

O confronto radical entre Nietzsche e Heidegger em relação à superação da metafísica

The radical confrontation between Nietzsche and Heidegger on the overcoming of metaphysics

Olyver Tavares

Universidade de Brasília- UnB

ardustan@yahoo.com.br

Resumo

Nietzsche e Heidegger, os dois mais influentes filósofos da atualidade, sustentaram uma postura claramente contrária à metafísica tradicional como aparece na história da filosofia europeia. Entretanto, Heidegger manteve a tese de que a filosofia da vontade de poder de Nietzsche foi, apesar de tudo, ainda uma filosofia metafísica. Por outro lado, poder-se-ia inferir, através de uma conjectura bastante natural, que Nietzsche rejeitaria também como metafísica a ontologia fundamental de Heidegger. Fica, pois, um enfrentamento entre dois antimetafísicos que se acusam mutuamente de metafísicos. Uma saída para este curioso impasse é dar-se conta de que ambos os pensadores concebem a metafísica de maneira diferente e que, seguindo à risca uma dessas concepções, deve-se forçosamente considerar como metafísica a postura do outro. Disto decorre que a interpretação heideggeriana de Nietzsche não é injusta ou sem cabimento, como às vezes se sustentou, mas rigorosamente correta se aceita as bases antimetafísicas baseadas na analítica ek-sistencial. De forma semelhante, tampouco seria injusta ou absurda uma interpretação nietzschiana de Heidegger como metafísico, se as bases antimetafísicas baseadas na genealogia naturalista de Nietzsche forem aceitas.

Palavras-chave: Metafísica. Nietzsche. Vontade de poder. Genealogia. Heidegger. *Dasein*. Analítica existencial.

Abstract

Nietzsche and Heidegger, the two most influential philosophers of our time, maintained a clear position against traditional metaphysics as it appears in the history of European philosophy. However, Heidegger maintained the thesis that Nietzsche's philosophy of will to power was, after all, a metaphysics. On the other hand, one might infer, through a rather natural conjecture, that Nietzsche would also reject Heidegger's fundamental ontology as being pure metaphysics. So we have a confrontation between two anti-metaphysical philosophers accusing each other of being metaphysicians. One way out from this curious impasse is to accept that both thinkers have different conceptions of metaphysics and that, if strictly assumed, each one of these conceptions must consider the other as metaphysical. It follows that the Heidegger's interpretation of Nietzsche is not unfair or pointless, as it is frequently claimed, but strictly correct if one accepts existential ontology's anti-metaphysical grounds. Similarly, Nietzsche's interpretation of Heidegger as a metaphysician would also not be unfair or senseless if one accepts the anti-metaphysical basis of Nietzsche's naturalistic genealogy.

Key words: Metaphysics. Nietzsche. Will to power. Genealogy. Heidegger. *Dasein*. Existential analysis.

Introdução

Nietzsche e Heidegger são dois pensadores europeus que desenvolveram críticas à metafísica. Ambos possuem concepções de homem que rompem com as compreensões metafísicas da tradição, herdadas da cultura greco-romana posterior a Sócrates. Noções basilares da metafísica como Deus, sujeito, causalidade e racionalidade são rejeitadas por ambos. Entretanto, os dois não concebem a metafísica da mesma maneira. Para Nietzsche, metafísica aponta para um "além-mundo" que se opõe ao homem natural, desvalorizando seus impulsos vitais, seu corpo, as múltiplas forças que o compõem, e gerando valores antivitais. A vida é assumida como valor principal e também como critério para estabelecer o que é valioso ou não. Para Heidegger, a metafísica é fundamentalmente a história do esquecimento do ser, na qual algum ente (a natureza, Deus, a razão, etc.) foi considerado como sendo o ser em sua totalidade, enquanto o ser mesmo é ignorado.

Pode-se negar a metafísica tanto por meio de pressupostos naturais como por meio de pressupostos existenciais; todavia, apesar de possuírem um objeto aparentemente comum de crítica, um convívio harmonioso entre as duas formas de negação parece improvável. Estas duas formas de negar a metafísica se atacam uma à outra. Sob o ponto de vista da analítica existencial, o pensamento de Nietzsche assume os traços da metafísica, assim como possivelmente a pensamento heideggeriano também seria considerado por Nietzsche como uma forma de metafísica. O presente artigo visa expor como essas duas críticas à metafísica acabam por se excluir mutuamente, por serem duas formas radicais de pensamento.

1 A genealogia da vontade de poder e a analítica ontológica-existencial como formas distintas de negação da metafísica

São distintas as concepções de metafísica de Nietzsche e de Heidegger, porque também são diferentes os pressupostos basilares de seus pensamentos. Nietzsche critica a metafísica a partir da natureza e Heidegger a partir da ek-sistência. Para ambos, a história da filosofia ocidental está marcada pela metafísica de forma determinante.

No caso de Nietzsche, a metafísica é identificada como o fio condutor da história ocidental, da qual a modernidade é tributária. As verdades metafísicas se tornaram tão "reais" desde Sócrates que se passou a desconfiar do valor da natureza, a necessidade da alma se opôs à contingência do corpo, tanto se almejou a glória prometida para o outro mundo que não se acreditou mais *neste* mundo. As promessas da modernidade são as mesmas promessas negadoras da vida de tempos passados, mas revestidas de novas vestes, pois trazem consigo a mesma característica depreciativa da vida desde a antiguidade – tendência dominante na época do niilismo europeu. O corpo encontra-se destinado ao âmbito daquilo que deve ser desprezado, negado e superado. Platão e os devedores de seu pensamento já fundaram sobre o desprezo do

sensível, do corpo, do terreno, uma forma dual de compreensão da realidade, que plantou raízes profundas na história do pensamento humano e na cosmovisão ocidental. Assim, a filosofia ocidental traz a marca da desvalorização do corpo e supervalorização da alma, da desvalorização do mundo material e supervalorização do mundo imaterial. A verdade só pode ser encontrada, em sua plenitude, nas formas perfeitas, incorpóreas, imutáveis e unas que povoam o âmbito suprassensível. Posto que tudo aquilo que possui matéria é cópia imperfeita das realidades perfeitas, temos que aquilo que é corpóreo não lograria acessar as realidades incorpóreas, devendo-se, portanto, “abandonar” aquilo que é corpóreo e abraçar aquela outra parte que compõe o homem, a alma.

Se, em Nietzsche, a história da filosofia ocidental possui o caráter de negação da vida, para Heidegger a tradição filosófica ocidental produziu o esquecimento do ser. Para este último, a metafísica se caracteriza, numa concepção tradicional, pela investigação acerca do Ser como Suprafísico, daquilo que está para além da *physis*, que subjaz a ela, a possibilita e sustém, portanto, de um fundamento de tipo substantivo, onde o ser aparece sempre de forma determinada. Todavia, este modo de estudo do ser promove o esquecimento do ser, pois comete o erro de buscar a compreensão do ser a partir dos entes, nivelando o ser aos entes simplesmente dados e, dessa forma, objetivando o ser. A ontologia tradicional se ocupa do estudo dos entes enquanto tais, busca a natureza das coisas, suas determinações ônticas, mas não logra alcançar a verdade do ser.

1.1 A vontade de poder como crítica à metafísica

A vontade de poder ocupa lugar central no pensamento vitalista; Nietzsche se vale dela para derrubar a metafísica. Quando a vontade de poder aparece, em sua primeira formulação, nos escritos de Nietzsche, no capítulo “Do domínio de si” de *Assim Falava Zaratustra*, sua identificação com a vida mesma está manifesta. “Onde encontrei a vida, encontrei a vontade de potência”, e “não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência” (Nietzsche, 2010, p. 157-158)¹. Esta vinculação entre vida e vontade de poder está inserida num contexto claramente denunciatório. No capítulo referido, Zaratustra reduz a vontade de verdade à vontade de poder. “E tu também, buscador do verdadeiro, tu não és mais que um dos caminhos, uma das pistas do meu querer; na verdade, minha vontade de potência segue também as pegadas do teu querer de alcançar o verdadeiro” (Nietzsche, 2010, p. 158). A denúncia de Zaratustra consiste em mostrar que também a busca da verdade está subordinada à vontade de poder; *não há mudança de âmbito*, pois não existe *outro* âmbito onde

¹ No presente texto, dar-se-á preferência ao uso do termo *vontade de poder*, porém quando as citações trouxerem o termo como “vontade de potência”, não se fará qualquer alteração, preservando a citação como se encontra no texto de origem.

a vontade possa se efetivar que não seja na esfera natural. Toda vontade de verdade, todo desejo de se apoderar dela, é vontade de poder.

Estando a vontade de poder fundada sobre as bases da fisiologia, identificam-se três elementos dos quais a vida, impreterivelmente, não pode se subtrair; são eles: pluralidade, devir, saúde. Podemos afirmar que: a) o corpo é constituído de uma multiplicidade de seres vivos; b) o corpo não é atemporal, não há corpo fora do devir; c) o corpo deseja por excelência a saúde, a manutenção e expansão de seu poder efetivar-se. Se Nietzsche busca na fisiologia os elementos para fundamentar a vontade de poder, na física newtoniana ele encontra subsídios para elaborar uma mecânica da vontade, traçando uma espécie de "teoria das forças vitais", onde tudo que há se constitui de forças vitais conflitantes, que disputam entre si. Há uma inter-relação entre todas as forças; o corpo e o mundo só existem como pluralidade de forças, que, impondo-se umas às outras, harmonizam-se hierarquicamente conforme se arranjam entre forças dominadoras e dominadas. Os organismos se estruturam sob o princípio da resistência vital, onde os que exercem maior força dominam. A essência da vontade de poder consiste no processo da "combinação de força, defendendo-se contra o mais forte, abatendo-se sobre o mais fraco" (Nietzsche, 2008a, p. 331).

A alma humana, sempre superestimada pela metafísica, tida como a unidade essencial, perde importância no pensamento nietzschiano à medida que dá lugar ao corpo e à pluralidade. No pensamento vital de Nietzsche, o homem não é uma alma luminosa em um corpo corruptível, como foi concebido pela tradição; ele é somente células, tecidos, órgãos que disputam entre si, todos "almas" beligerantes, guiadas pelo mesmo impulso – vontade de domínio, de subjugar, de sobrepor-se. "O corpo humano [...] é constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantêm temporariamente" (Marton, 2010b, p. 51). Esse processo orgânico que rege a relação entre os seres marca a reflexão naturalista nietzschiana.

A luta é um importante quesito da doutrina da vontade de poder. "A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e que, sobretudo, envolve os vários elementos que constituem cada um deles" (Marton, 2010b, p. 69). A luta não é uma luta por subsistência diante da escassez de alimentos, não é uma mera luta por autoconservação, mas uma luta por potência. Enquanto Darwin trata da luta entre as espécies, Nietzsche trata da luta que perpassa desde o micro-organismo ao macro-organismo. Mesmo na abundância a vontade de potência se instala. "Grande foi o equívoco de Darwin: tomou por causa o que não passa de consequência. A autoconservação não impele à luta, mas dela decorre" (Marton, 2010b, p. 63). Segundo Marton, não se pode tomar a escassez como movente da luta; se assim o fosse, a vontade de poder estaria condicionada às condições de sobrevivência, coisa que não se sustenta em Nietzsche.

A vontade de poder se configura como a disputa entre as várias forças e em vários níveis. Os *quanta* de força se digladiam, estendem seus limites e reagem à tentativa de expansão de outras forças, produzindo um contínuo movimento de ação e contrarreação em busca do domínio, isso independentemente das circunstâncias propiciadas pelo meio (abundância ou escassez de alimento), que, por sinal, mesmo sendo pródigas em satisfazer as necessidades dos organismos, não impedem a luta.

A lógica metafísica da negação da multiplicidade é a mesma tanto em Platão quanto em Descartes. Para a metafísica é imperativo contrapor à multiplicidade uma unidade, uma essência, uma verdade. E o que temos com a noção de sujeito? Não é o triunfo dessa redução aplicada ao homem? Há em Descartes uma redução da realidade à unidade do sujeito. Mas não apenas isso; essa noção – substância pensante – também é *a priori*, portanto, independente do corpo. Toda a evidência e clareza do *cogito ergo sum*, toda verdade que ele arroga para si se dissolvem no fluxo múltiplo do devir. Se abandonarmos essa noção *a priori* de sujeito (alma), decorre o declínio da noção de substância, já que a relação de dependência se estabelece do primeiro para o segundo e não o contrário. O mesmo ocorre em relação ao mundo: a multiplicidade do mundo não pode ser reunida sob um único aspecto, não há nada que reúna a pluralidade numa totalidade.

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

Wolfgang Müller-Lauter afirma que Nietzsche compreende mundo como uma pluralidade de perspectivas. O mundo só pode ser entendido como o conjunto de vários mundos. “Nietzsche, entretanto, emprega a expressão ‘o mundo’ sempre de novo, no sentido de efetividade em seu conjunto” (1997, p. 100). Se subtrairmos as perspectivas, não resta o mundo. Podemos falar de mundo apenas no contexto das variáveis forças que cada perspectividade exerce sobre a outra; ou seja, a vontade de poder é o único vínculo entre os mundos particulares. “Cada força projeta sobre si, com efeito, um mundo próprio. Mas esse respectivamente próprio não conduz ao encapsulamento em face dos mundos das outras forças. Toda força (isto é, toda vontade de poder) está relacionada às outras forças em oposição ou acomodação” (Müller-Lauter, 1997, p. 101). Essa própria perspectiva não pode ser visto de maneira isolada, como se o mundo fosse a simples soma de todos os mundos. As perspectivas são forças e não mônadas; desejam se

expandir, invadir, derrotar. A conexão da rede de perspectivas não se dá pelo mundo, mas pela vontade.

Quando falamos que um corpo representa um *quantum* de força, não se pode ignorar a multiplicidade de *quanta* que estão reunidos nesse *quantum* corporal e com quantos outros corpos (*quanta*) externos a ele terá de reagir.

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

O desejo de reduzir o múltiplo ao uno não passa de mais um sonho metafísico, que representa uma vontade entre tantas outras. A unidade dá lugar ao múltiplo, a estática dá lugar ao devir, e a alma dá lugar ao corpo.

Por último, verifica-se uma ruptura entre a visão natural de mundo e a relação sujeito-objeto, causa e efeito presente na tradição metafísica. As forças que lutam não se assentam sobre algo do qual se impulsionam, mas apenas se efetivam. Não se podem observar as causas, mas apenas os efeitos. O mecanicismo e, conseqüentemente, o atomismo também é descreditado por Nietzsche. Segundo Marton, “esta concepção traduz a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela força” (Marton, 2010b, p. 76). Em *Fragmentos do Espólio* – primavera de 1884 a outono de 1885, lê-se o seguinte:

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

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

Nietzsche vai desmontando a metafísica, questionando seus fundamentos mediante a vontade de poder, mostrando que verdades pretensamente absolutas são apenas crenças e que o conhecimento é sempre perspectivo. A radicalidade de seu naturalismo vai dissolvendo noções basilares da metafísica; tudo aquilo que não é fundado na vida e na condição corporal é descartado como elemento antivital.

2 A analítica ontológico-existencial como superação da metafísica

A analítica ontológico-existencial é desenvolvida por Heidegger com a finalidade de expor a relação fundamental entre o ente e o ser, sem que o ser seja compreendido do mesmo modo que os entes, como ocorreu na tradição filosófica, considerando seu caráter paradoxal e indeterminado, engendrando o que o filósofo denomina de ontologia fundamental.

Heidegger procurou mostrar como, no modo de ser do ente humano, as determinações advindas da metafísica se desfazem. Se para ele a tradição filosófica promoveu o esquecimento do ser ao compreendê-lo exclusivamente ao nível dos entes, era preciso, por meio da analítica existencial, resgatar o sentido originário da questão do ser, produzindo uma reflexão existencial que conduza “a passagem do ente para o ser, o horizonte transcendental para a determinação do ser como o ser” (Pöggeler, 2001, p. 50), indicando sempre a diferença entre ser e ente, passando pelo registro da diferença ontológica.

No horizonte do tempo, o ente humano está desde sempre projetado no ser e para o ser, tal como é mostrado na análise da constituição ontológico-existencial de *Dasein*². Existência, dentro da ontologia de Heidegger, refere-se à relação entre o homem e o ser. “Para que um ente possa estar presente e mesmo para que possa haver um ser, a manifestação do ser, é necessário o estar do homem já no *aí*, na clareira, na claridade do ser, modo este como o homem existe. Não pode haver, pois, ser do ente *sem* homem” (Heidegger, 2009, p. 214). Heidegger concebe o homem como *ek-istância*. *Ek-sistir*³, para Heidegger, significa “projetar-se sempre para fora”, ou seja, *Dasein* não é senão como movimento de lançamento de si mesmo em direção ao seu ser como projeto, onde seu próprio ser está sempre em jogo. *Dasein* possui uma estrutura radicada na *relação* originária com o ser.

² Nesse trabalho optou-se por não traduzir o termo *Dasein* por termos correlatos, como o encontrado na tradução brasileira de *Ser e Tempo* (“pre-sença”), assim como não utilizar artigos que o precedam, isso para tentar preservar a indeterminação fundamental que o conceito possui dentro da filosofia heideggeriana. No entanto, nas citações, serão mantidos os termos (presença, ser-aí) assim como são encontrados nas respectivas traduções para a língua portuguesa, sejam elas das obras de Heidegger ou de outros autores.

³ Algumas vezes se dará preferência a grafar existência e seus derivados com “ek”, isso para dar ênfase à existência como é concebida por Heidegger, indicando um movimento, um passo de si para fora de si em direção ao seu ser.

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

Isso implica afirmar que *Dasein* tem que fazer-se, ou melhor, assumir seu ser no *ek-sistir*, na facticidade⁴ de seu lançamento. Portanto, *Dasein* não possui qualquer tipo de determinação anterior ao seu lançamento. Na existência, *Dasein* constitui seu mundo, só na *ek-sistência* os entes podem se presentificar. Mundo é aquilo que se abre à compreensão a partir da *ek-sistência*. Conceber a existência como fundamento ontológico significa dissolver o caráter necessário e objetivo das essências na indeterminidade originária do ser de *Dasein*.

Com exceção do homem, todos os outros seres possuem sua essência definida, são seres objetos, ou seja, eles *são*, mas não *ek-sistem*. Relacionar-se com o ser, *ek-sistir*, é privilégio exclusivo do homem. Desse modo, *Dasein* é o ente, que se constitui como a abertura onde o ser se manifesta. A manifestação do ser no ente privilegiado que é o homem o diferencia, portanto, de todo não *ek-sistente*, já que somente *Dasein* constrói seu ser à medida que *ek-siste*.

A partir do lançamento *ek-sistencial* de *Dasein*, a análise ontológica, pouco a pouco, apresenta os desdobramentos estruturais decorrentes da facticidade, denominando o todo constitutivo de *Dasein* de *existencialidade* e cada elemento que a compõe de *existencial*, “existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade” (Heidegger, 2006b, p. 88). Dentre os vários existenciais expostos por Heidegger em *Ser e Tempo*, ser-no-mundo é apresentado logo no início da analítica existencial, sendo seguido pelo ser-em e ser-com, que são desdobramentos do modo de ser mundano de *Dasein*.

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

Ser-lançado e “ter um mundo” se identificam, pois só na situação de lançamento a existência se constitui como mundo. Estar-lançado (*Geworfenheit*) é se fazer história, é ser-no-mundo. *Dasein* sempre se posiciona no mundo a partir de uma compreensão de seu mundo. Os diversos modos de ser que *Dasein* assume na tarefa de se fazer a si mesmo, de dar significado à sua existência, ocorrem por meio da compreensão, que, para Heidegger, ocorre a partir de uma

⁴ A facticidade refere-se ao modo próprio de ser da existência, ao fato de seu lançamento, que acontece sem participação de sua vontade, onde *Dasein* tem que fazer-se. A facticidade difere *Dasein* da ocorrência factual de um ente simplesmente dado. “O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que esse ente possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo” (Heidegger, 2006b, p. 102).

pré-compreensão originária, na qual *Dasein* se predispõe ao mundo. Essa compreensão constituinte da existência se funda sobre as várias significações nascidas das diversas relações que *Dasein* pode estabelecer com a totalidade dos entes no mundo. Estar-no-mundo é sempre já ter uma compreensão de mundo.

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

Independentemente de qualquer compreensão ou interpretação do que *Dasein* venha a assumir na existência, ele sempre se encontrará incondicionalmente embevecido no mundo de seu lançamento e, portanto, numa pré-compreensão de seu próprio ser em relação ao mundo. Esse mundo existencial que a situação de lançamento de *Dasein* lhe confere revela a dimensão do *ser-em*. *Dasein* é ser-no-mundo, nele está lançado, como ser-em; fora do mundo não há *Dasein*. Portanto, é adequado compreender que *Dasein* "é" mundo, mas não está no mundo como os outros entes; na verdade, os entes subsistentes não têm mundo. Quando Heidegger nos aponta o ser-em como um dos existenciais implicados no ser-no-mundo, ele não coloca o homem num local, como se fosse mais um objeto dentro de uma caixa, mas indica a conexão existencial entre *Dasein* e mundo, o ser que "eu sou" é em-um-mundo. "O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo" (Heidegger, 2006b, p. 100).

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

Dasein também é-com (*mit-Sein*), co-existe com os outros entes, relaciona-se com eles, compartilha o mesmo existencial mundo. "O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*" (Heidegger, 2006b, p. 175). *Dasein* não "é" isoladamente, como um "eu" solipsista, hermeticamente isolado dentro de si mesmo, mas o ser de *Dasein* se engendra como abertura para o outro, na cumplicidade do co-estar, que impulsiona à relação com o mundo circundante. *Dasein*, enquanto

ser-com, iguala-se à existência de tantos outros, que compartilham do mesmo mundo, convivendo e co-existindo na mesma condição de existencialidade e de co-habitação do mundo.

Heidegger esclarece que “Dasein não é um sujeito. Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência⁵ não é ‘a estrutura da subjetividade’, mas sim sua eliminação” (Heidegger, 2009, p. 230). *Dasein* não se define como interioridade em contraposição a uma exterioridade, ao modo da relação sujeito-objeto, não possui uma consciência, “um eu” adquirido exclusivamente por meio da razão, mas constitui-se como um ser-para, numa dinâmica de co-pertença entre *Dasein* e mundo, onde as possibilidades existenciais acontecem nessa relação.

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

As estruturas existenciais intrínsecas a *Dasein* diferenciam-se também das categorias aristotélicas – substância, qualidade, quantidade...: estas se aplicam a todos os entes, mas não a *Dasein*, pois não é possível predicar *Dasein* como algo determinado. A relação sujeito-predicado, onde o predicado reduz o homem a uma de suas facetas não se adequa ao pensamento heideggeriano, já que seu foco se volta em direção à *relação* de co-pertença entre *Dasein* e seu ser. Nesse sentido, ser não indica um simples “é” copulativo, que liga sujeito e predicado.

Todos os modos de ser de *Dasein*, os existenciais, são reunidos na cura, que indica a lida cotidiana de *Dasein* com seu ser de forma mais ampla; ou seja, cura indica um ente sempre lançado em direção ao seu ser. Na cura, *Dasein* escolhe ser deste ou daquele modo, de forma que cura indica também o âmbito mais fundamental aberto pelo ser ao ente humano.

No entanto, na metafísica, o ser perde seu caráter de fundamento ontológico. A questão sobre o ser não alcança a verdade do ser, mas a encobre. “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente enquanto ente, ela permanece junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser” (Heidegger, 2008, p. 378). Desta maneira, a metafísica não pensa o ser, senão de forma a objetivá-lo.

As estruturas existenciais de *Dasein*, por sua vez, apontam sempre para um âmbito originário, onde a relação do ser com o homem abre-lhe um espaço de infinitas possibilidades de

⁵ “*Transcendência* – nome para o *ser enquanto transcendens*; como vista dos entes *em direção* a ser [*erschaut auf es zu*] – *pre-sença* do *pre-sente*. A transcendência como ser *em si à diferença* dos entes! Transcendência não propriedade do sujeito em relação com o objeto como ‘mundo’, mas sim ser – como relação com o ser, isto é, do *Dasein* em sua relação com o ser” (Heidegger, 2009, p. 230-231).

modos de ser. O ser para Heidegger não se deixa acessar objetivamente, fora de sua articulação com a existência. Tentar determina o ser é já não obtê-lo. O ser, para ele, é uma estrutura bivalente, ambígua, escorregadia, que se oculta mesmo quando se revela, que se desvela velando-se. A estrutura prévia, que é fundamento, não se deixa objetivar como acontece com os entes em geral.

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

Heidegger, diante da objetivação do ser que a metafísica tradicional promoveu, propõe com seu pensamento o reconhecimento de que “a metafísica tem a característica de um esquecimento do ser. Este esquecimento do ser manifesta-se no fato de que, para a metafísica, o ser é uma noção óbvia que não tem necessidade de ulteriores explicações” (Vattimo, 1996, p. 86). Essa obviedade que envolve o ser presente na metafísica é o que Heidegger questiona, é o equívoco que denuncia. A constatação do esquecimento do ser leva Heidegger a reformular a questão do ser, radicalizando a busca de seu sentido.

A metafísica, enquanto modo de fazer filosofia, determina o mundo, tornando-o um conjunto de objetos postos, onde aquilo que são aparece clara e objetivamente. Assim, ao mesmo tempo em que se buscava pensar os fundamentos que possibilitavam que o mundo emergisse, a tradição acabou por ignorar o plano ontológico fundamental, onde Heidegger desenvolve seu pensamento. *Da-sein* é a tentativa heideggeriana de superar esse esfacelamento, que a metafísica criou no pensamento ocidental, quando interpreta o mundo fora da relação entre o ser e o homem, já que só nessa relação o mundo se engendra como mundo e não como espaço onde se encontram múltiplos objetos.

Heidegger não pretende produzir apenas uma filosofia que se oponha à metafísica, como se seu pensamento fosse o contrário da metafísica, ainda compartilhando com ela o mesmo “espaço”. Pensar a verdade do ser é superação da metafísica à medida que se pensa o ser em um novo solo, mais fundamental e originário. “No pensamento da verdade do ser, a metafísica é superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva ao ‘ser’ e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal” (Heidegger, 2008, p. 379). A superação da metafísica não se dá, então, pela simples contraposição ao modo de pensar da metafísica, o que poderia manter Heidegger preso às estruturas do pensamento metafísico, no “esquecimento do ser”. Por sua vez, a filosofia de Heidegger pretende pensar a partir de outra proveniência, de onde a metafísica não possa pensar o ser apenas como objeto.

3 Nietzsche e Heidegger: filósofos antimetafísicos que se consideram mutuamente metafísicos

Apesar de ambos os filósofos aqui em pauta se posicionarem contra a metafísica, cada um deles não considera o pensamento do outro suficientemente radical a ponto de superar a metafísica. Cada um pode produzir críticas ao outro desde sua perspectiva teórica. A partir da ontologia naturalista da vontade de poder, Nietzsche consideraria a análise existencial não radical, assim como, a partir da ontologia existencial, Heidegger acusa Nietzsche de se manter, ainda, em âmbito metafísico. Primeiramente, nessa seção, tratar-se-á de apresentar a crítica de Heidegger contra Nietzsche, onde Nietzsche figura como último filósofo metafísico, e, posteriormente, uma possível crítica de Nietzsche contra Heidegger, na qual se tentará expor a recusa nietzschiana ao pensamento de Heidegger.

Para Heidegger, Nietzsche é o último fruto da metafísica, o filósofo que, apesar de todos os esforços para escapar do pensamento da tradição metafísica ocidental, ainda dele faz parte, é o filósofo que produziu a metafísica mais apurada ao tentar ultrapassá-la, dando-lhe um acabamento. É a partir da ontologia fundamental que a vontade de poder é interpretada como metafísica. "Heidegger interpretou Nietzsche ao seu modo próprio de pensar" (Nunes, 2000, p. 17). A questão do ser é, então, o crivo imposto por Heidegger a Nietzsche.

Segundo Heidegger, a vontade de poder da maneira como foi pensada por Nietzsche se constitui como o predicado fundamental do ser, mas ainda se furta à questão sobre o que é o ser. A vontade de poder indica o modo de ser enquanto totalidade, ou seja, a filosofia da vida diz o ser do ente, sem acessar o ser enquanto ser.

Heidegger busca mostrar, em sua interpretação, como a vontade de poder ainda se encontra dentro do âmbito metafísico. A vontade de poder torna-se, então, alvo de Heidegger no texto de 1961 intitulado *Nietzsche*. Nele o filósofo da Floresta Negra trata dessa interpretação, onde a vontade de poder incorre no equívoco de, mais uma vez, obnubilar o ser sob o véu do ente. Nesse sentido, Heidegger vai denominar a vontade de poder como "metafísica da vontade", tornando-a a determinação sob a qual o ser se oculta. Para Heidegger, a vontade de poder impede, mais uma vez, que o ser seja pensado enquanto ser, dando uma nova face à velha postura de tomar como fundamento o ente e não o ser.

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

exclusivo contra o ser e faz com que o ser caia em esquecimento (Heidegger, 2007, p. 3).

Se o modo de ser que rege a vida é assumido como vontade de poder, então a "ontologia vitalista" recebe da vontade de poder sua determinação, sem que seja pensado o âmbito mais radical onde a própria vontade de poder se torna possível. Neste sentido, a vontade de poder é entendida como o modo de ser do ente em sua totalidade, como predicado fundamental do ente enquanto tal. Afirmar que a vontade de poder se configura como o caráter do ente enquanto tal é, de antemão, fechar as possibilidades de interpretação do ser em um único sentido, de modo que o ente não se apresenta mais, a cada vez, como singular, mas como vontade de poder. Este é o modo como opera a metafísica.

Heidegger destaca que a vontade de poder é um princípio metafísico de instauração de valores, que, desvirtuada como vontade de verdade, produziu um tipo específico de valores, aqueles supra-humanos e, com eles, um tipo de moral. Segundo Heidegger, a moral para Nietzsche é a produção de valores que se estabelece incondicionadamente, acima do homem, do mesmo modo que a metafísica. O "homem bom" é aquele que se tornou submisso aos valores metafísicos, que, resignado, transformou a vontade de poder numa verdade que está além da natureza. Assim, a história da moral está atrelada à história da metafísica ocidental, que é a história da desvalorização dos valores superiores, que Nietzsche entende como niilismo. Sendo instauradora de valores, a vontade de poder deve provocar a transvalorização dos valores, tornando novamente valiosa a terra, o corpo, a vida. Heidegger vê todo esse processo de passagem da desvalorização dos valores à transvalorização dos mesmos como fundada numa metafísica nietzschiana que oculta o ser.

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

A lógica que determina o modo como o ente é compreendido em sua totalidade a partir da vontade de poder é a lógica da manutenção e expansão das forças vitais, apregoada por Nietzsche. A mesma lógica é a que impulsiona a criação de novos valores. Na verdade, a vontade de poder é em si mesma o valor que fundamenta a criação de valores. A substituição de um modo de produção de valores por outro não garante a saída do âmbito de operação da metafísica. Se o pensamento de Nietzsche ainda é valorativo, ele ainda é metafísico e moral. A produção de novos valores atende a uma determinação imperativa, a de conservação e elevação da vontade de poder.

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

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

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

Para Heidegger, Nietzsche permanece tão arrolado na metafísica, tentando combatê-la, como todos os outros filósofos da tradição que nela transitavam de forma confortável; cada marretada de Nietzsche contra a metafísica exerce uma força contrária proporcionalmente igual, que, de algum modo, a fortalece, como alguém que não pode se esquecer que deve se esquecer. Em suma, a vontade de poder assume o caráter de uma determinação insuperável do homem, no sentido da criação de novos valores.

Se Heidegger, a partir da analítica existencial, concebe Nietzsche como um filósofo metafísico, da mesma forma, Heidegger não escaparia a uma possível crítica que tomasse como pressuposto o pensamento de Nietzsche. Assim, desde o ponto de vista da vontade de poder, por causa do valor central e irrefutável da natureza, a filosofia existencial de Heidegger supostamente não se manteria incólume à crítica de cunho vitalista. A vontade de poder se estabelece como uma espécie de imperativo vital, que inviabiliza a estruturação da existência como é concebida pela analítica existencial.

De início, é preciso compreender que, no pensamento heideggeriano, a vida é concebida como um ente que só ganha sentido na existência. Para ele a vida é *um modo de ser*, isto é, na abertura que o ser abre a *Dasein* é que a vida se torna uma possibilidade. *Dasein* transcende a vida como transcende os demais entes; é na compreensão do ser que a vida se manifesta. De modo diferente dos demais animais, o homem, por causa da prerrogativa do ser, tem sua vida transcendida na compreensão de seu lançamento e, por isso, pode questionar seu ser e o próprio

fato de estar vivo. A transcendência em Heidegger deve ser entendida como uma transcendência imanente, pois o ser está intimamente ligado ao ente; todavia, esse ente é sempre já transcendido na ontologia fundamental, transcendido em direção ao ser.

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

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

Isto acontece porque o fundamento postulado na filosofia vital de Nietzsche se encontra sempre transcendido dentro da analítica existencial. Para Heidegger, a existência se constitui como um âmbito mais fundamental que aquele natural, indicado por Nietzsche. A existência é concebida ontologicamente, sendo mais radical que o âmbito das sensações, da materialidade, das energias e da fisiologia. Essa característica da analítica heideggeriana de postular a natureza transcendida pela existência só pode ser entendida por Nietzsche como um tipo de metafísica, pois essa transcendência, mesmo que imanente, é negadora da vida. Se transcende a vida, se busca se estabelecer para além do âmbito natural, então assume as características do pensamento tradicional, que perdurou no Ocidente desde Platão. Pode-se afirmar que, para Nietzsche, o pensamento de Heidegger assumiria a característica daquele mesmo pensamento que sem êxito buscou superar com a analítica existencial, já que, ao postular a existência como transcendência, ele acaba por retirar a primazia da natureza sobre qualquer fenômeno, tornando-se, portanto, um pensador metafísico.

Segundo Nietzsche, existência não é coisa diversa de vida. Se a existência for posta em um patamar distinto da vida, tem-se a criação de uma "metafísica existencial" que retira da vida sua primazia. De qualquer forma, fenômenos naturais muitas vezes foram explicados como fenômenos espirituais (e agora como existenciais) durante a história da filosofia, mas nunca foram mais que interpretações equivocadas, ficções que a psicologia genealógica tratou de trazer à luz, revelando-os como fenômenos puramente naturais. O pensamento de Heidegger seria mais uma modalidade de metafísica que precisaria ser dissipada à luz da reflexão genealógica.

Na analítica existencial, o homem, como ente *privilegiado* com o qual o ser se relaciona, é tornado de algum modo especial, porque só ele está posto de “fora” do âmbito daquilo que é simplesmente dado, só ele tem um mundo, que não é o mundo simplesmente natural. O privilégio que torna o homem especial em Heidegger não encontra respaldo dentro da filosofia vitalista de Nietzsche.

A leitura heideggeriana do homem como abertura para o ser e a diferença ontológica entre o ôntico e o ontológico só são possíveis para Nietzsche dentro da metafísica. Heidegger produz uma distinção na qual o ser se encontra subtraído da vida puramente natural; a vida é, num certo sentido, depreciada pela existência. Para Nietzsche, vida e ser são uma só coisa, ser é viver; isto é indissociável em seu pensamento. Se se pode falar em uma ontologia, esta assume todas as características da vontade de poder. “O ser – não temos nenhuma outra representação disso, a não ser ‘viver’. – Como pode, portanto, algo ‘ser’ morto?” (Nietzsche, 2008a, p. 301). Não há uma pré-compreensão de mundo que se dê num espaço mais originário que o da própria natureza, não há nada mais fundamental que a vontade de poder, nada pode precedê-la, não pode haver um *Dasein* sem haver antes um corpo. E se há corpo, há vontade de poder e somente ela.

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

O discurso de Heidegger se aproximaria ainda mais de um tipo de discurso metafísico se forem levadas em consideração as estruturas da existência de *Dasein*, os existenciais, tais como ser-no-mundo, ser-com, cura, decadência, débito e ser-para-a-morte, pois, diante da vontade de poder, todos eles assumem o caráter de estruturas metafísicas, todas se caracterizam por transcender a existência de cunho natural, forjando outro modo de existência, com uma outra temporalidade, com um outro modo de estar em meio àquilo que o cerca, um modo diverso daquele que é vontade de poder. A razão pela qual é preciso traçar um existencial do tipo ser-no-mundo está exatamente na necessidade de diferenciar o estado natural das coisas do modo de ser da existência. Existência se torna apenas uma forma antivitalista de mascarar o fato de que o homem não é mais que organismos, que se alimentam, digerem e lutam, na busca da manutenção de sua vida, fazendo pensar que se podem encobrir com escolhas feitas no nada as

determinações fundamentais da vida. Segundo Heidegger, a existência se abre em infinitas possibilidades, num espaço de escolhas livres, onde *Dasein* pode ser no mundo, mas não do modo como são os entes intramundanos. Heidegger desconsidera que a situação de lançamento é sempre naturalmente determinada. O homem não é um ser de possibilidades infinitas, que sempre pode escolher, como se a natureza não se impusesse de forma imperativa. A condição humana é uma condição determinada pela vontade de poder. Corpo, alimentação, expansão, luta são determinações biológicas que não podem ser vencidas pela existência.

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

Outro aspecto do pensamento de Heidegger que vai de encontro à filosofia vital diz respeito à pretensa neutralidade valorativa da analítica existencial; o pensamento de Heidegger se tornaria demasiado asséptico para Nietzsche. Na analítica existencial, *Dasein*, apesar de estar intimamente vinculado aos entes (ele mesmo é um ente), parece um conceito alheio à valoração, como se fosse possível não valorar. Pode se denotar isto pela maneira descritiva e não valorativa com a qual Heidegger pretende conduzir a exposição de seu pensamento. Todavia, sempre foi uma característica da metafísica pairar sobre a vontade humana, colocando-se para além da valoração. Na descrição da decadência, Heidegger enfatiza que o ser próprio ou impróprio de *Dasein* não possui nenhuma relação com valores. De fato, Heidegger pretende que seu pensamento seja desenvolvido de forma a não valorar, deseja que ele seja a-valorativo. Não poucas vezes Heidegger reitera tal posição; por exemplo, afirma ao final da seção 34 de *Ser e Tempo* que “não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente

ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da presença cotidiana” (Heidegger, 2006b, p. 231). Ou ainda, ao tratar do tema “animal pobre de mundo” em relação ao “homem como produtor de mundo”, na obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, como se lê a seguir:

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

Nietzsche, pelo contrário, aceita os valores dentro de uma ontologia da vontade de poder. De fato, o homem sempre foi gerador de valores. “Por isso chama-se ‘homem’, o que avalia” (Nietzsche, 2010, p. 87). Por ser vontade de poder, não é possível ao homem ser a-valorativo; o homem é um animal que prefere, que experimenta o prazer e o desprazer, que subjuga e é subjugado, que deprecia ou aprecia a vida; pode ele produzir moral ou transvalorizar valores, mas nunca não valorizar. Traçar valores para além do bem e do mal, sim; mas ser imparcial diante do mundo, não. Essa vontade da analítica existencial de superar o âmbito valorativo da vontade de poder seria rejeitada por Nietzsche, devendo ser transvalorizada.

4 Duas posturas sustentáveis

Na relação entre os pensamentos de Heidegger e Nietzsche, há uma tendência de lê-los como pensamentos, de algum modo, complementares ou interpretá-los como se o pensamento de Heidegger fosse uma continuidade do pensamento de Nietzsche. Segundo Gianni Vattimo, essa é a tendência de pensadores como Foucault, Derrida e Rorty: “[...] mas em todos, mais ou menos explícita, parece ser possível encontrar uma visão de Nietzsche que o interpreta numa continuidade substancial com Heidegger, muito além do que o próprio Heidegger estaria disposto a admitir” (Vattimo, 2010, p. 327). O próprio Vattimo parece simpático a uma tentativa de compreender os dois filósofos em conjunto.

Após as nossas considerações anteriores, já deve ser evidente que não concordamos com esta linha interpretativa. Não se trata de apresentar uma luta entre grandes pensadores para ver quem triunfa sobre quem, mas de mostrar como, no espaço aberto por cada um deles, manifestam-se duas posturas que podemos considerar radicais. Por radicais entendemos pensamentos que levam até seu extremo certos pressupostos irrenunciáveis sobre o ser humano, o mundo e a filosofia, o que faz com que cada um deles, quando defrontados com o outro pensador, simplesmente tenda a incluí-lo no próprio pensamento, ignorando as categorias advindas da outra filosofia.

Por serem dois filósofos radicais, os pensamentos de Heidegger e Nietzsche não podem ser conciliáveis a não ser de modo extremamente artificial, pois qualquer tentativa de conciliação implicaria a renúncia a algum dos pontos de partida assumidos por um ou outro. Parece haver uma ruptura fundamental entre ambos os pensadores. As suas relações, precisamente por serem pensamentos oriundos de bases muito fortes e levados até seu último extremo reflexivo, devem ser relações mutuamente destrutivas e assimiladoras, e não relações de conciliação. Inserida no contexto do pensamento de Nietzsche, a filosofia existencial de Heidegger deve necessariamente ser dilacerada pela filosofia da vontade de poder, só podendo ser compreendida como pensamento metafísico no sentido rejeitado por esta filosofia. E vice-versa, a filosofia da vontade de poder deve ser forçosamente arrasada pela analítica existencial se levada esta a seu último extremo crítico. Isto ocorre porque o pensamento de Nietzsche é tão radical quanto o de Heidegger, quando analisados separadamente; mas cada um deles pode ser compreendido como ainda metafísico, quando visto na perspectiva do outro. Nesse sentido, assim como nenhum deles poderia ser conciliado com o outro, tampouco um deles poderia refutar o outro, ou suprimi-lo. A sua extrema oposição faz com que eles nem possam sequer se refutar. Assumir desde o início uma das duas posturas significa, inevitavelmente, rejeitar a outra, não pela via da refutação, mas pela via da total apropriação da postura do outro por parte do próprio pensamento.

A reflexão conjectural de uma crítica de Nietzsche contra a analítica existencial heideggeriana, instaurada na presente seção, pode soar ao leitor como uma “injustiça” que se comete contra o pensamento de Heidegger. Todavia, não é menor a injustiça que Heidegger comete contra Nietzsche ao se apropriar de seu pensamento. A interpretação de Nietzsche como último metafísico é unilateral e dura, fechando a compreensão de Nietzsche num único sentido. José Jara, em seu artigo incluído na obra organizada por Marton intitulada *Nietzsche abaixo do Equador*, alerta sobre a unilateralidade da interpretação de Heidegger e o risco de se entender Nietzsche exclusivamente sob a ótica da analítica existencial. “Porém, neste momento, cabe dizer que este seria um extravio somente se a única via para o encontro pensante dos dois filósofos ficasse determinada pelo caminho eleito por um deles, nesse caso, pela pergunta fundamental de Heidegger” (Jara, in Marton, 2006, p. 112). Este autor segue em seu texto mostrando, ainda, como a interpretação de Heidegger foi “injusta” com Nietzsche.

Todavia, o ponto de vista que se defende aqui é diferente no seguinte: a interpretação de Heidegger seria injusta com Nietzsche se se entendesse Nietzsche dentro de sua própria perspectiva; mas a interpretação heideggeriana está perfeitamente correta a partir dos pressupostos lançados pela analítica existencial. Para José Jara, Nietzsche talvez devesse ser defendido como filósofo não metafísico contra a interpretação de Heidegger; mas aqui tenta-se mostrar como Nietzsche deve ser realmente considerado um pensador metafísico se assumida a postura analítico-existencial. A interpretação de Heidegger não está, pois, errada; apenas se

poderiam rejeitar as bases das quais ele parte; mas, uma vez elas assumidas, o resto decorre forçosamente. E o mesmo se poderia dizer vindo desde Nietzsche. Se Nietzsche, interpretado desde a analítica existencial, é um metafísico, a partir da filosofia da vontade de poder o pensamento existencial de Heidegger só poderia ser lido como algum tipo de metafísica além do natural. O cruzamento entre estes dois âmbitos de pensamento sempre acarretará uma "injustiça" para a outra parte. Mas esta "injustiça" não mostra que as interpretações estão erradas, e sim que são interpretações radicais, e não apenas críticas de detalhe.

Conclusão

As duas linhas críticas contra a metafísica abertas pela filosofia genealógica de Nietzsche e pela analítica ek-sistencial de Heidegger são igualmente transitáveis, porque são sensivelmente diferentes e utilizam categorias diversas. A própria noção do que seja metafísica é diferente em ambos os pensadores. Mas não temos que escolher entre uma ou outra como se escolheria entre uma linha falsa e outra verdadeira, mas como a escolha entre dois conjuntos de pressupostos que deveriam ser aceitos ou rejeitados *en bloc*. A mútua acusação de metafísica não poderia ser atacada isoladamente dos respectivos princípios que permitem fundamentar essa acusação. São os próprios pressupostos que deverão ser aceitos ou rejeitados, e não suas consequências inevitáveis.

Referências

- HEIDEGGER, Martin. Introdução a "O que É Metafísica". *In: Marcas do Caminho*, Petrópolis, Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, vol. II, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Off the Beaten Track*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminário de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas*. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2006b.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche abaixo do Equador*. Ijuí, UNIJUÍ, 2006.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, Seus Leitores e Sua Leitura*. São Paulo, Barcarolla, 2010a.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. Belo Horizonte, UFMG, 2010b.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Petrópolis, Vozes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmento do Espólio: Julho de 1882 a Inverno de 1883/1884*. Brasília, Editora UNB, 2008b.

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

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

STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

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

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

.