência dos valores como niilismo, e sendo esta decadência relativa à derrocada da verdade sobre o ente enquanto tal, esse fenômeno configura-se não como um mero processo histórico similar a vários outros. Porém, como Heidegger constata, o processo de desvalorização é o acontecimento essencial da história do Ocidente fundamentada pela metafísica. Isto justamente porque Nietzsche pensa o niilismo muito mais como um movimento histórico que primeiramente é reconhecido como

acontecimento que perpassou de forma dominante todos os séculos precedentes e permeará os dois próximos. Com isso, Nietzsche concentra esse ocaso valorativo numa curta sentença: *Deus está morto*. Ela indica que o Deus cristão perdeu o seu poder imperativo sobre o ente e a definição de homem, e, por mais que surjam réplicas anunciando que as pessoas continuam a acreditar e frequentar as casas desse Deus, esses atos estão mais para o modo de ver uma estrela que já apagou e os humanos apenas adoram a luz que emana do resplandecer fulgente de uma supernova. De tal modo, Heidegger apresenta a força argumentativa que há por trás dessa sentença, como escrito na introdução do ensaio *A sentença de Nietzsche “Deus está morto”*:

O seguinte esclarecimento procura indicar o ponto a partir do qual, talvez, possa vir a ser colocada um dia a pergunta pela essência do niilismo. O esclarecimento provém de um pensamento que começa pela primeira vez a ganhar nitidez quanto à posição fundamental de Nietzsche no interior da metafísica ocidental. O aceno evidencia um estágio da metafísica ocidental que é supostamente o seu estágio final, uma vez que outras possibilidades não se fazem mais visíveis. A metafísica é de certa maneira despojada de sua própria possibilidade essencial por Nietzsche. À metafísica não resta, em meio à inversão empreendida por Nietzsche, senão a conversão em sua inessência. O suprassensível transforma-se em um produto sem subsistência do sensível. Este renega, porém a própria essência com essa degradação de seu contraposto. A destituição do suprassensível afasta também o meramente sensível, e, com isso, a diferença entre ambos. A destituição do supra-sensível desemboca em um nem-nem em relação à distinção entre sensível (*aesthêthon*) e supra-sensível (*nontón*). A destituição termina no sem-sentido. Ela permanece, contudo, a pressuposição impensada e insuperável das tentativas cegas de escapar do sem-sentido através de uma simples dotação de sentido (HEIDEGGER, 2003a, p. 471).

Na leitura desse trecho, percebe-se que não se pode pensar o niilismo como um mero dado histórico, de forma que estaria apto a documentá-lo, mas compreender que ele se apresenta, de acordo com a interpretação heideggeriana, como aquele acontecimento apropriativo (*Ereignis*) que modifica a verdade sobre o ente e se direciona para um fim: o fim da metafísica. Contudo, “o fim da metafísica não significa de maneira alguma uma cessação da história. Ele é o início de um levar a sério este ‘acontecimento apropriativo’: Deus está morto” (HEIDEGGER, 2007b, p. 23). Tanto mais porque a metafísica que teve desde seus princípios a questão em busca da causa suprema e do fundamento mais elevado do ente, como nas obras de Platão e de Aristóteles, é possível entender dali que a questão sobre a causa de todas as coisas parte do *Theiôn*:

A metafísica enquanto tal precisa dizer (*legéin*) o *Theiôn* no sentido fundamental mais elevadamente essente. A metafísica é, em si, teologia. E ela é teologia na medida em que diz o ente enquanto ente, o *ón en ón*. A ontologia é ao mesmo tempo

e necessariamente teologia. Para reconhecer o traço onto-teo-lógico da metafísica não se necessita de uma orientação pelo mero conceito escolar da metafísica. Ao contrário, o conceito escolar é apenas uma modulação doutrinária da essência metafisicamente pensada da metafísica (HEIDEGGER, 2007b, p. 265).

No entanto, o que pretende nesse momento da pesquisa é problematizar como o niilismo é abordado no pensamento nietzschiano, de tal maneira que forneça uma compreensão devida sobre o *ser*. Porém, não devemos esquecer o apontamento levantado por Heidegger de que não se podem tomar os conceitos de ontologia e teologia de forma escolar, mas sim pensar a ontologia muito mais de acordo com a determinação do ente enquanto tal. Ainda mais porque a *ontologia* da “metafísica” de Nietzsche também traz seu caráter teológico, certo de que essa teologia é tipicamente negativa e sua negatividade mostra-se na expressão já destacada: “Deus está morto”. Contudo, Heidegger aponta para o fato de não interpretar essa expressão como mera expressão de ateísmo, e sim como “a expressão da onto-teo-logia daquela metafísica, na qual se consuma o niilismo propriamente dito” (HEIDEGGER, 2007b, p. 266).

Assim, a sentença “Deus está morto” não se direciona apenas ao Deus cristão, mas ao mundo suprassensível em geral, tanto mais porque a interpretação grega tardia e cristã tomou o mundo suprassensível teorizado por Platão como o além-mundo presente na tradição bíblica-cristã. Com o além-mundo sendo considerado o mundo verdadeiro, real e enquanto aquele mundo das contínuas mudanças, o aparente e irreal. Além disso, o anúncio da morte de Deus adverte que o mundo suprassensível não tem mais força de atuação, não exerce mais qualquer imperativo. Por isso Heidegger escreve acerca deste anúncio que:

Se Deus está morto enquanto fundamento do suprassensível e enquanto meta de todo real, se o mundo suprassensível das ideias perdeu sua força imperativa e antes de tudo sua força evocadora e construtora, então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa direcionar (HEIDEGGER, 2003a, p. 479).

Apesar disso, a elucidação de que o pensamento metafísico condicionou a interpretação do ser sempre como fundamento do ente contribuiu para formar uma dicotomia que cada vez mais aparenta um enfraquecimento em sua força de atuação e os supremos valores apresentam-se como vazios. Contudo, a recolocação de novos valores mantendo uma significação a esse mundo suprassensível, de acordo com Nietzsche, apenas intensifica o problema, pois se esquecem de que o niilismo não é um fenômeno histórico entre outros, uma corrente intelectual que está em paralelo a outras correntes como o cristianismo, o humanismo e o iluminismo. Mas, como Heidegger ressalta, em meio à história ocidental, o niilismo é um

movimento histórico que movimenta a história segundo um processo que procura fornecer qualquer tipo de fundamento e que, apesar disso, permanece desconhecido pelos povos ocidentais. Em outras palavras o niilismo se constitui na “lógica interna” da história ocidental.

Nesse ínterim, verifica-se que, no lugar vazio deixado pela crença eclesiástica em Deus, procurou-se colocar aspectos normativos advindos do ente na totalidade: a autoridade da razão, o instinto social, o progresso histórico, a felicidade terrena, etc. Esses aspectos normativos orientaram-se sempre na perspectiva de que a metafísica pudesse fornecer alguma ordem hierárquica ao ente, construindo valores supremos fundamentais: o verdadeiro, ou seja, o efetivamente ente; o bem, isto é, o que por toda a parte depende; e o belo, quer dizer, a ordem e unidade do ente na totalidade. Entretanto, na continuação do pensamento iniciado por Platão, ainda continua para o Ocidente como uma visível distinção de mundo que julga e avalia a vida a partir de outro totalmente ideal. Com isso, somente manifesta que o âmbito e a essência do niilismo estão presentes na metafísica mesma. Todavia essa instauração de ideais não são capazes de apreender que a

metafísica é o espaço histórico no interior do qual se torna destino o fato do mundo suprassensível, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização perderem o seu poder de edificar e transformarem-se em nada (HEIDEGGER, 2003a, p. 483).

Consequentemente, com a interpretação de que todos os valores até aqui estão em desvalorização, Nietzsche indica que o Ocidente precisa passar uma transvalorização dos valores, não a partir do mundo suprassensível, pois este não é mais passível de força, mas de outro domínio: a vida. Para isso, como explica Heidegger, o niilismo para Nietzsche não é só um sinal de decadência, porque nos incita a um novo modo de avaliação que o filósofo denomina como “niilismo clássico”. Essa denominação contém uma ambiguidade, visto que tanto indica uma desvalorização dos valores quanto uma “transvalorização dos valores” em contraposição à forma primitiva do niilismo: o pessimismo de força. Essa forma primitiva não se deixa lograr por nada; ela projeta um olhar enfadonho e fatídico para tudo que já se deu por aqui, constatando que “o mundo é desprovido de valor. Por outro lado, o olhar perscrutador é direcionado para a fonte da nova avaliação através dessa tomada de consciência, sem que o mundo reconquiste através daí o seu valor” (HEIDEGGER, 2003a, p. 486). Por isso, Heidegger avalia que o pensamento nietzschiano sobre o niilismo e sua superação recai totalmente numa ascensão do modo de julgar os valores, como se verifica na seguinte passagem:

O aceno para os diversos níveis e formas do nihilismo mostra que para a interpretação de Nietzsche, o nihilismo é por toda parte uma história, na qual se trata dos valores, da instauração dos valores, do novo estabelecimento dos valores e, por fim e efetivamente, da instauração diversamente avaliadora do princípio de toda avaliação (HEIDEGGER, 2003a, p. 488).

Há de se considerar ainda o fato de que, diante do esvaecimento de todo suprassensível, o discurso sobre os valores acentuou-se num nível altamente considerável, pois se toma como pressuposto de que os valores não são um nada, e sim tem sua essência no ser¹⁶. Com isso, Heidegger analisa que a essência do valor consiste no ponto de visada¹⁷. Isso quer dizer que o valor está em dependência com o visar do avaliador, e este consiste no avaliar daquele sujeito representacional que re-presentou para si o visto enquanto tal e dessa maneira o pôs. Em conformidade com esse caráter do “pôr representacional”, o valor não pode ser julgado como algo em si, mas está em jogo exatamente o modo de ponto de visada no qual toda ação é condicionada pela visão.

Por isso, o fato de que o valor é avaliado em relação ao que está em jogo, esse ponto de vista, aspecto ou campo de visão relaciona-se com o sentido determinado pelos gregos de visualização e visão, sendo modificada a ideia do *eidós* em *perceptio*. Desse modo, Heidegger indica que:

O ver é tal representação, que desde Leibniz é apreendida expressamente sob o traço fundamental da aspiração (*appetitus*). *Todo ente é um produtor de representações*, conquanto o *nisus* pertence ao ser do ente, o ímpeto para a entrada em cena, que leva algo à aparição (ao fenômeno) e assim determina o seu advento. A essência dessa forma ‘nisônica’ de todo ente toma assim e estabelece para si um ponto de visada. Este dá o aspecto, que vale seguir. O ponto de visada é o valor (HEIDEGGER, 2003a, p. 490, grifos nossos).

Para a interpretação heideggeriana, esse ponto de visada referente ao valor tem sua confirmação no que “Nietzsche diz em uma anotação o que entende por valor: ‘O ponto de vista do valor é o ponto de vista da *condição de conservação-elevação* em vista de conformações complexas de duração relativa no interior do devir” (HEIDEGGER, 2003a, p. 489), inclusive como a “condição de conservação-elevação” se estrutura de forma agregada,

¹⁶ Vale lembrar que, no contexto em que Nietzsche desenvolvia seu pensamento, estavam em voga as diversas filosofias que colocavam o seu questionamento acerca dos valores —, por exemplo, George Simmel, assim como a filosofia do neokantismo. Por isso não é gratuita a genealogia que Nietzsche realiza dos valores, que encontramos em várias passagens de seus livros. A crítica acentuada deste autor sobre os valores encontram-se mais especificamente nos seus livros: *A Genealogia da Moral* e *O Anticristo*.

¹⁷ Essa expressão será utilizada conforme a tradução de Casanova para *Gesichtspunkt* encontrada no ensaio de Heidegger: *A sentença de Nietzsche: Deus está morto!* (2003).

pois um valor não pode subsistir somente afirmando um dos pontos, mas com a queda do supracensível outro âmbito agora ganha ponto de avaliação, ou seja, a vida. Desse modo, conservação e elevação agora são caracterizadas como os traços fundamentais da vida. E, caso essa vida apenas procure pela conservação, já apresentará sinal de decadência, e o campo do vivente perpassará não por uma meta ou um fim no qual ele perdurará, mas um meio para a cada instante o vivente poder se elevar. Porém, com a exibição da vida como âmbito no qual os valores têm o olhar avaliador, somos com isso impelidos a responder duas questões: de que modo a compreensão de Nietzsche por vida tem relação com o niilismo? E, por Nietzsche valorizar a vida como ponto de avaliação, já não a põe distante de qualquer forma de compreensão ontológica?

Assim, segue-se a interpretação heideggeriana de que a vida, na sua procura de expansão vital, necessita assegurar-se numa subsistência. Porém não se pode sustentar essa afirmação numa leitura rigorosa da linha de pensamento de Nietzsche, pois, caso fosse dessa maneira, então haveria de considerar que há algo antes da própria vida, que serviria como fundamento. Logo, a necessidade de uma subsistência que forneça a capacidade de elevação não seria requisitada, mesmo que para Heidegger o chamado vivente se imiscua na vida através de “conformações complexas de vida”, pois essas conformações aparecem numa relação alternante, em que a “duração relativa” significa a própria vida.

No interior do devir configura-se a vida, isto é, o vivente, em relação aos respectivos centros de vontade de poder. Estes centros são, portanto, conformações de domínio. Nietzsche compreende a arte, o Estado, a religião, a ciência, a sociedade enquanto tais conformações de domínio (HEIDEGGER, 2003a, p. 492).

Porém, se o valor tem o ponto de vista a partir do interior do devir — sendo o devir, na linguagem nietzschiana, a vigência móbil do ente na totalidade, ou seja, a essência do ente —, então o devir tem toda a relação com a vontade de poder, uma vez que a essência do ente, para Nietzsche, de acordo com a análise heideggeriana, é a vontade de poder.

Na medida em que tais conformações de domínio são os centros da vontade de poder, essa vontade, como explica Heidegger, é que estabelece o ponto de vista no qual a essência do valor refere-se diretamente à conservação e elevação de vida. Com isso, a vontade de poder pertence ao fundamento da instauração de novos valores e, ao mesmo tempo, ela é a origem de toda avaliação, pois apenas o avaliador que almeja vontade de poder é capaz da criação de novos valores não pertencentes ao supracensível. Tanto que prevalece a constatação de que “tudo aqui é produção, tudo aqui é poetização, tudo aqui é — medido a partir do modo

metafísico de pensar a verdade em sua contraposição com a aparência — ilusão” (CASANOVA, 2009, p. 213).

Portanto, devido à vontade de poder constituir-se como o princípio da transvaloração de todos os valores até aqui, ela aparece na época do acabamento de todas as possibilidades metafísicas no traço fundamental de todo o real. E, como na história do Ocidente o que sempre prevaleceu foi uma hierarquia dos entes; nesse acabamento, ocorre uma inversão que procura superar a metafísica. Porém, para Heidegger, essa inversão permanece com seus conceitos presos ao que fora invertido, isto é, no intuito de elaborar uma superação, apenas ratificou os mesmos padrões que tentou superar.

Em contrapartida, Deleuze discorda dessa constatação heideggeriana, pois, no ensaio *Platão e o Simulacro*, o filósofo entende que essa inversão apenas é um momento dentro da filosofia nietzschiana que vem a ressaltar qualquer ausência de divisão. Ou seja, ao se “reverter o platonismo”, não se propõe que o sensível seja o mais alto da hierarquia, e sim que qualquer hierarquia não é mais passível de ser colocada, já que o mundo, ele mesmo, é diferença. Diferença que requer uma aproximação entre vontade de poder e eterno retorno diante da qual transparece a constatação de que o “ser” torna-se um mero simulacro, uma ficção:

O eterno retorno é, pois, efetivamente o Mesmo e o Semelhante, mas enquanto simulados, produzidos pela simulação, pelo funcionamento do simulacro (vontade de poder). É nesse sentido que ele subverte a representação, que destrói os ícones: ele não pressupõe o Mesmo e o Semelhante, mas, ao contrário, constitui o único Mesmo daquilo que difere, a única semelhança do desemparelhado. Ele é o fantasma único para todos os simulacros (o ser para todos os entes) (DELEUZE, 2009, p. 270).

2.4 As doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno

O tópico anterior descreveu a retomada de novos valores, não mais mediados por um mundo suprassensível, a partir da vontade de poder. Porém, se o princípio da realidade conforma-se com uma vontade almejada no querer, Heidegger adverte que o título “vontade de poder” tem que ser pensado de acordo com a metafísica, apesar de para as meras opiniões ser óbvio e não carecer de maiores explicações, pois a compreensão exata da vontade de poder não partirá de uma das fases metafísicas, e sim como esse conceito situa-se no cerne da sua essência. A partir daí, pode-se compreender porque para Heidegger a filosofia

nietzschiana “retorna o início do pensamento grego, assumindo esse início a sua maneira e assim fecha o anel formando o curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade” (HEIDEGGER, 2007a, p. 362). Com isso, se o ente na totalidade refere-se à vontade de poder e esse título indica a expressão fundamental da filosofia de Nietzsche, então Heidegger expressa que podemos designá-la como a metafísica da vontade de poder, desde que a afaste da opinião popular do que seja o querer e o poder e aproxime a meditação para o pensamento metafísico, quer dizer, para a história da metafísica ocidental.

Assim, Heidegger observa que em *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, há a seguinte afirmação: “Onde encontrei o vivente, aí encontrei vontade de poder; e mesmo na vontade de servo encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2012, p. 109). A partir disso, verifica-se que todo querer é um querer-ser-senhor, não uma supressão da situação de serviçal, e sim uma procura, mesmo na situação de servo, de uma rede de domínio pela qual pode conformar-se, uma vez que o “comando tem sua essência no fato de o senhor comandante estar em meio a uma disposição claramente consciente das possibilidades da atuação ativa” (HEIDEGGER, 2003a, p. 495).

Dentro dessa perspectiva, o comando configura-se numa disposição inserida no comandado, e aquele que vem a ser o comandante no momento em que segue essa disposição ao fim está obedecendo a si mesmo, visto que o comandar diz respeito a uma autossuperação e não somente a um ditar ordens a outros. Isso indica uma dificuldade maior de comandar do que de obedecer e, quando o comandante torna-se incapaz de obedecer a si mesmo, a sua própria vontade de poder, nesse momento, ele já precisa de alguém para comandá-lo. Essa dificuldade ao que comanda é mais visível pelo fato de a vontade sempre aspirar a mais, não porque esteja ausente, faltando algo que a subsiste; ao contrário, ela aspira mais poder porque ela já o tem. Com isso, Heidegger explica que:

Pois a vontade quer o seu querer. Seu querer é o seu querido. A vontade quer a si mesma. Ela ultrapassa a si mesma. Dessa maneira, a vontade quer enquanto a vontade para além de si mesma e precisa trazer-se assim simultaneamente para trás de si e sob si [...]. Pois a essência do poder repousa no ser-senhor sobre os estágios de poder a cada vez alcançados. Poder só é então poder conquanto ele permanece elevação-de-poder e comanda para si mesmo o ‘mais poder’. Já o mero manter-se no interior da elevação de poder, já a mera permanência sobre um estágio de poder é o começo da queda do poder. À essência de poder pertence o suplantar dominadoramente a si mesmo (HEIDEGGER, 2003a, p. 495-496).

Dessa passagem, o importante é que esse “suplantar dominador” tem sua proveniência exatamente do poder, desde que seja o comando que autoriza a si mesmo o suplantar do próprio estágio de poder em que o poder se encontra. Porém, não porque ele almeja

simplesmente alcançar uma meta que se encontra no estágio seguinte, mas porque através desse sobrepujar o poder consegue apoderar-se de si mesmo na incondicionalidade da sua essência. Por isso, no título “vontade de poder” torna-se cada vez mais visível que a vontade quer a si mesma, enquanto comando, na requisição daquilo querido por ela. Assim, Heidegger explica que vontade e poder não têm uma coligação somente na junção vontade de poder, mas esse título constitui a essência do poder, assinalando a incondicionalidade da vontade, que quer a si mesma enquanto mera vontade. De tal modo, a vontade de poder não pode ser contraposta, por exemplo, a uma “vontade de nada”, pois o próprio Nietzsche já advertiu que “a vontade prefere querer o nada a nada querer”¹⁸. Heidegger acrescenta que o “nada querer” não significa de modo algum querer como meta a ausência de tudo o que é real. Ao contrário, ele visa sim justamente querer o que é real, mas este sempre e em toda a parte como um nada, e a partir deste querer, a nadificação” (HEIDEGGER, 2003a, p. 497).

A partir desse prevailecimento da vontade de poder perante todo o real, Heidegger acentua o fato de que, na tentativa de ultrapassar o respectivo estágio através da suplantação dominadora de si mesmo, esse estágio já tem que estar assegurado e fixado, pois é no asseguramento do respectivo estágio de poder que se assegura a condição necessária para elevar poder dentro de um instaurar que visa primordialmente à condição do querer-para-além-de-si-mesma. Entretanto, se a vontade almeja sempre o suplantar dominador de si mesma, não permanecendo imóvel a nenhum estágio, então ela retorna a si enquanto a mesma e como se dirige ao ente na totalidade, a sua essência configura-se através da vontade de poder e a sua existência refere-se ao “eterno retorno do mesmo”. Assim, retira-se dessa condição o que para Heidegger são as duas expressões fundamentais da “metafísica” nietzschiana: vontade de poder e eterno retorno.

Contudo, se essas duas expressões determinam, segundo Heidegger, o ente no ser similarmente aos aspectos dirigentes desde antiguidade, o *ens qua ens* no sentido da *essentia e existentia*, então a análise deve pensar qual a relação entre vontade de poder e eterno retorno para assim melhor argumentar nessa pesquisa, porque, a partir desse binômio, o *ser* tornou-se cada vez mais uma construção ôntica. Em concordância com a advertência de Heidegger, tem-se que a vontade de poder diz o *que* o ente “é”, naquilo pelo qual ele perdura, e o eterno retorno do mesmo denomina o *como*, ou seja, exhibe a factualidade do ente, o “fato de que é”.

Entretanto, no acabamento da metafísica há um superar daquela distinção entre o mundo “verdadeiro” e o mundo “aparente” a partir de uma inversão que procura transformar o

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

mais baixo, o sensível, como ponto mais alto da hierarquia. Contudo, após a supressão do mundo suprassensível, qualquer dicotomia que venha ter o caráter de avaliar a partir de um ideal perde totalmente o sentido, porque apenas o “mundo do devir” é que se torna a fonte de todo o valor.

Porém, Heidegger lembra que, apesar desse afastamento em relação ao pensamento da tradição, a diferença pertencente ao “o que é” e “o fato de ser” ainda continua impensada, embora nessa relação o “fato de ser” não combina com o “o que é” em momentos que lhe convém, e sim que sempre estão juntos por acontecer igualmente no pensar valorativo. Desse modo, a partir da coesão do “fato de ser” com “o que é”, Heidegger denota que a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo não precisam mais se reportar como algo que venham a determinar o *ser* e, sim, necessitam agora que venham dizer o *mesmo*.

Todavia, esse *mesmo* aparece expresso pela unidade vontade de poder e eterno retorno como a última expressão da metafísica, no sentido de que pertence a uma consumação pela qual está em estreita ligação com o seu início. Início que Heidegger identifica com a decomposição do pensamento acerca da *phýsis* justamente naquilo que indicaria a oposição entre ser e devir, pois dessa contraposição surgem os dois mundos normativos: o verdadeiro e o aparente. No entanto, na medida em que, para Heidegger, a filosofia de Nietzsche não é a superação da metafísica, mas sua adoção mais extrema, o eterno retorno parte da disposição que pensa o ente na totalidade, de tal modo que os termos desse traço fundamental do acabamento da metafísica são explicados por Heidegger do seguinte modo:

O ‘retorno’ pensa a transformação do que vem a ser em algo permanente para o asseguramento do *devir* do que vem a ser na *duração de seu devir*. O ‘eterno’ pensa a transformação dessa constância em algo permanente no sentido da circulação que volta a si e segue em direção a si. No entanto, o devir não é o progressivamente outro do múltiplo que se altera infinitamente. O que vem a ser é o próprio mesmo, isto é, o um e o mesmo (o idêntico) na respectiva diversidade do outro. No mesmo é pensada a presença deveniente do uno idêntico. A ideia nietzschiana pensa a transformação constante do que vem a ser em algo permanente em meio à presença una do repetir-se do idêntico. *Esse* ‘mesmo’ é separado por um abismo da unicidade da disposição irrepitível daquilo que se compertence. É só a partir dessa disposição que a diferença se inicia (HEIDEGGER, 2007b, p. 4, grifos do autor).

Assim, a conexão entre vontade de poder e eterno retorno deve-se à atribuição de constância ao que se repete, promovendo o aumento de poder. Entretanto, Heidegger pensa essa constância do eterno retorno como se fosse o *mesmo* que, no caminho do múltiplo, encontra um meio para manifestar-se próximo a uma unidade. Aqui se pode notar uma interpretação capciosa dessa tese nietzschiana, pois o *mesmo* que retorna não tem similaridade

com o uno da tradição metafísica, mas sim sugere que aquilo que “foi” refere-se ao que “eu quis”: “Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que ‘a vontade é criadora’. Todo ‘foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso — até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’” (NIETZSCHE, 2012, p. 134).

Apesar de atentar para esse limite interpretativo da filosofia heideggeriana para com o eterno retorno, podemos ainda pensar a favor dessa filosofia se nós compreendermos o devir, o *vir-a-ser*, enquanto outra entificação do *ser*. Para isso, primeiro vale lembrar que a concepção de metafísica tratada por Heidegger na época dos cursos sobre Nietzsche difere da época de *Ser e Tempo*, quando a metafísica dizia respeito a um acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*) no *Dasein*. E, como explica Günter Figal (2005, p. 307), o Heidegger tardio pensa a metafísica como um pensamento que procura pelo fundamento do ente, isto é, não questiona a diferença ontológica. Assim, com o *vir-a-ser* colocado como fundamento dos entes, tem-se uma coerência a partir da filosofia Heidegger se refletir que o eterno retorno do mesmo refere-se à entidade do ente:

O ente, que possui *enquanto tal* o caráter fundamental da vontade de poder, não pode ser na totalidade senão eterno retorno do mesmo. E, inversamente: o ente, que é *na totalidade* eterno retorno do mesmo, precisa possuir *enquanto ente* o caráter fundamental da vontade de poder. A entidade do ente e a integralidade do ente requisitam de maneira alternante o modo de sua respectiva essência a partir da unidade da verdade do ente (HEIDEGGER, 2007b, p. 215, grifos do autor).

No entanto, mesmo concordando com a interpretação de Heidegger, faz-se mister lembrar que o eterno retorno do mesmo é compreendido aqui como o modo de o inconstante tornar-se presente enquanto tal. E, nisso, o retornar consiste em chegar e partir do ente determinado como contínuo, pois a mesmidade já tem consigo o direcionamento a partir do poder comandar e, desse modo, condiciona a sua constituição como vontade de poder. Além disso, a vontade de poder procura condições de elevação-conservação a partir do ponto de vista que apresenta relação com a instauração de valores. Entretanto, ela quer essas metas não como repouso, mas sim na procura de uma elevação do próprio poder através das resistências que venham a se deparar no caminho com o intuito final de ultrapassar a si mesma. A partir daí, alinha-se mais claramente a “vontade de poder” enquanto *aquilo que* o ente é em sua essência e o “eterno retorno do mesmo” o modo *como* o ente dotado dessa essência existe. Porém, Heidegger ainda esclarece que “porquanto o eterno retorno do mesmo distingue o ente na totalidade, ele é um caráter fundamental do ser que se mostra como co-pertinente com a

vontade de poder; e isso apesar de o ‘eterno retorno’ denominar um ‘devir’” (HEIDEGGER, 2007a, p. 218).

Todavia, se “ser e devir só se inserem aparentemente em uma contradição porque o caráter de devir da vontade de poder é, em sua essência mais íntima, eterno retorno do mesmo, e, com isso, a constante dotação de consistência ao que é desprovida de consistência” (HEIDEGGER, 2007a, p. 218), então a vontade de poder age como não havendo uma meta para além de si própria. Com isso, ela se dirige e encaminha no intuito de elevar a própria potência, projetando o ente na totalidade ao “devir”, ou seja, o caráter único de mobilidade.

Entretanto, ao remeter o devir como caráter primordial do eterno retorno, não se assinala o fato do devir constituir-se como aquilo que atravessa os entes procurando fornecer algum tipo de forma em que permitiria a consistência dos entes. Mas a cada momento ocorre um movimento que atribui aos entes outras perspectivas de mundos, distanciando de qualquer formulação que venha fixar um modo de ver o mundo. Não há uma “visão de mundo” em Nietzsche, e sim ocorrem várias interpretações de mundo a partir das perspectivas que se condicionam em vontades de poder: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele, *encerre infinitas interpretações*” (NIETZSCHE, 2001, p. 278, grifos do autor).

Aqui se apresenta a noção de perspectivismo em Nietzsche, mais precisamente um método em que o autor coloca em suspeita a construção dos sistemas tradicionais para avaliar se temos ou não conhecimento do mundo. Não obstante, Nietzsche utiliza-se do perspectivismo também para mostrar como essa crença na dicotomia entre o mundo verdade e o mundo das aparências, na verdade, é um jogo de argumentos em que se procura sustentar um tipo de interpretação. Nesse caminho, a crítica é mais contundente no aspecto de apresentar que há uma moralidade diante das possíveis interpretações que podemos dirigir ao mundo. E essa moralidade contrariamente procura sustentar que “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (NIETZSCHE, 2006, p. 109, grifo do autor).

Com isso, para contrapor ao domínio dessa perspectiva, Nietzsche aproxima sua crítica à maneira como o observador — aquele que se põe no ponto de vista — procura o aumento da sua vontade de poder. Entretanto, agindo num devir que afasta a tentativa de instauração de uno no múltiplo, a vontade, numa ligação com o “caos”, obtém um aumento de poder para cada momento superar a si mesmo. No entanto, Nietzsche adverte que a forma tradicional de pensar partiu do caráter uno promovendo uma “tirania de tais leis arbitrárias” (NIETZSCHE, 2005, p. 76) e, por conseguinte, formou uma natureza “que ensina a odiar o

laisser aller [deixar ir], a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas — que ensina o *estreitamento das perspectivas*” (NIETZSCHE, 2005, p. 76, grifos do autor).

Porém, diante dessas considerações sobre o perspectivismo, a pesquisa propõe a seguinte pergunta: já que é possível notar que o perspectivismo parte dessa vontade como meio para avaliar o discurso que denota mais poder, como a interpretação heideggeriana acerca da vontade de poder se sustentaria levando em conta essa crítica nietzschiana ao uno? Segundo Blond (2010, p. 130), a interpretação heideggeriana de Nietzsche explica que há uma transcendência da subjetividade além dos confins do sujeito, e descreve-a também como “essência” do mundo. Com isso, Heidegger não acompanha as críticas nietzschianas sobre as noções metafísicas de uma essência universal ou uma unidade que precede a multiplicidade. Assim, Blond escreve que a interpretação heideggeriana deveria levar em conta que:

Toda essência é, para Nietzsche, uma teoria do significado que é imposto sobre o fenômeno: essência como perspectiva. Toda forma de significado é perspectiva e, portanto, também fictícia. Não há, por isso, ‘fundamento’. E sim o caos da multiplicidade sustenta todas as perspectivas (BLOND, 2010, p. 131).

Em consequência, ocorre uma melhor compreensão do porquê de Heidegger interpretar Nietzsche como aquele que fornece o acabamento da metafísica e não sua superação, visto que este autor anuncia a verdade tradicionalmente associada como ser, como fundamento, sendo um erro. Assim, pergunta-se: qual a “necessidade” da verdade em ela rebaixar-se como mero desejo pragmático? Heidegger escreve que a verdade passa a ser considerada como um tomar-por-verdadeiro, embora esse tomar-por-verdade seja reconhecido na metafísica moderna enquanto certeza. Desse modo, ressalta-se o acabamento que se funda no seio da vontade de poder e da metafísica da subjetividade. Além disso, a realidade converge para essa vontade uma nova configuração da verdade, mesmo que sempre relacionada ao modo representacional da metafísica. Com isso, para Heidegger, Nietzsche insere-se como pertencente à história da metafísica por tratar o ente como a “presença duradoura” e, por conseguinte, como “ser”.

Entretanto, Heidegger não atentou para o fato de que essa “presença duradoura” não é atribuída por Nietzsche aos entes, mas sim para uma advertência de que há uma vontade que rejeita a multiplicidade e não permite que se lide com os entes sem atribuir qualquer essência, ser, ou verdade. Desse modo, essa “vontade de verdade” impõe uma crença naquilo que está modificando na expectativa de atribuir alguma fixidez, isto é, a verdade é um erro do caos.

Com isso, Blond (2010, p. 135) ressalta que: “Para superar a clausura das perspectivas, Heidegger sugere que um ‘salto’ (*Sprung*) é requerido em direção à região aberta. Assim, a doutrina de Nietzsche é relatada pela investigação heideggeriana como revelação do velamento”. E esse salto implica que há uma totalidade do ente em que só pode ser visualidade de maneira parcial, porém essa totalidade já é imanente a qualquer compreensão, pois nossa compreensão parte de um horizonte repleto de conjunturas históricas.

Porém, como a conjuntura contemporânea é determinada pela interpretação do ser como vontade de poder e da existência como eterno retorno, o niilismo apresenta-se na união de ambos como história, que insere o pensamento acerca do ente na totalidade, mostrando o não questionamento para com a verdade do *ser*. Entretanto, porque o *ser* retrai em sua verdade, a metafísica não pensaria essa verdade não por causa de mero descuido, mas porque ela mesma não é capaz de pensar o retraimento do *ser*. Com isso, a pesquisa investigará o outro modo de pensar o niilismo adjunto ao pensamento metafísico e, desse modo, pensar a essência do niilismo na sua característica histórico-ontológica. Tal modo de argumentação o próprio Heidegger ilustra na seguinte passagem de *A sentença nietzschiana: Deus está morto*, que servirá para o próximo capítulo desse estudo:

A metafísica é uma época da história do ser mesmo. Em sua essência, porém, a metafísica é niilismo. Sua essência pertence à história, na qual o ser mesmo se essencializa. Se o nada remete-se entretanto ao ser, como quer que isso venha a se dar, então certamente a determinação histórico-ontológica do niilismo poderia antes ao menos indicar o âmbito no interior do qual a essência do niilismo é experienciável, para tornar-se algo pensado e que diz respeito à nossa meditação. Nós estamos acostumados a escutar a partir do nome niilismo antes de tudo uma dissonância. Se considerarmos, porém a essência histórico-ontológica do niilismo, então algo desagradável se insere imediatamente na escuta da dissonância. O nome niilismo diz que, no cerne do que ele denomina, o *nihil* (nada) é essencial. Niilismo significa: com tudo e em todos os aspectos, ele não é nada. Tudo: isso tem em vista o ente na totalidade. Em cada um de seus aspectos o ente se encontra, contudo, ao ser experimentado enquanto o ente. Niilismo significa então, que ele não tem nada a ver com o ente enquanto tal na totalidade. Mas o ente é, o que ele é e como ele é, a partir do ser. Suposto que no ser reside todo ‘é’, então a essência do niilismo consiste no fato de ele não ter nada a ver com o ser mesmo. O ser *mesmo* é o ser em sua *verdade* – verdade essa que pertence ao ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 525, grifos do autor).

O caráter apresentado por Heidegger nessa passagem destaca os próximos passos da pesquisa. Primeiro, para pensarmos sobre a essência do niilismo deve-se compreender que a metafísica ocorre como referente a uma época da história do *ser*, em que, todavia o *nihil* do niilismo indica que não se tem nada com o ser. E porque a metafísica pensa o ente enquanto tal como o mais privilegiado e como elemento que funda os entes, ela mesma já é niilista em

sua essência. Nisso se verifica que o acontecimento do niilismo aparece, para a metafísica, sempre a partir do desvelamento do ser no ente, o que impossibilita a compreensão do “nada se dar com o ser mesmo”. E, por último, a essência do niilismo, apesar de ter uma determinação — seja na política, na economia, na sociologia, na técnica ou na ciência —, é a forma pela qual a compreensão é mais incisiva, pois justifica como o pensamento pode vir a experimentar o vazio do ente sem que procure por algo que forneça sentido. Em outras palavras, a essência do niilismo propicia uma compreensão dos entes não necessitando da presença de uma razão; assim, o problema que permeia a essência do niilismo é de ordem ontológica. Para isso, será necessário adentrar no motivo que o sem sentido prescreve como o mais essencial na essência do niilismo, já que manifesta a determinação ontológica da história, contudo subtraída pelo caráter ôntico em que o histórico perde a sua referência dos acontecimentos determinantes de uma época.

3 A ESSÊNCIA DO NIILISMO

No término do capítulo anterior, a pesquisa destacou uma passagem de Heidegger (2003a, p. 525) que contém a seguinte afirmação: “a metafísica é uma época da história do ser mesmo”. Na leitura dessa frase, Vê-se uma necessidade de melhor explicar de que maneira a metafísica seria uma época, pois se assim ela é, então, esta pesquisa argumenta que a metafísica possui um início e também um fim. Contudo, o fim da metafísica está ligada a outra afirmação: “Em sua essência, porém, a metafísica é niilismo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 525). Porém, essa essência encontrar-se-ia em conexão com a do niilismo, se a apreendermos como histórico-ontológica, termo que, por sua vez, indica-o articulado com a história através de uma interpretação do ser. Interpretação essa que singulariza um modo pelo qual o ser essencializa no ente.

Todavia, o Ocidente interpreta o ser por meio de representações metafísicas incapazes de questionar a essência da própria metafísica. Tais representações metafísicas são orientadas para a maneira como compreendemos o ente em seu ser, quer dizer, para o que fornece ao ente um fundamento. Desse modo, Heidegger aponta que, para o Ocidente, *ser* é sinônimo de fundamento e jamais podemos pensar o ente ausente de *ser*, porque não atribuiríamos sentido ao que nos apresenta. Entretanto, se essa forma de pensar o ente além de si mesmo remete à metafísica (pois formula uma razão que sempre fundamenta o ente, não o deixando entregue ao nada), então o niilismo assevera-se como elemento atuante na essência da metafísica no intuito de indicar a existência de um espaço para refletirmos acerca do sem-sentido, ou seja, da ausência de fundamentos. Isso se torna mais visível na interpretação heideggeriana sobre o niilismo, pois “dito de maneira mais explícita: é a própria metafísica que se mostra para Heidegger como niilismo e que encerra em si mesma desde o seu despontar mais primordial a essência desse fenômeno” (CASANOVA, 2012, p. 187).

Tal despontar relaciona-se à perspectiva de questionar o ente em seu fundamento e, nesse questionar, o niilismo aparece como atuante na essência do pensar que determina a nossa história, já que o pensar metafísico seria justamente aquele que se insere na forma como o Ocidente pensou o ser sempre como fundamento do ente. Com isso, a história do nosso pensamento tem como característica a apreensão daquilo que se põe além do ente, contudo sempre se referindo a ele. Entretanto, pensar o niilismo como elemento que consolida sua forma através da história aparenta um processo problemático, tanto mais que “[a] metafísica de Platão não é menos niilista do que a metafísica de Nietzsche. Em Platão, a

essência do niilismo permanece apenas velada; em Nietzsche, ela vem plenamente à tona” (HEIDEGGER, 2007b, p. 262).

Como a filosofia de Nietzsche é para Heidegger o acabamento de todas as possibilidades metafísicas, “uma vez que retorna o início do pensamento grego, assumindo esse início a *sua* maneira e assim fecha o anel formando o curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade” (HEIDEGGER, 2007a, p. 362, grifo do autor). Vê-se a peculiaridade de apresentar o niilismo como fenômeno que atravessa a própria história e, numa linguagem heideggeriana, anunciaria a época atual um acontecimento-apropriativo: “Deus está morto!”. Essa expressão constatou que a formulação de um mundo a partir de ideais não apresenta mais força imperativa para as ações humanas, pois apresentaria a ausência de sentido que elas detêm em si mesmas e, além disso, somente intensifica o niilismo propriamente dito. Dessa forma, para Heidegger, Nietzsche destaca-se como o pensador que tentaria superar o niilismo e, entretanto, fez com que o niilismo apenas culminasse em sua intensificação. Isso ocorre porque, na consumação, “a essência plena do niilismo torna-se manifesta para nós mais claramente do que em qualquer outra posição fundamental da metafísica” (HEIDEGGER, 2007b, p. 275). Desse modo, a superação do niilismo só seria factível se, primeiro, alcançássemos a sua essência. E como, entretanto, a essência do niilismo não fora devidamente pensada, esse indevido pensar atribuiu ao niilismo apenas o caráter destrutivo e negativo. Diante disso, o capítulo em questão procurará apresentar como Heidegger interpreta a essência do niilismo e conseqüentemente as suas figuras.

3.1 O impróprio do niilismo na “permanência de fora” do ser

A análise deste capítulo terá início pela equiparação entre niilismo e metafísica feita por Heidegger a partir da pergunta que norteia pensamento ocidental: o que é o ente? Essa pergunta procura trazer à tona o questionamento pelo ente enquanto tal, de maneira que para Heidegger realizar essa aproximação necessita-se compreender o niilismo enquanto determinante para toda a história. Isso se deve porque, como já foi destacado, a metafísica seria aquele pensamento que perpassa o Ocidente, ao menos em seus momentos decisivos, indicando que perguntar pelo *ser* refere-se ao ser do ente e jamais ao ser mesmo. Nisso, ratifica “[o] fato de o ser mesmo permanecer impensado na metafísica enquanto tal é um permanecer impensado de um tipo insigne e único” (HEIDEGGER, 2007b, p. 264).

Essa unicidade do “permanecer impensado” caracteriza a metafísica enquanto niilismo, porque destaca o âmbito pelo qual esse questionamento está sucessivamente em referência: o ente. Desse modo, por haver o esquecimento do ser é que a metafísica consolida-se historicamente, e essa sua história situa-se a partir da investigação sobre o ente enquanto tal. Em contrapartida, entre o ser e o ente há um vazio diante do qual há uma lembrança que, por mais se procure por fundamentos no ente, há um momento em que ele não é mais passível de fundamentos. A partir daí, o niilismo desponta para metafísica como fenômeno que explicita: nada acontece com ente enquanto tal. E se “a razão está no fato de a metafísica deixar impensado o próprio ser” (HEIDEGGER, 2007b, p. 268) a favor do ente enquanto tal, então o presente estudo detalhará sobre esse elemento determinante para assim alcançar a essência do niilismo.

O primeiro enfoque é que a metafísica reconhece que o ente não é o ser; isso para ela não é deixado de lado quando questiona sobre o ente enquanto tal, mas, o que deve ser pensado é a atenção voltada somente para o ente e jamais para o ser, pois, na investigação acerca do ente, a metafísica toca, mesmo que tangencialmente, no fato do ser se essencializar. Apesar disso, rapidamente volta-se à questão da causa suprema e do fundamento do mais elevado do ente. Por isso, segundo Heidegger (2007b, p. 268):

Na medida em que pensa o ente enquanto tal, ela [a metafísica] toca tangencialmente de maneira pensante o ser, para já ultrapassá-lo uma vez mais em favor do *ente*, ao qual ela retorna e no qual ela se insere. Por isso, a metafísica pensa, em verdade, o ente enquanto tal, mas não leva em consideração o *próprio ‘enquanto tal’* (grifos do autor).

Essa falta de consideração torna-se importante porque, apesar de parecer algo simples, trata-se de algo bastante significativo, visto que, ao discutir sobre o “enquanto tal”, coloca-se em questão o desvelamento do ente em seu ser, isto é, em seu fundamento. Entretanto, Heidegger adverte que o “enquanto tal” da mesma forma que o ser mesmo permanece impensado pela metafísica. Por isso, é por meio do “impensado” que metafísica e niilismo aproximam-se e transformam-se num elemento que se dá historicamente. Assim, a seguinte passagem elucida de uma melhor maneira que:

Desde que o ente enquanto o próprio ente chegou ao desvelamento. Desde que esse desvelamento acontece, a metafísica se dá; pois ela é a história desse desvelamento do ente enquanto tal. Desde que há essa história, historicamente a retirada do ser do ente enquanto tal, há a história, segundo a qual nada se dá com o ser mesmo. Desde então e de acordo com isso, o ser mesmo permanece impensado. (HEIDEGGER, 2007b, p. 271).

Desse modo, outra maneira como a metafísica aparece ao Ocidente associa-se ao desvelamento do ente. Desvelamento trata-se da maneira como Heidegger traduz o termo grego *alethéia*, que culminou na nossa tradução de “verdade”. A interpretação da *alethéia* como desvelamento procura aproximar-se do caráter originário de como a verdade fora pensada entre os primeiros pensadores¹⁹. Por isso, o pensar metafísico caracteriza-se por visar somente ao desvelamento do ente e, justamente a partir desse desvelar, é que as diferentes interpretações metafísicas tornam-se possíveis de serem pensadas. Contudo, apesar dessa diferença de interpretações, ocorre uma identidade que consiste na própria metafísica, pois a interpretação é sempre do ente enquanto tal, sem pensar devidamente o ser mesmo. Porém, a cada vez que ocorre uma interpretação do ente a partir desse desvelamento, a metafísica mostra-se como histórica, já que esse modo de proceder encontra-se no cerne da investigação daquilo que é e o ser perdura como aquele que permanece impensado: “O *ser* nunca poderá ser objetivado. Nunca poderá ser encontrado nem como ente, nem com o ente, nem dentro do ente. [...] O *ser* só se dá obliquamente, enquanto, retraindo-se e escondendo-se em si mesmo” (LEÃO, 1999, p. 16, grifos nossos).

Na compreensão do que seria a essência do niilismo, há de se lembrar que essência não se refere à *quidditas* da tradição, mas ao elemento essencializante que caracteriza o fenômeno de tal maneira que podemos alcançar o entendimento daquilo que seja. Com isso, Heidegger escreve que “[o] elemento essencializante do niilismo é a permanência de fora do ser enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007b, p. 374). Esse permanecer de fora indica a característica primordial do niilismo: na medida em que ocorre o desvelamento do ser no ente, o ser mesmo se subtrai (oculta), e não possibilita uma apreensão do ser enquanto tal. Sendo assim, Heidegger adverte para a incapacidade de alcançar o modo como o ser manifesta-se a partir da metafísica, quer dizer, de pensar o ente enquanto tal. Na verdade, até mesmo o ente enquanto tal é impensado pela metafísica, pois o enquanto tal já tem relação com o desvelamento do ser. “*Por isso, a metafísica veda a si mesma o caminho que conduz à experiência do niilismo*” (HEIDEGGER, 2007b, p. 276, grifos do autor).

Entretanto, esse caminho vedado tem uma proeminência numa localidade pela qual o *ser* e o pensamento estão juntos, isso porque tanto o permanecer de fora quanto o

¹⁹ Heidegger cunhou como “os primeiros pensadores” aqueles que pensaram o *ser* não a favor do ente, mas sim como *phýsis*. Dessa forma, considerou o *ser* longe de qualquer determinação metafísica, quer dizer, além da *phýsis*. O autor destaca como “os primeiros pensadores”: Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Com isso, reservou detidas análises sobre eles em diversos ensaios e conferências, entre os quais se destacam: *A Sentença de Anaximandro* (1977), *Heráclito* (1979) e *Parmênides* (1982).

permanecer-impensado têm seus caracteres ligados ao ser mesmo, porém não indicando que o pensamento esteja afastado. E, como Heidegger destaca:

O pensamento não é de maneira alguma essa ação contraposta ao ser que se encontra por si mesma, nem tampouco na medida em que ele já porta consigo e em si como a atividade representacional do sujeito o ser enquanto aquilo que é representado do modo mais universal possível (HEIDEGGER, 2007b, p. 272).

Todavia, o pensamento coloca-se no cerne do desvelamento do *ser* de tal forma que passa a visar o ente enquanto tal, visto que há um esquecimento da presença do “ser mesmo” no pensamento. O mais importante nessa ligação entre o *ser* e o pensamento visa à localidade pela qual “a permanência de fora” persiste no que ela é: a essência do homem. Heidegger atribui a essência do homem como essa localidade, em que o ser mesmo, no essencializar, permanece em aberto para com o pensamento. Assim, o pensamento não consiste a partir da distinção de teórico ou prático, mas enquanto experimentado por meio do *ser*, relacionando-se ao impensado. Todavia, o homem depara-se com o ente enquanto tal e, por conseguinte, estabelece a linguagem referida a esse ente que diz respeito ao pensamento metafísico. Só que esse pensamento não corresponde à retração do *ser* e, por isso, “o que acontece aqui é que o ser enquanto tal não permanece apenas de fora, mas, sem que se note, a sua permanência de fora é transfigurada e encoberta por meio do pensamento” (HEIDEGGER, 2007b, p. 275).

Desse modo, o *ser* não encontra espaço para se situar na “permanência de fora”, fazendo com que o homem seja entregue ao próprio abandono do *ser*. Em consequência, o pensamento humano não alcança mais a relação do *ser* com o pensamento e o formula como ausente de necessidade, pois, “no interior do desvelamento do ente enquanto tal, um desvelamento como o qual a história da metafísica determina o acontecimento fundamental, a penúria do ser não vem à tona. O ente é e desperta a aparência de que o ser seria sem penúria” (HEIDEGGER, 2007b, p. 300). Contudo, para Heidegger essa permanência de fora se dirige para um modo do *ser* manifestar-se em sua história, tendo a metafísica como parte constituinte dessa própria história. Então, o *ser* permanece nesse “fora”, não como se tratasse de um “erro” do pensamento, mas o próprio ser se coloca como aquele que está sempre “fora”. E assim surgem duas perguntas que denotam sentido: mas “fora” de onde? Para quê? Tais perguntas, no entanto, já não conseguem se sustentar, porque o niilismo desvanece com as tentativas de impulsionar um fim último, isto é, de estabelecer, ao que nos parece, uma teleologia. Porém, a partir dessa permanência de fora, o *ser* abandona o ente e, em

consequência, o niilismo é requisitado ao confronto com a sua essência. Esse confronto estabelece-se da seguinte maneira:

Justamente na medida em que acontece, o elemento próprio ao niilismo não é o elemento próprio. Em que medida? O niilismo acontece como a metafísica naquilo que é impróprio a si mesmo. Esse impróprio, contudo, não é a falta de um próprio, mas a sua consumação, na medida em que ele é a permanência de fora do ser mesmo; e a razão disso está no fato de ela, essa permanência de fora, permanecer completamente ela mesma. O próprio ao niilismo mostra-se historicamente sob a forma do impróprio, que leva a termo uma omissão da permanência de fora, porquanto também omite essa omissão, e, em tudo isso, em meio a uma total afirmação do ente não se imiscui, nem tampouco pode se imiscuir em nada que pudesse concernir ao ser mesmo. A essência plena do niilismo é a unidade originária de seu próprio e de seu impróprio (HEIDEGGER, 2007b, p. 276).

Dessa passagem pode-se apreender que o confronto do próprio e impróprio diz respeito ao fato de como o niilismo é colocado pelo pensamento, mais expressamente o pensamento metafísico, uma vez que a avaliação dos acontecimentos do niilismo como negativos, atuando de maneira destrutiva, parte da abordagem metafísica. Com isso, o impróprio do niilismo é trazido à tona, e esse impróprio não denota somente o negativo, mas que não se colocou devidamente à pergunta pela essência do niilismo, já que não tem atenção para o “permanecer de fora” do ser e o trata como um dado. Assim, não compreende que “[o] niilismo impróprio é o impróprio na essência do niilismo” (HEIDEGGER, 2007b, p. 277).

Essa impropriedade, na maior parte das vezes, aparece como principal elemento para se compreender o niilismo em seu caráter mais primordial. Contudo, o pensamento metafísico ao desenvolver o tratamento do impróprio do niilismo — que chama a atenção para o desvelamento do *ente* — passa a esquecer que a essência do niilismo é definida pelo encontro da sua propriedade com a impropriedade (em que a propriedade corresponde à reflexão sobre o *ser enquanto tal*). Porém, como é possível experimentar o ser enquanto tal? Ao que parece, não é possível, porque o pensamento humano só pode experimentar algo que ele é capaz conceituar (os entes). Assim, Heidegger destaca que se deve experimentar o *ser* na instauração de uma razão, ou fundamento, aos entes. Contudo, nessa instauração de fundamentos, mostra-se o abismo (*ab-grund*) entre o *ser* e os entes. Desse modo, manifesta o próprio do niilismo em que aponta para o “permanecer de fora do ser”. Por isso, a metafísica que se aproxima do impróprio tem a omissão da pergunta pelo *ser* não como defeito, mas simplesmente assevera sua própria essência, que “representa o ente enquanto tal sob a forma da omissão” e “nem consegue tampouco experimentar o abandono do ente enquanto tal pelo ser” (HEIDEGGER, 2007, p. 277).

Porém, o problema, de acordo com Heidegger, é que cada vez mais o pensamento acerca do impróprio encaminha para a única possibilidade do pensar, porque o trata como se fosse o próprio, quando, nessa distinção entre o impróprio e o próprio no niilismo, não se pretende excluir um em detrimento do outro, mas sim colocá-los diante da mesma problemática: o saber da essência do niilismo. Para isso, Heidegger procura explicitar em que decorre essa distinção, já que o “im” do impróprio não diz respeito a uma negação, e sim identifica uma consumação do próprio, de maneira que este é cessado em sua determinação. Nesse cessar, o ente enquanto tal é privilegiado como questão, sem compreender que perguntar por ele não afasta o ser mesmo, mas intensifica a razão de ele não aparecer no questionamento: “A razão está no fato de a metafísica deixar impensado o próprio ser” (HEIDEGGER, 2007b, p. 268). Por isso, de acordo com Heidegger, o pensar metafísico não alcança a essência do niilismo, porque ele é um acontecimento do *ser* naquele “permanecer de fora”. Com isso, não pode olhar para si mesmo.

A partir disso, Heidegger procura definir o niilismo como um acontecimento histórico-ontológico. Esse acontecer afasta-se da concepção do niilismo como algo destrutivo, meramente negativo, mas consiste em ressaltar que a sua essência tem origem a partir do próprio ser para com sua história, que se destaca pelas manifestações do ser mesmo. Com isso, a verbalização do ser pertence ao permanecer de fora, que Heidegger procura trazer para o pensamento a ligação com o *ser* sendo passível de pensar uma superação do niilismo, porém desde que saibamos que “a essência do niilismo, contudo, concerne ao ser, ou dito de maneira mais adequada, esse ser concerne àquela essência, na medida em que o ser mesmo se entregou à história, na qual com ele nada se dá” (HEIDEGGER, 2007b, p. 278).

Entretanto, naquilo que Heidegger diagnostica em nossa época como aquela que exhibe a ambiguidade de definirmos que o ente *é*, anuncia-se que nada necessita do ser. Essa característica ambígua destaca que o saber sobre a essência do niilismo permanece desconhecido, já que a relação entre propriedade e impropriedade pertencente à essência do niilismo não é devidamente questionada. Além disso, o pensar visa somente à impropriedade e, por conseguinte, perdura à mercê de um cálculo mediante o qual tem como sustentação a vivência da maquinação (*Machenschaft*). Com isso, o próximo tópico adentrará nessa relação vivência e maquinação e, desse modo, o estudo destacará as consequências que Heidegger identifica como figuras do niilismo: funcionalidade do pensamento e desertificação da terra.

3.2 Vivência e maquinação: os fenômenos do niilismo

O saber acerca da essência do niilismo culminou na aproximação entre pensamento e *ser*, apresentando a maneira metafísica de pensar como a predominante ao se realizar um questionamento acerca do *ser*, porque se caracteriza por questionar apenas o ente enquanto tal e esquecendo-se de questionar o ser mesmo. Em consequência, esse pensar mostrou-se como insuficiente para uma melhor compreensão do que seria a essência do niilismo. Nesse quesito, Heidegger diagnostica a nossa época contendo uma peculiaridade diante das antecessoras. Segundo o autor:

O ser (*Sein*)²⁰ abandonou tão fundamental o ente e o entregou de maneira tão primordial à *maquinação* e à ‘*vivência*’ que todas as tentativas aparentes de salvação da cultura ocidental, que até mesmo toda ‘política cultural’ acaba por se tornar necessariamente a figura mais insidiosa e, com isso, mais extrema de niilismo (HEIDEGGER, 1989, p.135, grifos nossos).

A peculiaridade de nossa época diz respeito precisamente a essa entrega do ente à maquinação (*Machenschaft*) e à vivência (*Erlebnis*), pois Heidegger possibilita uma reflexão sobre o niilismo a partir desses dois termos como fenômenos ontológico-culturais da contemporaneidade. Isso porque tanto um quanto o outro apresentam a necessidade de recolocarem continuamente o fundamento dos entes para que assim o nada não possa ser experimentado e, conseqüentemente, questionado como elemento possibilitador da compreensão do ser. Com isso, a análise iniciará explicando o termo “vivência” relacionando-o com a maquinação e, desse modo, irá apresentar, dessa relação, o surgimento das conseqüências do que seria a intensificação do niilismo.

A vivência (*Erlebnis*) corresponde ao que Heidegger compreende como metafísica da subjetividade, que distingue o homem como fundamento a toda representação do ente e de sua verdade, em que todo o representado relaciona-se ao homem e, com isso, assegura a sua estabilidade e consistência. Por conseguinte, o nome e conceito de “sujeito” transformam-se em termo essencial para referir-se ao homem e todos os entes não humanos transformam-se em *objeto* para esse sujeito. Assim, a vivência apresenta-se na medida em que o homem coloca-se inequívoco e subjacente a tudo que lhe apresenta, de maneira que todas as coisas convertam-se para ele como experiência vivida. Em outras palavras, a vivência é muito mais

²⁰ A modificação terminológica da palavra *Sein* para *Sein* tem o intuito, para Heidegger, de diferenciar o modo como a metafísica compreende o ser como ente supremo (*ontós ón*) do pensamento que concorda com a radicalidade de não pensar o ser como objeto de tematização (CASANOVA, 2002).

uma intensificação do estado da modernidade em que o homem assume-se como sujeito e que interioriza a experiência identificada como vivência subjetiva. É por essa colocação do homem enquanto “sujeito” que Heidegger detalha a aproximação entre a maquinação e a vivência a partir da correlação essencial entre o “eu penso” e o “eu vivo”, pois, segundo Baffa (2005, p. 140):

O fato é que Heidegger as verá [maquinação e vivência] como constituindo uma ‘versão mais originária’ (*die ursprünglichere Fassung*) da fórmula para pergunta condutora do pensar ocidental, isto é, para a questão do que seja o ente na sua entidade e da sua relação com o pensar, metafisicamente entendido como um ‘conceber re-presentativo’ (*vor-stellendes Be-greifen*).

Assim, o pensar volta-se inteiramente para o carácter metafísico que visa somente ao ente na totalidade. Porém, a intensificação provocada pela correspondência entre a maquinação e a vivência projeta a “última forma” da metafísica moderna, já que, para Heidegger, decorre uma “despotencialização da entidade do ente” (BAFFA, 2005, p. 115), e a referência ao ente enquanto tal deixa de ser em si mesmo uma meta, pois o mundo criado pela metafísica diminui cada vez mais, tendo apenas que girar no vazio. Em consequência, o niilismo atinge as suas máximas potencialidades e o autor identifica a partir disso o surgimento da época ausente de sentido.

Todavia, com o quadro da nossa época sendo determinado pelo sem sentido, deve-se enfatizar que o sem sentido não pode ser compreendido de forma apenas depreciativa, de modo que não devemos decair num pessimismo e nem nos elevar até um otimismo, pois tanto um quanto o outro são ainda constatações valorativas. Mas o que se requer pensar é como o pensamento pode se comportar diante do sem sentido, pois, na compreensão de sentido referindo ao âmbito projetivo em que o pensar procura adequar-se, então agora o pensamento deve-se guiar não somente pelo *ser* enquanto fundamento, e sim pelo modo de manifestação do *ser* que traz consigo um ocultamento. Dessa maneira, torna-se compreensível que o sentido já não mais se encontra no que nos apresenta, e sim no que ainda não se deu, ou ainda acontecerá. Entretanto, Heidegger explica que “se o ser mesmo se subtrai e se volta para a sua mais distante retenção, o ente enquanto tal, liberto para a única dotação de medida para o ‘ser’, desponta na totalidade de seu domínio” (HEIDEGGER, 2007a, p. 294).

A partir desse domínio é que o pensamento movimenta-se pelo cálculo incondicionado da vontade determinada pela *maquinação*. Segundo Casanova (2007, p. 6), com esse termo “Heidegger procura dar conta da liberação da postura produtiva do sujeito moderno em relação ao ente na totalidade e da paulatina autonomização das estruturas de

produção da realidade em relação à subjetividade racional humana”. Essa produção da realidade não foi introduzida meramente no tempo contemporâneo, mas apresenta ressonância com as filosofias gregas. Numa passagem das *Contribuições à Filosofia*, Heidegger exemplifica como vem a se dar esse ressoar:

O termo deve ao mesmo tempo apontar para o fazer (*poiésis, techné*), algo que, em verdade, nós conhecemos como comportamento humano. A questão é que esse comportamento só é ele mesmo possível com base em uma interpretação do ente na qual a *factibilidade* do ente vem à tona; e isto de tal modo que a entidade precisamente se determina como consistência e presentidade. O fato de algo se fazer por si mesmo e, por conseguinte, também ser factível para um procedimento correspondente, o fazer-se-por-si-mesmo, aponta para a interpretação da *phýsis* que é realizada a partir da *techné* e de seu campo de visão; e isto de tal modo que já se faz valer agora a preponderância do factível e daquilo que se faz, o que é denominado de maneira sintética de maquinação (HEIDEGGER, 1989, p. 126).

A partir dessa afirmação de que *maquinação* corresponde às palavras gregas *poiésis* e *techné* percebe-se que o movimento do fazer é singularizado a partir do processo de produção. No entanto, esse processo originariamente parte de elementos fundamentais que, se são estruturas não produzidas, então necessitam ser pressupostas desde o início, visto que a produção precisa seguir certos procedimentos que concernem a sua finalidade para que o produto mostre-se naquilo que é. Com isso:

O fazer encontra a princípio no interior de seu próprio campo de realização uma restrição essencial e também não consegue, por conseguinte, dar voz completamente ao seu sentido mais íntimo, porque a existência das coisas (*pragmata*) pressupõe aqui incontornavelmente a presença constante de sua *essentia* (CASANOVA, 2009, p. 224, grifo do autor).

Entretanto, a maquinação advém como aquilo que ultrapassa a necessidade do fazer em se submeter a uma restrição essencial para, dessa forma, tudo estar relacionado à essência mesma do fazer. Sem essa restrição originária, decorre uma inversão de hierarquia, já que não é mais o ente que é primeiramente pensado para, por conseguinte, realizar o fazer, mas o próprio fazer consolida-se como um princípio que constitui o ente na totalidade. Com isso, a maquinação exerce seu comportamento “técnico-poético”, que “mostra-se agora como o esquema transcendental *a priori* de posicionamento do todo e o momento do ‘fazer-por-si-mesmo’ aparece como normativo” (CASANOVA, 2009, p. 225, grifo do autor). “Por si mesmo” porque a maquinação apresenta a sua estrutura fundamental de todo fazer que se repita continuamente na perseguição incessante de novas figuras para o seu aparato maquinacional, não permitindo que nada se afaste do seu fazer.

Por isso, a produção do aparato maquinacional guia-se numa adoção de sentido em que destaca a formação de novos “ideais” que procuram ratificar o poder do asseguramento de si mesmo frente ao controle dos entes, já que, como Heidegger destaca, o Ocidente perdura numa construção contínua de “visões de mundo” numa imposição de aumento do poder (HEIDEGGER, 2007b, p. 13). Tais visões de mundo são coordenadas a partir da calculabilidade do representar e do produzir, em que o homem aliena a si mesmo e deixa levar-se pela construção de vivências que elaboram os valores por meio da concepção de “vida”, já que esta vida agora repercute em si a “mobilização total” enquanto a organização da ausência incondicionada de sentido a partir da vontade de poder e para a mesma.

Vale ainda destacar que, ao Heidegger escrever sobre estarmos numa época de ausência de sentido, ele tem em mente o projeto nietzschiano da transvaloração dos valores até então concebidos como indubitáveis transparecem inconsistência. Contudo, o homem precisa de uma “meta”, assim, a vontade cria sentido na ausência de sentido, pois a vontade prefere o nada a nada querer. Desse modo, Heidegger adverte que:

A era da ausência de sentido consumada insiste em sua própria essência da maneira mais ruidosa e violenta possível. Ela busca se salvar de maneira irrefletida em seu ‘além-mundo’ mais próprio e assumir a derradeira confirmação do predomínio da metafísica na figura do abandono do ser em relação ao ente (HEIDEGGER, 2007b, p. 15).

Essa figura ganha contornos diversos, porém, um dos principais deles concerne à “funcionalidade” dos entes, porque, diante da incessante repetição de novos construtos de realidade, o ente na totalidade não promove algo além dele mesmo, já que fecha com todas as possibilidades ontológicas, deixando com que “o ente seja entregue à maquinação” (HEIDEGGER, 1989, p. 140) e à figura da “funcionalidade”, de maneira a não haver mais qualquer crise e, em consequência, “[o] ente na totalidade vem à tona aqui como mero jogo da maquinação, um campo de jogo que se encontra sempre em funcionamento porque não é mais pensável uma crise que produza uma interrupção da dinâmica mesma da maquinação” (CASANOVA, 2009, p. 225).

Pelo cessar de crises e de um planejamento que promove um controle dos entes de maneira a não haver hierarquia entre eles e, assim, deixá-los sem qualquer interesse além da própria “funcionalidade”, a maquinação atua impedindo qualquer “fundamentação” de projetos que estão além do seu poder, fornecendo à ausência de sentido “metas” maquinacionais. Desse modo, Heidegger escreve que o objeto não é mais representado em sua objetividade (*Gegenstand*), mas que se dispõe como dispositivo (*Bestand*) aplicado ao

modo de empresa²¹, estabelecendo as “visões de mundo” que buscam somente a ampliação do poder, porque, como Heidegger afirma:

Essas visões de mundo impelem toda a calculabilidade do representar e produzir ao extremo porque emergem, segundo a sua essência, de uma auto-instauração colocada sobre si mesmo, do homem no ente e no domínio incondicionado do homem sobre todos os meios de poder sobre a face da Terra e sobre a própria Terra (HEIDEGGER, 2007b, p. 362).

Com isso, a maquinação provoca, de forma velada, porém atuante, o que Heidegger denomina como “desertificação da terra”. Desertificação aqui diverge de destruição, que, de acordo com esse filósofo, procura apenas eliminar aquilo que até então cresceu e foi construído; enquanto a desertificação é o constante impedimento do começo, ou seja, apenas algo pode vir a acontecer se estiver presente no cerne do controle e do funcionamento dos entes. Tanto que as crises são suplantadas a partir de um desenraizamento total de tudo sempre na medida de um empenho de “política cultural” que procura instaurar vivências que seriam a finalidade da desertificação. Por isso, Heidegger sustenta que

A desertificação da Terra pode caminhar junto tanto com a obtenção de um elevado padrão de vida para o homem como a organização de um estado uniforme de felicidade de todos os homens. A desertificação pode ser o mesmo com ambos e, do modo mais sinistro, transitar por toda parte, precisamente porque ela se oculta (HEIDEGGER, 1992, p. 18).

Porque se a desertificação impede todo o começo através do erigir das “vivências” nas quais o ente é elevado ao maior grau da hierarquia, deixando-o solto à maquinação, então esse ocultamento provoca a própria ausência da história, visto que os entes não requisitam nada mais do que uma vontade imersa num querer proveniente de uma finalidade que reside simplesmente no nada que anula qualquer possibilidade do novo, desconhecendo o saber de sua própria e completa nulidade. Desse modo, a desertificação da terra começa como processo voluntário, que não é e nem pode ser descoberto em sua essência, apenas nos

²¹ Essa caracterização de “empresa” é bem elucidada no ensaio *O Tempo da imagem do mundo* como um processo em que a ciência é determinada pelo desenvolver da modernidade. Para exemplificar, vale ler um trecho em que Heidegger adverte para o contínuo desaparecimento do erudito e a autonomização de um saber que se aproxima mais de uma catalogação de conhecimentos e, por conseguinte, uma especificação do que deve ser lido: “O desenrolar-se decisivo do caráter de empresa moderno da ciência cunha, também, por isso, outra espécie de homem. O erudito desaparece. É rendido pelo investigador que está nos seus empreendimentos de investigação. Estes, e não o cuidado de uma erudição, dão ao seu trabalho ar fresco. O investigador já não precisa de nenhuma biblioteca em casa. Ele está, aliás, constantemente em viagem. Discute em colóquios e informa-se em congressos. Vincula-se a encargo de editores. Estes co-determinam agora que livros têm de ser escritos” (HEIDEGGER, 2003a, p.107).

deixando a constatação de que “o ente soterra e desenraiza toda e qualquer possibilidade de início do ser e, assim, continua impelindo para frente o ente, conduzindo, porém, a uma desertificação que não destrói, mas sufoca o inicial no erigir e no ordenar” (HEIDEGGER, 2007, p. 363).

Tal constatação, de acordo com Heidegger, leva-nos a retomar o pensamento acerca da história, pelo fato de que:

[...] se o niilismo europeu não é apenas *um* movimento histórico, se ele é o movimento fundamental da nossa história, então a interpretação do niilismo e a tomada de posição em relação a ele dependem do modo como e do lugar a partir do qual a historicidade do ser-aí humano é determinada (HEIDEGGER, 2007, p. 85, grifo do autor).

Entretanto, com as figuras do niilismo impedindo o acontecer histórico não estaríamos entrando num âmbito em que o elemento distintivo do ser humano poderia ser aniquilado²² e, com isso, o humano na sua diferença para outros entes não estaria esvaecido? Pois, para Heidegger, a história é um elemento essencial para identificar o que vem a ser o humano; sem ela o humano tornar-se-ia um *animal historicum*? Partindo dessas questões, o próximo tópico tratará do que Heidegger diagnostica como a acumulação de fatos à reflexão dos acontecimentos, isto é, a distinção entre historiologia e histórico.

²² No curso *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*, ministrado por Heidegger após a renúncia do reitorado, o filósofo tenta formular uma concepção de povo não atrelada a fatores raciais/biológicos, mas através da linguagem. Esta traria uma problematização do que seria a história, já que ele, diversas vezes, havia questionado se o humano distinguiria dos outros entes pelo fato de trazer consigo o elemento histórico. Porém, numa passagem do curso, Heidegger recusa esse privilégio da determinação humana da história, não através de uma igualdade entre o humano e o não-humano, mas porque certo grupo de homens não possuem história: *os negros*. “[...] nomeadamente que a história é aquilo que distingue o ser do homem. Por outro lado, poder-se-ia objetar que há homens e grupos de homens (negros, como por exemplo, os cafres) que não têm história, dos quais nós dizemos que são a-históricos. Mas, por outro lado, a vida da fauna e da flora tem uma história de milhares de anos e cheia de peripécias. Os fósseis dão um testemunho instrutivo acerca disso. Não apenas a vida, sob a qual nós compreendemos os animais e as plantas, mas também toda a terra tem a sua história [...] Por conseguinte, há história também fora do âmbito do homem, por outro lado ela pode faltar no seio do âmbito humano, *como entre os negros*. Com isso, *a história não seria nenhuma determinação distintiva do ser humano* (HEIDEGGER, 2008e, p. 141, grifos nossos). Essa passagem torna-se mais impactante pela ausência de atenção dos leitores e comentadores da obra heideggeriana para essa referência, característica que não se observa no caso dos judeus, já que há diversa literatura que relaciona a trajetória e obra de Heidegger a esse grupo, como, por exemplo: Lyotard (1999); Farias (1988), entre outros.

3.3 O domínio da historiologia²³

O campo de abertura apresentado pelo niilismo enquanto desenvolvimento da maquinação impede a problematização do elemento histórico, pois o histórico orienta-se a partir do pano de fundo assinalado pela compreensão de ser que determina uma época. Entretanto, na expansão do caráter maquinacional, o fazer torna-se o princípio mais importante sem deixar espaço para as reflexões que os eventos possam fornecer. Nesse prevailecimento é que a desertificação mostra-se impetuosa, porque há um cessar da história que Heidegger identifica como visível na maneira como lidamos com os eventos da nossa época. Contudo, na preleção sobre *Heráclito*, ele adverte que:

[...] uma coisa é produzir historiologicamente uma imagem do passado para o respectivo presente, outra é pensar historicamente, isto é, experimentar o que foi essencialmente (*das Gewesen*) como o porvir (*das Künftige*) que já está essencializando. Todos os renascimentos historiológicos do passado não passam de más fachadas para equívocos históricos (HEIDEGGER, 1979, p. 11, grifos do autor).

No entanto, Heidegger diagnostica que na nossa história decorre a predominância da historiologia e, em consequência, cada vez mais o historicismo altera a história para um mero cômputo do passado em vista do presente e, nesse caminho, o homem, o *animal rationale*, aproxima-se do historiológico (*Historie*) e não do histórico (*Geschichte*). Uma vez que o homem está diante desse domínio da historiologia, o *animal rationale* agora se transforma em *animal historicum*. Essa modificação na acepção do homem está em curso pelo fato de que: “o animal historiológico não visa, por exemplo, ao animal que se torna ‘historiológico’ e que pertence ao passado, mas ao animal que a tudo produz, para o qual o ser do ente desponta na produtibilidade e se oculta ao mesmo tempo em seu caráter maquinacional” (HEIDEGGER, 2010, p. 156).

Desse modo, a historiologia define-se por meio do caráter da produção, pois ela trabalha com a acumulação dos eventos passados de forma que o presente torne-se o local onde podemos encontrar guardados todos os acontecimentos. Nisso, “os equívocos históricos” são frequentes, já que se trata de privilegiar o que se sucede no primeiro plano, ou seja, naquilo presente aos nossos olhos investigadores e, assim, abordá-los como fundamental para

²³ O termo *Historie* é comumente traduzindo por historiografia. Contudo, para ressaltar o caráter de cômputo em que a história guiada pelo princípio do fazer da maquinação reduz a uma mera quantificação, traduziremos o termo por historiologia, cujo sufixo *logia* enfocará esse domínio da acumulação desenfreada dos fatos, porém seguindo uma aparente ordem.

entender os eventos e esclarecer o motivo de algo ter sucedido dessa ou não de outra maneira. No entanto, atentar para os eventos como meros fatos faz apenas com que se contribua para o controle da maquinação, em que as crises não sejam questionadas e qualquer perturbação seja rapidamente substituída por outra mais plausível ao processo, e com a maquinação atribuindo os valores dos acontecimentos só restarão conjecturas que impedem a problematização do elemento histórico. De acordo com Heidegger, aqui inicia o jornalismo:

[...] o nome designa, compreendido de maneira correta e não depreciativa o asseguramento e a instalação metafísicos da cotidianidade da era que se inicia, sob a forma da historiologia, que trabalha de maneira maximamente rápida e confiável. Por meio dessa instalação, qualquer homem é servido com a objetividade respectivamente útil do dia (HEIDEGGER, 2007b, p. 296).

Uma maneira de apresentar como vem ocorrer essa distinção entre o historiológico e o histórico é a partir da interpretação que o próprio Heidegger faz da história da filosofia, mais precisamente dos filósofos que ele compreende como “os pensadores do ser”. Não que tais pensadores deem voz à história, e sim que a história se faz ouvir por meio das teses deles. Por isso, Heidegger afirma que “pensadores são os fundadores do que nunca pode ser concretizado plasticamente por meio de imagens, do que nunca pode ser contado historiologicamente e do que nunca pode ser calculado tecnicamente” (HEIDEGGER, 2007, p. 371). Com isso, ao questionar os limites interpretativos de Heidegger acerca da história da filosofia, não procuramos ilustrar como um determinado tempo conforma-se com a idiosincrasia desse autor, mas como as teses desses filósofos estão presentes na história de forma que possamos compreender a nossa própria época.

A “violência interpretativa”²⁴ executada por Heidegger acerca das outras filosofias ocasionou inúmeras críticas à forma filológica que esse pensador realizou sobre os pensadores-chaves da história da filosofia. Primeiro porque aparenta um privilégio excessivo para o que seria a história do ser, de maneira que o pensamento só se torna importante quando está adequado ao que seria pertencente a essa história. Por exemplo, Bernasconi critica esse procedimento heideggeriano, pois a distinção entre *Geschichte* e *Historie* é impossível de manter já no relato que o próprio Heidegger realiza sobre a história da

²⁴ Essa “violência interpretativa” assimila-se com o estilo hermenêutico adotado por Heidegger, que na obra *Kant e o problema da metafísica* explica: “Toda interpretação, para extrair das palavras tudo o que estas querem dizer, devem recorrer necessariamente à força. Porém esta força não pode ser um vago capricho. A exegese deve estar animada e conduzida pela força de uma ideia inspiradora. Unicamente esta força permite que uma interpretação se atreva a empreender o que sempre será uma audácia, quer dizer, confiar-se à secreta paixão de uma obra, para penetrar, por meio dela, até o que ficou sem dizer, e tratar de expressá-lo” (HEIDEGGER, 1996, p. 202).

filosofia. Ao afirmar isso, Bernasconi considera que Heidegger desenvolve uma desconstrução de si mesmo, porque realiza em termos historiológicos e a distinção aparenta ser mais de “relatos que ‘seguem a linha da história’, daqueles que não” (BERNASCONI, 2010, p. 186 *apud* WRATHALL, 2010, p. 186).

Em contrapartida, Wrathall (2010) procura explicar que a historiologia pensada por Heidegger define-se por não considerar a compreensão de ser como pano de fundo constituinte dos eventos do período como eventos que eles são, de modo que a historiologia não os considera, como se eles pudessem dar-nos a atual compreensão de ser, ao contrário das investigações históricas que pensam a passagem do tempo em fenômenos que modificam a época. Assim, Wrathall salienta que Heidegger realiza uma investigação histórica dos pensadores, já que o “histórico traça o ‘movimento do ser’, que são mudanças no pano de fundo das normas de inteligibilidade e do estilo geral de práticas mais centrais a uma época” (WRATHALL, 2010, p. 187).

Para melhor explicar o modo como Heidegger considera um pensador como pertencente à história do ser, o estudo escolherá um especificamente e, assim, será possível averiguar como a interpretação de heideggeriana afasta-se, ou não, de uma historiologia, porque o importante é pensar como as teses daquele pensador ecoam na contemporaneidade. Para isso, podemos retornar à interpretação heideggeriana de Nietzsche, uma vez que este se situa na “história do ser” por meio da apresentação da tese sobre a vontade de poder que ressoa em sua definição sobre o niilismo. Tal definição modificou totalmente o caráter da história, porque explicita que, no fundo, não encontramos um fim, um sentido, para os eventos, pois:

Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado. Se fosse em geral apto a um perseverar, tornar-se rígido, apto a um ‘ser’, mais uma vez, há muito teria terminado todo vir-a-ser e, portanto também todo pensar, todo ‘espírito’ (NIETZSCHE, 1999, p. 447).

É justamente nessa ausência de metas e finalidades que Heidegger interpreta o niilismo nietzschiano no intuito de elucidar o momento histórico no qual vivemos. Com isso, Heidegger escreve que caímos na época dominada pelo a-histórico, em que “o indício de tal fato é a emergência da historiologia, que levanta a requisição de ser a representação normativa da história. Ela toma a história como passado e a declara em seu surgimento como uma conexão de efeitos demonstrável de maneira causal” (HEIDEGGER, 2007, p. 295). Na avaliação casuísta dos eventos, Heidegger indica que há uma tentativa de explicá-los de

maneira que os acontecimentos estejam numa ordem que não impele a nada diferente do habitual.

Contra isso, Heidegger analisa os pensadores de acordo com o modo em que o *ser* é compreendido a partir de uma conjuntura histórica. Por exemplo, a história da metafísica para Nietzsche se baseia em uma conjuntura que tem como pano de fundo a questão valores. Em consequência, para sair das amarras da metafísica, o autor propõe que se necessite de uma transvaloração dos valores. Por isso, para Heidegger, refletir a história a partir do pensamento nietzschiano diz respeito ao que o pensamento valorativo pressupõe, mesmo que tacitamente, toda a metafísica até aqui signifique o ser como vontade de poder. Do mesmo modo, toda a metafísica que precede o modo de pensar o “ser” como vontade de poder também pertence a essa vontade que impõe, cria valores, regulando o pensamento valorativo. Porém, se ao lermos a filosofia de Nietzsche e tratarmos essa compreensão da história de maneira branda, como se estivesse ao meio de tantas outras, apenas acumularemos conhecimento, e então adentraremos num estudo historiográfico do pensador, fato observado por Heidegger:

A Historiologia erudita representou a história da filosofia, ora no campo de visão da filosofia kantiana ou da filosofia hegeliana, ora no campo de visão da Idade Média, e certamente, *com maior frequência ainda*, em um *campo de visão* que, por meio de uma mistura das doutrinas filosóficas mais diversas, dá a impressão ilusória de uma amplitude e de uma validade universal, por meio das quais desaparecem todos os mistérios da história do pensamento (HEIDEGGER, 2007a, p. 81, grifos do autor).

Desse modo, não é porque, na interpretação heideggeriana, Nietzsche interpreta a história da metafísica a partir da vontade de poder, que devemos analisar de forma historiográfica como se o filósofo colocasse “visões” próprias nas doutrinas dos pensadores anteriores. Devemos considerar que a essência da história é tomada agora pela vontade de poder, pois se abriu um novo horizonte interpretativo pelo qual a “metafísica da vontade de poder” institui um mundo que se posiciona como um superar toda a metafísica (mesmo que se trate para Heidegger como um acabamento). Entretanto, é somente a partir desse acontecimento histórico que se abre a possibilidade do estudo historiográfico, e não o contrário. A tentativa de imputar a interpretação nietzschiana da história a partir da vontade de poder como transfiguração da imagem da história requer um pensamento meditativo, mesmo sendo estranho aos pensadores anteriores interpretar o ente na totalidade como vontade de poder, porque:

Mesmo se precisarmos admitir que a interpretação nietzschiana da história não coincida com aquilo que a metafísica mais antiga ensina, essa admissão carece

antes de qualquer coisa de uma fundamentação que vai além da comprovação meramente historiológica da diferença entre a metafísica de Nietzsche e a metafísica mais antiga (HEIDEGGER, 2007, p. 84).

Por isso, na procura de comprovarmos a estranheza que o pensamento valorativo possui para a tradição metafísica, deparar-nos-emos com o fato de que sua origem é mais profunda, e não será um estudo historiológico que revelará com propriedade o horizonte aberto pela filosofia nietzschiana e, sim, como Heidegger afirma, precisamos olhar o pensamento de outrora a partir do campo de visão do nosso pensamento. A partir dessas considerações de Heidegger acerca do modo como Nietzsche compreende a história da metafísica, especifica-se a própria maneira que Heidegger interpreta os pensadores: distanciar-se de qualquer tipo de historiologia, pois não pretende realizar uma hierarquia comparativa entre as doutrinas de modo a satisfazer o pensamento atual.

Porém, de que maneira podemos nos afastar do domínio historiológico? Heidegger escreve que, para distanciar a história do círculo da objetivação característica da historiologia tem-se que afastar da produção representacional que, na decisão entre *ser* e *ente*, coloca em jogo a essência da época. Essa decisão aproxima o pensamento para com o *ser* e, assim, forma o que seria o pensamento histórico-ontológico. Tal pensamento define-se como aquele pensar atento para o movimento de velamento/desvelamento do *ser* e, defrontando com a tradição acerca de pensar o *ser enquanto ser*, experimenta-o não mais como o “ser”, mas como aquele que permanece de fora. É justamente nesse momento que se apresenta a “decisão” que para Heidegger remonta à cisão mais intrínseca e à distância mais extrema entre o ente na totalidade e o ser mesmo, de tal forma que:

A decisão mais elevada que pode ser tomada e que se transforma respectivamente é aquela entre o predomínio do ente e dominação do ser. Por isso, quando quer e como quer que o ente na totalidade seja propriamente pensado, o pensamento já reside aí na esfera dos perigos inerentes a essa decisão (HEIDEGGER, 2007a, p. 371).

É nesse “entre” o predomínio do ente e dominação do ser que as tentativas de recolocar a história de acordo com os acontecimentos do *ser*, e não como narrativas de propósito ao presente, que estaria a preocupação de Heidegger em trazer o pensamento em sua característica histórico-ontológica, visto que, com a objetivação do passado de forma a elencar um fio de causalidade entre os eventos, decorre uma conformidade com a esfera pública, que perscruta valores que contribuem para manutenção do controle. Em sentido contrário, as diversas compreensões de ser manifestam a singularidade que um evento tende

àquele período e não há necessariamente relações entre os eventos passados com os do presente. Além disso, a dificuldade de apreender os acontecimentos por meio da historiologia é explicitada numa passagem da obra *Nietzsche I*, em que Heidegger escreve o seguinte:

O que a história suporta e impõe, o que dissolve as contingências e fornece de antemão às resoluções o seu campo de jogo, isso *que*, no interior do ente representado objetiva e situacionalmente, no fundo é o que *é*. Nós nunca experimentamos o que aconteceu por meio de constatações históricas em relação ao que ‘se deu’. Tal como essa expressão nos dá bem a entender, o que ‘se deu’ é aquilo que passa por nós no primeiro plano e no pano de fundo dos palcos públicos das ocorrências e das opiniões emergentes quanto a essas ocorrências. O que acontece nunca pode ser conhecido historiologicamente; só pode ser conhecido pelo pensamento em meio à concepção do que a metafísica que determina previamente a época trouxe ao pensamento e à palavra (HEIDEGGER, 2007a, p. 374).

A expressão “se deu” relaciona-se com o dar-se descrito anteriormente²⁵ e que identifica o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) na sua proximidade com o tempo e com o ser. Desse modo, o que “se deu” não é apreendido pelo homem em si mesmo, já que o “se deu” concerne ao “envio do ser”, este que se determina pela maneira que o ser é compreendido e, por conseguinte, nomeado de acordo com a época. No entanto, a historiologia serve às ocorrências como se elas fossem atributos da esfera pública e com “o estabelecimento das metas de toda ordenação [...] segundo a posição do pensamento valorativo” (HEIDEGGER, 2007b, p. 297). Além disso, Heidegger afirma que o ente objetivado não é aquilo que *é*, pois o que *é* trata-se daquilo que acontece e esse acontecer traz o que foi essencialmente (*das Gewesen*) com o porvir (*das Künftige*) e fornece ao ser (acontecimento-apropriativo) a sua historicidade determinada pela permanência de fora. Com isso, “tanto a vontade do niilismo habitualmente pensado e de sua ação quanto à vontade da superação do niilismo se movimenta no mero cômputo historiológico do espírito historiologicamente analisado e das situações histórico-mundiais” (HEIDEGGER, 2007b, p. 295).

Com a impossibilidade de a historiologia não compreender devidamente os “envios do ser”, porque eles não versam sobre uma totalidade que seria passível de cálculo e ordenamento, requisita-se o que “só pode ser conhecido pelo pensamento em meio à concepção do que a metafísica que determina previamente a época trouxe ao pensamento e à palavra” (HEIDEGGER, 2007a, p. 374). A partir daí, pode-se questionar os acontecimentos não como efeitos, e sim enquanto envolvidos numa única história, a história do ser. Assim

²⁵ Cf. 2.2 Tempo e Ser no *Ereignis*.

compreendido, o niilismo pertenceria a essa história “como acontecimento fundamental da história ocidental” (HEIDEGGER, 2007b, p. 209).

Portanto, nessa explicação dos desdobramentos do niilismo para a filosofia de Heidegger entre algumas considerações, pode-se concluir que: se o próprio do niilismo corresponde à possibilidade de reconhecer a ausência de fundamento nos entes não meramente destrutiva, então a história seria o âmbito em que o acontecimento do *ser* não se reduziria ao mero cômputo caso levasse em conta a experiência do niilismo em sua propriedade. Logo, o caráter historiológico não teria tamanho privilégio e permitiria atentarmos que, após a morte de Deus, nos encontramos em uma história mais elevada que toda história até aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho trilhado para empreender a análise de como o niilismo é tratado no pensamento heideggeriano chegou ao fim fornecendo-nos certas considerações, entre as quais esta pesquisa pode destacar: 1) a nulidade do *Dasein* fornece uma compreensão de que a ausência não diz respeito a um negativo de efeitos inibidores, já que esse negativo é a constituição primordial para sermos aquele ente que pensa; 2) o niilismo é um acontecimento no próprio *ser* que ganhou sua intensificação na filosofia de Nietzsche, pois essa filosofia caracterizou a nossa época como ausente de sentido; 3) as consequências do niilismo transformam o nosso tempo em indigente, na medida em que a finitude do *ser* é impedida de ser experimentada como o não fundamento.

Além disso, outro ponto que está em conexão com tais considerações é que o niilismo refere-se ao ato de repensar a nossa história orientada pela metafísica. De tal modo, a seguinte citação sintetiza o ponto essencial sobre o niilismo em Heidegger:

A era da consumação da metafísica nos dá a pensar até que ponto nos encontramos inicialmente na história do ser e até que ponto precisamos experimentar antes disso a história como o largar o ser em meio à maquinação, um lugar que é enviado pelo próprio ser, a fim de que a sua verdade possa se tornar essencial para o homem a partir da pertinência do homem a essa verdade (HEIDEGGER, 2007b, p. 193).

Assim, a problematização do niilismo parte, sobretudo, de refletirmos a propósito da maneira como o nosso pensamento encontra-se na história do ser. Obviamente essa reflexão ganha força ao levar em conta as noções heideggerianas de envios, destinos e principalmente de acontecimento-apropriativo (*Ereignis*). Seguindo dessa forma, compreende-se que a nossa contemporaneidade não se destaca apenas porque o niilismo atingiu a sua maior possibilidade na nossa época, mas que essa possibilidade só se tornou efetiva porque o pensamento, mesmo sofrendo mudanças interpretativas, permaneceu, ainda, à procura de uma razão para explicar o mundo.

Entretanto, a pesquisa ainda destacou que a superação do niilismo, para Heidegger, somente é passível de ser pensada se colocar devidamente a questão acerca da sua essência caracterizada pelo próprio e o impróprio desse fenômeno. Porém, o problema principal é que o impróprio surge como aquela característica que elucida o niilismo como provocador de destruição e, assim, o pensamento não deve compreendê-lo como evento constituinte da nossa própria história, mas, somente, enquanto elemento de puro declínio. No entanto, para

Heidegger, o niilismo propicia que se pense mais detidamente para a ausência que o *ser* manifesta nos entes e, por conseguinte, questionar sobre o nada.

Nessa perspectiva, algumas consequências são visíveis, entre elas a desconstrução da noção de representação que a modernidade instaurou como o modo do humano posicionar o seu conhecimento no mundo. Se, com o niilismo, “o pensamento básico da metafísica é que o ente, *como tal*, é nada” (SEVERINO, 1982, p. 195, grifos do autor), então se questiona sobre a posição do homem como sujeito, já que o essencial é que nada se apresenta a ele e, em consequência, não pode assegurar o seu próprio saber. Porém, em caminho inverso, a consumação da modernidade direciona-se para a impropriedade do niilismo e, assim, formula novas constatações de sentido ao que seria ausente de sentido, pois, partindo da constatação histórica que “Parmênides disse que ‘não se pensa aquilo que não é’ — nós estamos no outro ponto final e dizemos: ‘o que pode ser pensado precisa seguramente ser uma *ficção*’” (NIETZSCHE, 2012, p. 299, grifo nosso), essa ficção consome-se no caráter manipulativo da tecnociência em que se busca incessantemente uma manutenção de dados com intuito de permanecermos informados sobre o que acontece.

Contudo, Heidegger identifica na cibernética a ciência privilegiada para a manutenção de dados, e como a palavra “cibernética” vem do grego *kibernétes*, que se refere ao timoneiro condutor de embarcações, o autor aproveita para correlacionar com a palavra alemã *Steuern* (pilotar, guiar) para definir o princípio de impulso e a orientação do movimento de “comando” e “controle” proveniente da cibernética. Desse modo, o mundo converte-se cada vez mais em um projeto cibernético com a finalidade calculável da informação:

O que permite controlar um sucesso mediante outro sucesso é a transmissão de uma notícia, é a informação. Na medida em que, por sua vez, o sucesso controlado remete para o que controla, informando-o, o controle tem o carácter de retroalimentação das informações (HEIDEGGER, 1983, p. 140).

Nesse caminho, as diferentes figuras do niilismo e o seu domínio não são mais verificável como fenômenos simplórios que poderiam facilmente listá-los. Porém, estando silenciosos no nosso modo de lidar com os entes, não percebemos a penúria proveniente da falta de questionamento sobre o *ser*. Ainda mais porque, com a redução do ontológico ao âmbito ôntico, “o ente *é* e desperta a aparência de que o ser seria sem penúria” (HEIDEGGER, 2007b, p. 300, grifo do autor). Precisamente nessa ausência de penúria, precisaríamos de um detalhamento maior para os desdobramentos do niilismo. Entretanto,

pelo limite de uma pesquisa de dissertação, vale mencionar alguns pontos que podem ser pesquisados em trabalhos futuros.

Entre esses pontos, o mais proeminente no pensamento heideggeriano trata-se da relação do niilismo com a técnica. Isso ocorre porque o niilismo, sendo a conjuntura fundamental da contemporaneidade, “no pensamento de Heidegger, essa conjuntura se encontra em conexão essencial com o problema da técnica” (CASANOVA, 2006, p. 151). A técnica, para o filósofo, requisita o ente em seu todo, mostrando que o âmbito ontológico refere-se somente aos entes. Partindo disso, há um incessante perseguir, de maneira que esses entes são distribuídos e organizados como estoques da composição (*Gestell*). Composição é um termo de difícil tradução que Heidegger retira da etimologia alemã para indicar a forma da técnica de atuar no mundo, desencobrando o efetivamente real como fundo de reserva. Assim, a essência da técnica enquanto composição apresenta relação com niilismo, pois ela é uma radicalização da vontade de poder na estrutura da vontade de vontade e com a autonomização do fazer em meio à lógica da maquinação.

Contudo, diante dessa ligação entre niilismo e técnica, em consequência, ocorre outro ponto a ser destacado: a queda do humanismo. Essa queda pode ser sublinhada na *Carta sobre o humanismo*, onde Heidegger (2009b, p. 333) representa esse conceito de humanismo como uma experiência não-originária diante da tradução da palavra helenística *phylantropia* para o horizonte românico de *humanitas*. Com o desenvolvimento técnico-científico, apesar de o homem afirmar-se como detentor das manipulações da natureza, acaba por transformar-se em um produto da própria técnica, devido ao fato de ele ser reconhecido como um animal incompleto (*Mangelwesen*), e assim precisa ser corrigido de acordo com uma representação do que vem a ser o humano. Além disso, essa incompletude orienta-se para com a percepção da ausência de um instinto seguro que controle a espantosa natureza de suas pulsões e a falta de limites de seu raciocínio. Com isso, “[o] ‘homem’ universal, a entidade metafísica que num tempo foi objeto de especulações abstratas e definições filosóficas, tem-se transformado hoje em um ente concreto, disponível em laboratório na forma do genoma suscetível de ser tratado e modificado” (VOLPI, 2007, p. 163).

Porém, o niilismo, para Heidegger, como esta pesquisa acompanhou até aqui, não se trata de um fenômeno intransponível ao nosso tempo, mas somente que a pergunta ainda não fora colocada de maneira devida, já que não direcionamos o nosso pensar para a ausência do ente e permitindo que o vazio manifeste-se na relação entre o homem e o mundo. Se houver críticas de que guiar o nosso pensamento para o vazio aparente ou, em outras palavras, algo

sem um conteúdo que possamos manipular, então vale destacar, por último, a linguagem que Heidegger refletiu de maneira profunda, e destacá-la como lugar originário da palavra que nos empurra para o outro ainda não dizível e, afinal de contas, permeia o nosso caminho contemporâneo de questões ainda necessitantes de serem postas.

Portanto, diante dessas últimas considerações, vale ressaltar ainda que o niilismo traz inúmeras interpretações e ainda precisamos pensar devidamente o que os diversos pensadores pronunciaram sobre o tema. Todavia, apesar dos diversos caminhos, esta dissertação confluíu para uma via que Franco Volpi bem destaca: “a respeito do niilismo, sustentamos a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, mas história” (VOLPI, 2007, p. 16). E, talvez, ainda estejamos no início da compreensão sobre o niilismo enquanto história.

REFERÊNCIAS

a) Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. Des Ursprung des Anaximander. In: _____. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. **Heraklit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

_____. Identidade e Diferença. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de STEIN, Ernildo. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 177-202. (Os Pensadores).

_____. **Parmenides**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. **Der Grundbegriff der Metaphysik: Welt, Endlich und Eisankeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. **Beiträge zur Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. **Was heisst denken?** Stuttgart: Reclaim, 1992.

_____. **Kant y el problema de la Metafísica**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Introdução à Metafísica**. Tradução de: LEÃO, Emmanuel Carneiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. O Tempo da Imagem do Mundo. In: _____. **Caminhos da Floresta**. Tradução de: SÁ, Alexandre Franco de. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2002.

_____. **A palavra de Nietzsche: “Deus está morto”**. Tradução de: CASANOVA, Marcos Antônio. *Natureza Humana*. v. 5(2), p. 471-526, São Paulo, jul-dez/2003a.

_____. **The end of Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2003b.

_____. Vorwort. In: RICHARDSON, Willian J. **Heidegger: trough phenomenology to thought**. New York City: Fordham University Press, 2003c.

_____. **Nietzsche v. I**. Tradução de: CASANOVA, Marcos Antônio. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **Nietzsche v. II**. Tradução de: CASANOVA, Marcos Antônio. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. Da Essência do Fundamento (1929). In: _____. **Marcas do Caminho**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2008a, p. 134-188.

_____. O que é Metafísica? (1929) In: **Marcas do Caminho**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2008b, p. 113-133.

_____. “Posfácio” O que é Metafísica? (1943) In: _____. **Marcas do Caminho**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2008c, p. 315-325.

_____. Carta sobre o Humanismo (1946). In: _____. **Marcas do Caminho**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2008d, p. 326-376.

_____. Sobre a questão do ser (1955). In: _____. **Marcas do Caminho**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2008e, p. 396-435.

_____. **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução de: PACHECO, Maria Adelaide; QUADRADO, Helga Hook. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2008e.

_____. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: _____. **Sobre a Questão do Pensamento**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2009 a.

_____. Tempo e Ser. In: _____. **Sobre a Questão do Pensamento**. Tradução de: STEIN, Ernildo. Rio de Janeiro: Vozes, 2009b.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de: CASTILHO, Fausto. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.

b) Obras secundárias:

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto**: o homem e o animal. Tradução de: André Dias. Lisboa: Ed. 70, 2002.

ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. São Paulo: Ática, 2005.

_____. **A Linguagem e a Morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de: BURIGO, Henrique. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

BAFFA, Maria Manuela Beaklini. **A forma da metafísica**: sobre a história na filosofia tardia de Heidegger. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1998.

BLOND, Louis P. **Heidegger and Nietzsche**. Overcoming Metaphysics. London: Continuum International Publish, 2010.

CARNAP, Rudolf. Der Logische Aufbau der Welt. Ed. Meiner: Berlin, 1998.

CASANOVA, Marco Antônio. O homem entediado: tédio, niilismo e técnica. **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2012.

_____. **Compreender Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2006.

DANTAS, Luís Thiago Freire; BARRETO, Sônia. Ética e ontologia na era tecnológica. **Revista Fesp**: Periódico de diálogo científico. v. 1, n. 6, (set. 2009). João Pessoa: FESP – Fundação de Ensino Superior da Paraíba, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FARIAS, Victor. **Heidegger e o nazismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FELIX, Wagner. **O tempo do sentido**: sobre o caráter provisório da tarefa de *Ser e Tempo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, 2004.

FERREIRA, Alexandre. **Ontologia Fundamental e Técnica**: uma contribuição ao estudo da Kehre no pensamento de Heidegger. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade estadual de Campinas, 2007.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Tradução de: CASANOVA, Marco Antônio. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, H. George. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de: CASANOVA, Marco Antônio. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009.

JÜNGER, Ernst. Sobre a Linha (1950). **Cadernos de Tradução**, n. 3, DF/USP, 1998.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e Finitude**. Campinas, 2004.

LOTZ, Johannes B. **Martin Heidegger et Thomas D'Aquin**. Paris: PUF, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **Heidegger e os judeus**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Kritische Studienausgabe. (KSA 1–15). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: W de Gruyter, 1988.

_____. **O nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992.

_____. O niilismo europeu. Tradução de: SOBRINHO, Noeli Correia de Melo. **Revista Comum**, v. 8, n. 21, p. 5-23, Rio de Janeiro, jul./dez., 2003.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia do Bolso, 2006.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O Anticristo e ditirambos do Dionísio**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de: SOUZA, Paulo César de. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Fragmentos Póstumos**. Tradução de: CASANOVA, Marco Antônio. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NISHITANI, Keiji. **Was ist Religion?** Vom Verfasser autorisierte dt. Übertr. von Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1982.

REIS, Róbson Ramos do. A dissolução da ideia da lógica. **Natureza Humana**, 5(2), p. 423-440, jul-dez. 2003.

SARTRE, Jean Paul. **L'être et l'enant**. Paris: Gallimard, 1976.

SEVERINO, Emanuel. **Essenza del nichilismo**. Milão Adelphi, 1982.

SCHUBACK, Márcia de Sá. O vazio do nada: Heidegger e a questão da superação da metafísica. In: GUIDO, Imaguire (Org.). **Metafísica contemporânea**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. Notas Explicativas. In: HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

SHEEHAN, Thomas. Kehre and Ereignis: a prolegomenon to introduction to metaphysics. In: POLT, Richard; FRIED, Gregory. **A companion to Heidegger's introduction to metaphysics**. London: Yale University Press, 2001.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VOLPI, Franco. **El nihilismo**. Tradução de: ROSSO, Cristina del; VIGO, Alejandro G. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.

WRATHALL, Mark A. **Heidegger and Unconcealment**. Cambridge University Press, 2010.