

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARINA COELHO SANTOS

**HEIDEGGER E NIETZSCHE:  
VONTADE DE PODER E DOIS CAMINHOS PARA O FIM DA METAFÍSICA**

FLORIANÓPOLIS,  
2017

MARINA COELHO SANTOS

**HEIDEGGER E NIETZSCHE:  
VONTADE DE PODER E DOIS CAMINHOS PARA O FIM DA METAFÍSICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de bacharel.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis,

2017

## **BANCA EXAMINADORA**

## **AGRADECIMENTOS:**

À minha mãe, Fabiana, e meus avós, Julieta e Marino, pelo apoio e compreensão incondicional.

Ao meu namorado, Leandro, pelo amor e leveza que sempre me transmitiu.

Ao professor e orientador Roberto Wu, sem o qual este trabalho não seria possível. Por acolher minhas ideias e por ter me estimulado pelos primeiros passos da vida acadêmica.

Ao professor Luiz Hebeche, por ter me despertado para as questões filosóficas e, igualmente, aguçado meu espírito literário.

À minha amiga Palas.

Ao corpo docente do departamento de filosofia da UFSC, que, a cada semestre ou evento de que participei, sempre me provocou profunda inquietação pelas questões que ali disseminaram.

*Quem é o outro que sempre anda a teu lado?  
Quando somo, somos dois apenas, lado a lado,  
Mas se ergo os olhos e diviso a branca estrada  
Há sempre um outro que a teu lado vaga. [...]-  
Mas quem é esse que te segue do outro lado?  
(T.S Eliot)*

## RESUMO

Partindo da interpretação heideggeriana de Nietzsche, mais especificamente, dos dois volumes intitulados *Nietzsche*, que contêm preleções de 1936-46, pretendemos pensar a questão do fim da metafísica nos situando na contenda entre esses dois pensadores. Para isso, colocaremos nossa análise em um ponto nodal da interpretação heideggeriana de Nietzsche, a saber, a vontade de poder. Esse ponto se faz importante por dois motivos: o primeiro se justifica por Heidegger conceber a vontade de poder como pensamento do ente na totalidade, que desdobra as possibilidades finais da tradição metafísica entendida como história do esquecimento do ser; o segundo motivo de escolhermos a vontade de poder, como termo central para desenvolver o pensamento do fim da metafísica, é o fato desse termo ser foco de discordância entre intérpretes de Nietzsche quanto à interpretação que Heidegger cunhou dessa noção. Pretendemos, neste trabalho, ver a vontade de poder como um termo que denota multiplicidade, - e não unidade como pensa Heidegger - e expressa aquilo que pode ser chamado de uma ontologia do vir-a-ser em Nietzsche. Dessa forma, para engendrar o diálogo entre os dois pensadores, trataremos de apresentar outra versão da doutrina da vontade de poder em Nietzsche, embasada por alguns de seus comentadores, como conceito central de combate às interpretações metafísicas do mundo. Igualmente, pretendemos mostrar que a concepção de uma ontologia do vir-a-ser em Nietzsche é capaz de desvincular o filósofo de ter sua filosofia adequada à metafísica, tal como pensou Heidegger, e ao mundo da técnica. Desse modo, pretendemos mostrar que, apesar de Heidegger e Nietzsche terem noções diferentes do que é metafísica, podemos ver a filosofia de Nietzsche com intenções paralelas às de Heidegger no que diz respeito à concepção de uma filosofia não metafísica.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Heidegger; Metafísica; Vontade de poder; Interpretação.

## SUMÁRIO

<b>1.INTRODUÇÃO:</b>	<b>8</b>
<b>2. HEIDEGGER E A METAFÍSICA</b>	<b>17</b>
2.1 Viravolta do pensar.	17
2.2 Sobre a questão da verdade.	19
2.3 O início da metafísica com Platão.	23
2.4 A transformação inicial da essência da verdade em Platão.	25
2.5 A metafísica como onto-teo-logia.	27
<b>3. NIETZSCHE E A METAFÍSICA</b>	<b>30</b>
3.1 O trágico e o teórico - mundo e metafísica.	30
3.2 Convergências.	40
<b>4. O PRIMEIRO CAMINHO: O NIETZSCHE DE HEIDEGGER E O FIM DA METAFÍSICA</b>	<b>42</b>
4.1 A caracterização da vontade de poder por Heidegger.	45
4.2 Vontade de poder como arte.	48
4.3 Vontade de poder como conhecimento.	53
4.4 Fim da metafísica como antropomorfismo e metafísica da subjetividade incondicionada.	65
<b>5. O OUTRO CAMINHO: VONTADE DE PODER E ONTOLOGIA DO VIR-A-SER</b>	<b>73</b>
5.1. Esclarecimentos: Por onde entrar na filosofia de Nietzsche.	73
5.2. Mundo como devir e vontade de poder como multiplicidade.	74
5.3. Ontologia negativa e sabedoria trágico-dionisíaca.	83
<b>6. CONCLUSÃO:</b>	<b>98</b>

## **LISTA DE ABREVIACÕES**

NT = O Nascimento da Tragédia

HDH = Humano Demasiado Humano

GC = A Gaia Ciência

ZT= Assim Falou Zaratustra

CI = Crepúsculo dos dolos

BM = Para Além do Bem e do Mal

OI = Obras Incompletas

## 1. INTRODUÇÃO

A interpretação de Heidegger sobre Nietzsche é considerada um marco nos estudos sobre o autor de Zarathustra. Heidegger teve importância fundamental no intento de colocar Nietzsche como um pensador central na tradição filosófica, mais propriamente como o filósofo do fim da metafísica ocidental. Isso porque Heidegger empreendeu uma cuidadosa busca por conceitos-chaves na obra de Nietzsche de modo que esses conceitos figuram como um campo gravitacional, dando certa unidade à obra, o que não havia sido feito até então.

É possível dizer que Heidegger inaugura uma nova etapa nos estudos sobre Nietzsche, enxergando no pensamento do autor uma arquitetura sólida e mostrando como Nietzsche pensa a filosofia a partir de suas questões mais significativas. A interpretação do autor de *Ser e Tempo*, de tão crucial, engendrou, inclusive, as chamadas interpretações pós-nietzschianas da escola francesa que, ao se posicionarem contra a interpretação de Heidegger, ressaltam o caráter plural e perspectivístico da filosofia do autor de Zarathustra. Porém, esses autores não puderam, mesmo assim, deixar de considerar a importância dos termos que Heidegger considera o núcleo da filosofia de Nietzsche para pensar a partir deles.

Além disso, Heidegger traz Nietzsche para o centro das questões concernentes à contemporaneidade. “[...] enquanto último metafísico, Nietzsche é o pensador que pensa precedentemente os traços fundamentais do tempo atual e vindouro”<sup>1</sup>. É por isso que se pode concordar também com Vattimo quando diz que Nietzsche e Heidegger se situam no cerne das questões filosóficas de nosso tempo.

Retomar o problema da relação entre Heidegger e Nietzsche não é uma maneira de fazer, mais uma vez, filologia sobre um tema já intensamente abordado pelos estudiosos de ambos os pensadores. Ao contrário, é um meio de discutir um problema que, pelo menos do ponto de vista da filosofia europeu-continental, constitui um tema central, ou até - ao meu ver - o tema central do atual debate filosófico.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad: Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p.130.

<sup>2</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins fontes, 2010, p.323.

Isso acontece pois esses dois pensadores travam, a seus respectivos modos, um confronto com a metafísica ocidental com objetivo de abrir outro campo interpretativo para a filosofia na contemporaneidade, pensando para além do platonismo que caracteriza a metafísica, na visão dos dois filósofos. É a partir dessa questão, a saber, do fim da metafísica, que Heidegger empreende uma confrontação medular - tanto para sua filosofia, como para as considerações sobre Nietzsche - com o pensamento do autor de Zarathustra.

Essa interpretação de Heidegger, como mencionamos, é um confronto. Um confronto porque deve dizer aquilo que permaneceu impensado pelo filósofo em questão, mesmo que às custas de um sombreamento de outros aspectos da obra do pensador a ser confrontado. Desta forma, Heidegger permanece fiel àquela orientação inicial de *Ser e Tempo* que pretendia uma destruição da história da ontologia.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. [...] Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas.<sup>3</sup>

A destruição não se dá no sentido negativo de sepultar o passado, e sim, como afirma Heidegger, tem o sentido positivo de “circunscrever a tradição em suas possibilidades”<sup>4</sup> e buscar elaborar a questão do ser. Porém, a meditação que Heidegger empreende sobre a obra de Nietzsche não se dá no âmbito de *Ser e Tempo*, mas acontece de maneira conjunta à sua viragem (*Kehre*) do pensar. Desta forma, confrontando-se com os problemas da modernidade tardia, Heidegger desloca o horizonte temporal designado em *Ser e Tempo* para pensar a pertinência entre ser-aí (*Dasein*) e história do ser (*Seinsgeschichte*). Nesse sentido, Heidegger localiza Nietzsche na história do ser, que corresponde à história da metafísica. Porém, Heidegger pensa a história da metafísica diferentemente de Nietzsche e isso constitui parte de suas divergências que veremos mais adiante.

Heidegger, ao pensar o esquecimento da questão do ser como traço fundamental da metafísica ocidental, é incumbido da tarefa de meditar sobre o pensador que teria pulverizado a cisão metafísica entre sensível e supra-sensível, invertendo o platonismo e mostrando que a questão do ser é uma “ficção vazia” em sua tentativa de pensar a filosofia a partir da noção de

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 60-1.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, 2009, p.61

vida caracterizada como vontade de poder. Podemos afirmar, no entanto, que os dois filósofos se encontram juntos na questão de confrontar a metafísica de maneira radical, cada um a seu modo, para buscar outra forma de pensar filosoficamente. Porém, mais do que pontuar as proximidades entre esses dois filósofos, para fins de nos situarmos na importância desse confronto entre Nietzsche e Heidegger, é importante ressaltar que Heidegger também se sentia profundamente distante de Nietzsche. Além da própria distância temporal que é, segundo Heidegger, preciso guardar para erigir uma interpretação, o questionamento do autor de *Ser e tempo* se dá pela via que ele considera a questão própria da filosofia - a questão do ser. Nesse confronto, Heidegger se via em termos de realizar um dos empreendimentos mais difíceis da filosofia contemporânea, a saber, pensar para além de Nietzsche e sua filosofia, não de forma superficial, mas numa difícil, prolongada e paciente contenda.

É importante ressaltar que Heidegger não é um historiador da filosofia trabalhando de maneira a se aproximar da exatidão e da exposição de todos os aspectos da filosofia de um grande pensador com fins de garantir a máxima fidelidade à letra. O autor acredita que esse tipo de relato não nos dá garantias de que algo originário deste pensamento será apreendido. Ao contrário, o pensador que questiona já se encontra numa proximidade muito mais essencial com o filósofo a ser indagado do que o historiador, pois aquele possui uma questão a ser elaborada junto à tradição filosófica. Heidegger diz acerca de um ensaio intitulado *A metafísica de Nietzsche*, contido em *Nietzsche* volume II.

No texto que se segue, trabalhamos de maneira entrelaçada apresentação e interpretação, de maneira que não fica claro por toda parte imediatamente aquilo que é deduzido das palavras de Nietzsche e aquilo que é acrescentado a elas. A única coisa necessária a toda interpretação não é certamente deduzir a coisa mesma. Ao contrário, sem insistir nisso, toda interpretação também precisa poder contribuir discretamente com algo próprio a partir de *sua* questão. Essa contribuição é aquilo que, medido a partir do que o leigo toma sem interpretação pelo conteúdo do texto, é necessariamente censurado como um imiscuir-se no interpretado e como um ato arbitrário.<sup>5</sup>

A questão que Heidegger tem em mente ao estabelecer essa interpretação de Nietzsche é a de pensar a história da metafísica como história do esquecimento do ser, no sentido em que, desde Platão, ao pensar sobre a questão do ser, os filósofos tenham entificado o ser como uma presença constante que, na metafísica, vai se tornando, aos poucos, uma noção vazia.

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, vol. II. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b. p.199.

Isso se dá pois, ao pensar o ser na tradição metafísica, os filósofos, em verdade, se voltaram ao ente, de modo que o pensamento do ser se torna supérfluo, até o ponto em que Nietzsche pode declarar a morte de Deus e experienciar, a sua maneira, o niilismo. Nietzsche, para Heidegger, é o arauto do fim do processo em que - na medida em que Heidegger não pensa o ser-humano enquanto subjetividade e o mundo como objetividade e sim como abertura interpretativa em direção ao ser na qual os entes aparecem - nos encontramos lançados em uma abertura histórica que tem por característica o esquecimento da diferença ontológica em favor do ente. Só a partir do fim da metafísica, do esquecimento completo do ser e do predomínio total do ente, é possível, para Heidegger, pensar a essência da metafísica trazendo de volta a questão fundamental do ser que sustenta sua diferença em relação ao ente.

Nesse sentido, Heidegger tem necessidade de confrontar-se com a filosofia nietzschiana - a primeira a ir radicalmente contra toda divisão entre mundo sensível e supra-sensível, mascarada nas diferentes filosofias ao longo dos séculos, e declarar a morte de Deus e a afirmação da vida enquanto vontade de poder - de modo a inscrevê-la na história da metafísica, e pensar mais originariamente o caminho que Nietzsche abriu. Essa abertura pode-se compreender num sentido ambíguo de fechar a relação historial do homem com o ser aos moldes do primeiro começo da filosofia, a saber, enquanto o pensamento sobre o ser remete-se ao ente na totalidade, e também, justamente porque fecha, abre e indica aquilo que Heidegger tenta pensar com sua filosofia a partir da década de 1930, o que ele designa como um outro começo do pensar.

É a partir do diálogo com a tradição e especialmente com Nietzsche - o pensador que se situa no umbral do outro começo -, que se pode pensar, pelo menos, o caráter de indeterminação entre o fim da metafísica e um outro pensar que leve em conta a verdade do ser enquanto tal. É Nietzsche, segundo Heidegger, que prepara essa passagem; e a assimilação por Heidegger da filosofia do pensador da vontade de poder só demonstra a singularidade de pensar a questão do fim da metafísica entre esses dois pensadores. Contudo, “teria Heidegger suportado a radicalidade do pensamento de Nietzsche?”<sup>6</sup>. Será que com uma interpretação que visava a unidade do pensamento do autor de Zarathustra e sua incontornável inserção na história da metafísica, não teria Heidegger sufocado um pensamento plural, cheio de máscaras e dinâmico que teria já elaborado a questão do fim da metafísica e, inclusive, sua tentativa de superação?

---

<sup>6</sup> NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.p.14.

\*

\* \*

A interpretação de Heidegger desenvolve, prioritariamente, cinco pensamentos fundamentais de Nietzsche, a saber: a vontade de poder; o eterno retorno do mesmo; a justiça; o niilismo; e o além-do-homem que se desdobram em outros temas de Nietzsche e, assim, configuram um todo, de certa forma, homogêneo para Heidegger. Essas cinco dimensões não são arbitrárias, pelo contrário, elas indicam a unidade em que a essência da metafísica se desdobra:

A entidade (o que o ente é enquanto tal) e a totalidade do ente (o fato e o como o ente é em sua totalidade), depois o modo de ser da verdade [e a verdade], por último, a humanidade nela colocada para sua proteção circunscrevem as cinco dimensões em que a essência unitária da metafísica se desdobra e sempre novamente se prende.<sup>7</sup>

Não cabe neste trabalho, pela amplitude que isto demandaria, desenvolver a argumentação de Heidegger acerca dos cinco pensamentos fundamentais, porém, nos deteremos no pensamento da vontade de poder, pois pensamos ser o conceito fundamental de Nietzsche, na interpretação do filósofo de Märkisch, na medida em que é pensado como o ser do ente enquanto tal. Essa noção está por trás da inversão do platonismo efetuada por Nietzsche e, junto com o pensamento do eterno retorno do mesmo e da justiça enquanto verdade do ente, realiza aquilo que Heidegger chama de fim da metafísica. Portanto, trabalharemos em cima da vontade de poder e nos deteremos, com certa calma mas também com parcimônia, no que diz respeito ao pensamento do eterno retorno<sup>8</sup> e da justiça, já que é muito característico da interpretação de Heidegger que vontade de poder e eterno retorno do mesmo sejam pensados em uma unidade e a justiça seja a realização da vontade de poder enquanto verdade do ente - tal importância da noção de justiça se confirma no pensamento de Heidegger, pois a metafísica está sempre perguntando pela verdade do ente enquanto tal. De

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER *apud* STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. p. 113 - acréscimo nosso entre colchetes.

<sup>8</sup> Trabalharemos com parcimônia a noção de eterno retorno do mesmo pois é um termo muito estudado pelos intérpretes de Nietzsche, resultando em interpretações e focalizações diversas da doutrina que não teremos condições de abordar, em todos os aspectos, neste trabalho. Nos deteremos, portanto, somente àquilo que julgamos ser relevante na doutrina do eterno retorno do mesmo para a interpretação heideggeriana da vontade de poder - tanto no quesito de contribuir para a interpretação, quanto de criticá-la.

forma que, se não pensarmos ao menos essas três noções conjuntamente, corremos o risco de descaracterizar a interpretação. Quanto aos outros pensamentos fundamentais, eles podem ser mencionados em passagens que se verifique a necessidade de introduzi-los.

Porém, é necessário que, antes de analisarmos esses conceitos que nos propomos a delinear de forma que o pensamento do fim da metafísica apareça na arquitetura dessa argumentação - que, na verdade, é um confronto -, pensemos, nos capítulos dois e três, seguintes a esta introdução, o que estes dois pensadores, cada um em sua via, entendem por metafísica. Assim, acreditamos, estará aberto o caminho da indagação por este “encontro confrontativo” (*Auseinandersetzung*) entre filósofos que visa o término, - pelo menos enquanto uma investigação sobre os fundamentos inquestionados da metafísica -, desse tipo de pensamento que orientou a tradição ocidental em sua totalidade.

Dessa maneira, a partir do capítulo quatro iremos analisar, na interpretação de Heidegger, a questão da vontade de poder (enquanto arte e enquanto conhecimento), do eterno retorno do mesmo e da justiça, e a forma como essas noções são determinantes e como formam o pensamento do fim da metafísica desdobrando Nietzsche como pensador da técnica. É importante ressaltar que, na nossa concepção, a interpretação de Heidegger sobre a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo, que ocupa todo o volume *Nietzsche I*, está focada na inversão do platonismo. É somente a partir do final do terceiro capítulo de sua obra, a saber, *a vontade de poder como conhecimento*, que Heidegger aproxima o pensamento nietzschiano da questão da maquinação. Entretanto, essa aproximação ocorre com muito mais evidência no primeiro capítulo do segundo volume de seu *Nietzsche*, em que Heidegger procura pensar as consequências da junção da vontade de poder e do eterno retorno enquanto pensamentos do ente na totalidade.

A partir do capítulo cinco, iremos explicitar a visão de alguns intérpretes de Nietzsche que procuram se contrapor ao modo como Heidegger interpreta este filósofo, na tentativa de mostrar como Nietzsche pode ser pensado como filósofo do fim da metafísica também por outras vias. Uma das contraposições mais recorrentes que levantam os intérpretes de Nietzsche contra a interpretação de Heidegger não é nem o fato de o autor de *Ser e tempo* inserir o filósofo na história da metafísica, e sim, a tentativa de tomar a sua filosofia como *completude* da metafísica ocidental.

Para Heidegger, o desdobramento do pensamento da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo, em todas as suas implicações, leva à termo as últimas possibilidades da

metafísica, configurando assim o seu fim sem, contudo, sair dela. Porém, contrariamente à interpretação de Heidegger, é ponto comum entre os comentadores de Nietzsche ver sua filosofia enquanto uma destruição *interna* da metafísica e não o fim, no sentido de completude, como pensa o autor de *Ser e Tempo*. Para isso, argumentam que a noção de vontade de poder não pode ser vista como unidade, ou como essência da verdade sobre o ser do ente. Ela deve ser vista como uma multiplicidade de *quantas* de potência em uma dinâmica de tensões entre domínio e sobrepujação<sup>9</sup>. Deve-se destituir Nietzsche da carga de uma filosofia que pensa a vontade de poder como *essentia* do ente na esteira da consumação do platonismo e, por isso mesmo, tentar entendê-lo como o pensador que concebe a vontade de poder no sentido da multiplicidade do devir, abolindo a identificação dessa doutrina com uma unidade - característica que Nietzsche sempre combateu em virtude de expressar aquilo que propriamente a metafísica significa: “trata-se de metafísica quando é deduzida uma multiplicidade a partir de um primeiro, simples”<sup>10</sup>.

Juntamente com a tentativa de interpretar a vontade de poder de forma pluralista, tentaremos mostrar, no subcapítulo 5.3, que, ao contrário do que Heidegger pensa, é possível observar uma ontologia não tradicional na obra de Nietzsche. Essa ontologia não tradicional compreende aquilo que Nietzsche tenta expressar com o termo vontade de poder, isto é, sua concepção complexa de mundo, ou vida, a qual ele entende por *vir-a-ser*, ou devir. Entendemos por uma ontologia não tradicional, ou uma ontologia negativa, aquela que não se ancora em nenhuma substância ou fundamento, uma ontologia, portanto, não-essencialista. A crítica de Nietzsche à metafísica se faz contra tudo que pretende estabilizar o *vir-a-ser* e frear o jogo do mundo em perspectivas absolutas. Mesmo que Nietzsche coloque a questão do ser como uma ficção, o filósofo, com sua ontologia do devir, empreende uma crítica à noção metafísica do ser de tradição platônica, no sentido da unidade e permanência, e assume o ser enquanto *vir-a-ser* (devir) como aquilo que resiste a qualquer tentativa de apreendê-lo, ausente de unidade, finalidade, estabilidade e fundamento - o que o aproxima da própria filosofia de Heidegger.

Heidegger, ao privilegiar o aspecto crítico dessa ontologia, em que se fecha a possibilidade de pensar o ser no sentido transcendente, acaba inserindo Nietzsche na metafísica ao pensar o filósofo como aquele que, através da vontade de poder e do eterno

---

<sup>9</sup> Cf. capítulo 5 do presente trabalho.

<sup>10</sup> NIETZSCHE *apud* MULLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997. p. 72.

retorno do mesmo, pensa a unificação de ser e ente no sentido da permanência (*ousia*) do devir, ao modo do platonismo. Porém, podemos ver a ontologia de Nietzsche de forma diferente se evitarmos tratar a vontade de poder como uma *essentia*, no sentido platônico, e assumirmos a interpretação da vontade de poder como o múltiplo condizente ao devir nietzschiano. Nesse sentido, assumir o devir como ser não geraria a permanência, presença, focalizada por Heidegger.

Além de analisarmos a vontade de poder numa perspectiva pluralista e ontológica, pretendemos contiguamente questionar a interpretação de Heidegger que, ao colocar Nietzsche como arauto do mundo da técnica, super-valoriza a figura da vontade de poder enquanto conhecimento. De forma que o cálculo e o comando daquilo a ser posto como verdade tem preeminência numa visão de Nietzsche como pensador de um antropomorfismo radical. Porém, pode-se pensar a filosofia de Nietzsche atenuando a carga que Heidegger incute à vontade de poder como conhecimento, que denota um certo pragmatismo da força, tendo por foco a figura da vontade de poder como arte. Ou seja, pensar a filosofia de Nietzsche em seu aspecto dionisíaco<sup>11</sup>, não constituindo, assim, uma forma perpétua da vontade de poder mas levando em conta seu caráter construtivo e, principalmente, destrutivo, provisório, que, como visto em *A genealogia da moral*, também desmascara todas as estruturas de ordenamento vigentes<sup>12</sup>.

Nesse sentido, a perspectiva de que há uma ontologia não essencialista em Nietzsche se faz importante para mostrar que o homem, para Nietzsche, não tem uma preeminência impositiva, ou calculativa, face ao devir. O homem, requisitado pela da vontade de poder, como lê Heidegger, não detém o controle sobre a totalidade e o incondicional aumento de poder. Ao contrário, pensando a ontologia de Nietzsche como uma ontologia do vir-a-ser, do caótico, portanto, e do múltiplo, temos muito mais uma interpretação não antropocêntrica do todo, em que é possível construir sentidos sobre o devir abissal através de uma atuação interpretativa ou imaginativa - que multiplica sentidos que se dispersam no devir, livrando-os

---

<sup>11</sup> Consideramos aqui a crítica de Vattimo, 1986, a Derrida. De acordo com o filósofo italiano, Derrida, ao projetar sobre o pensamento de Nietzsche a estrutura da diferença, não está pensando a diferença ontológica, e sim, estabelecendo outra superestrutura metafísica - a da diferença - enquanto presença, *ontos on* platônico. Por isso, e pela densidade da filosofia derridiana, não nos deteremos na noção do dionisíaco de Nietzsche feita pelo filósofo francês.

<sup>12</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. Juan Carlos Gentile. Barcelona: Edicions 62, 1986.

de qualquer absolutização, para recriar outros novamente -, do que a uma força violenta que pretende forjar conceitos a partir da vontade de poder incondicionada.

Sob a orientação da vontade de potência, enquanto preceito condicionante da inversão platônica entre sensível e supra-sensível e da mudança na determinação da noção de verdade - não mais pensada como pura, absoluta ou fundamento além do mundo do devir constante -, tentaremos ver, ao longo deste trabalho, se é possível pensar Nietzsche como o filósofo do fim da metafísica não apenas como quer Heidegger - ou seja, inserido nas malhas do platonismo, enquanto sua inversão ainda estabelece o ser do ente como presença constante do devir, por meio da unidade entre eterno retorno e vontade de poder. Mas também pensar Nietzsche como filósofo do fim da metafísica enquanto destruição imanente dos principais fundamentos da tradição filosófica. Tratando a vontade de poder enquanto expressão de um pensamento que não se situa, não se fixa em nenhum lugar absoluto, não alimenta sua própria essência de forma incondicionada, mas é aniquilação, provisoriedade, possuindo, assim, um caráter abissal.

Dessa maneira, procuraremos não tomar a interpretação de Heidegger contra Nietzsche nem tomar Nietzsche contra Heidegger. Para nossa tarefa, isto é, pensar o fim da metafísica na contenda interpretativa entre esses dois filósofos, é necessário que pensemos *junto com os dois*, seguindo a pretensão e o objetivo de que o pensamento do fim da metafísica possa vir a tona por esse caminho que pretendemos delinear. Nem corrigir Heidegger, nem acachapar Nietzsche nessa interpretação, a proposta é entender as perspectivas que se abrem, com as preleções de Heidegger - considerada a leitura mais influente sobre Nietzsche da filosofia ocidental -, e as contraposições pontuais de comentadores de Nietzsche e do próprio Nietzsche que melhor lançam luz, ao nosso ver, sobre as questões aqui levantadas. Dessa forma, entendemos este trabalho como uma tentativa de pensar de forma plural o fim da metafísica gravitando em torno desses dois autores, de maneira mais focal na noção de vontade de poder e as consequências que essa noção traz para o nosso problema.

## 2. HEIDEGGER E A METAFÍSICA

### 2.1 Viravolta do pensar

O pensamento de Heidegger acerca da questão da metafísica, como dissemos, vige desde *Ser e Tempo* como a tentativa de uma destruição ontológica para desobstrução do sentido do ser; porém, isso não foi feito em *Ser e Tempo* em termos de história do ser (*Seinsgeschichte*). Para isso, no entanto, Heidegger precisava de uma mudança de postura frente às impossibilidades que o levaram a deixar *Ser e Tempo* inacabado. Um desses motivos inclui a autocrítica que o autor faz sobre a linguagem metafísica que *Ser e Tempo* ainda carrega, limitando as possibilidades dos questionamentos ali engendrados. De certa forma, isso também implicará no cuidado que Heidegger passará a ter com a história que a linguagem metafísica carrega.

Uma mudança de postura não presume descontinuidade com o projeto de *Ser e Tempo*, mas, como propõe Stein (2011), por meio de uma “fidelidade ao método fenomenológico-hermenêutico, radicalizar a situação e analisar o tempo ligado ao ser, não como a temporalidade do ser-aí simplesmente”<sup>13</sup>. Era necessário uma viravolta que pensasse o tempo como horizonte de manifestação do ser. Heidegger deveria afastar-se da analítica que desdobra o ser a partir de sua manifestação nos entes e empreender um pensamento que não só pensasse a historicidade do ser-aí, e sim, a temporalidade do ser em seu caráter histórico.

Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, levanta a questão, anteriormente colocada por Leibniz, “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” como questão metafísica fundamental. Contudo, essa questão nos remete a uma tradição que sempre investigou o fundamento do ente. Com a questão metafísica fundamental, afirma Heidegger, a metafísica teve seu início e com ela terá seu fim. Quando a tradição permanece direcionada ao ente, é preciso, segundo Heidegger, colocar uma questão prévia: “o que há com o ser?”. Nesse sentido, Heidegger toma como horizonte possibilitador deste indagar a sentença de Nietzsche, presente em *Crepúsculo dos ídolos*, que diz: “o ser é a última fumaça da realidade evaporante”.

---

<sup>13</sup> STEIN, 2011, p.39.

A questão prévia movimenta, então, todo indagar pela questão fundamental da metafísica, pois essa questão, segundo o autor, carrega nossa existência espiritual e histórica. Podemos dizer que na pergunta “o que há com o ser” - se o ser constitui uma ficção ou se o seu investigar carrega a decisão sobre o destino do ocidente, podendo com essa experiência transformar a nossa existência espiritual e histórica “num outro princípio”<sup>14</sup> - já está implícita a copertinência que há entre a questão fundamental da metafísica e sua investigação histórica. Em outros termos, já está implícita a tensão provocada pela sentença de Nietzsche e a necessidade de “num ataque bem conduzido a Nietzsche propiciar um completo desabrochar do que foi por ele provocado”.<sup>15</sup> Esse desabrochar, de que fala Heidegger, tem em vista o projeto de pensar, com Nietzsche e contra Nietzsche, o fim da tradição metafísica ocidental e trazer à tona aquilo que permaneceu impensado, direcionando-se a um outro tipo de pensar. Portanto, o que está em questão na investigação histórica da metafísica é, segundo Heidegger, aquilo que desdobra

[...] o acontecer da existência humana em suas referências essenciais, a saber, com o ente, como tal na totalidade, segundo possibilidades imprescritadas, i.e. futuras (*Zu-künfte*) e assim também as religa ao princípio de seu pretérito vigente, dando-lhes, deste modo, peso e perspicácia no presente. Nessa investigação, nossa existência se integra em sua História no pleno sentido da palavra e é chamada a ter uma consciência Histórica e uma decisão dentro da História.<sup>16</sup>

Essa pergunta fundamental pela metafísica e pelo ser em seu caráter histórico (*Geschichte*), contudo, exige que Heidegger examine as determinações da verdade do ser (*Sein*) na tentativa de buscar o impensado pela tradição, o seu fundamento infundado. Essa busca exige um passo de volta que pense a verdade do ser “anterior” à metafísica, no seu modo originário de se manifestar, num duplo movimento “para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica”<sup>17</sup>. Portanto, a pergunta pela metafísica nos direciona à pergunta pela verdade do ser em seu caráter impensado pela metafísica. Dessa forma, a metafísica, para Heidegger, é um constante perguntar pelo ser e dirigir-se ao ente, sem

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 65.

<sup>15</sup> Idem, p. 63.

<sup>16</sup> Idem, p. 70.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 193.

experimentalizar o ser em sua verdade originária, o que o filósofo designa com a palavra grega *aletheia*. “A história do ser deve ser vista como *aletheia*, como o acontecer da verdade do desvelamento no velamento dos entes. Assim a história da verdade é a história do ser”<sup>18</sup>.

A investigação sobre uma noção de verdade mais originária apresenta-se com a passagem da analítica existencial de *Ser e Tempo* - e as questões que deixaram esse tratado incompleto - a um pensamento que se articula sobre a história da metafísica enquanto história do esquecimento do ser enquanto tal, portanto, uma história ontológica. A reflexão sobre a história da metafísica e a estrutura das determinações da verdade do ente nos dará uma melhor noção dos questionamentos aos quais pertence a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche enquanto uma decisão sobre essa história que começa, para ambos filósofos, com Platão.

É nas preleções de Heidegger sobre Nietzsche que o autor nos fornece suas teses sobre grande parte da história do ser e do pensamento ocidental. Nietzsche, contudo, é o pensador que primeiro volta o olhar sobre os fundamentos impensados da metafísica e se embate com a tradição. Dessa forma, se torna visível o quanto Nietzsche é decisivo na tarefa empreendida por Heidegger de pensar a história do ser do início ao fim.

Antes de pensarmos a concepção que tem Heidegger sobre a estrutura dos fundamentos da metafísica, nos deteremos um momento na noção de verdade, sobretudo a explicitada no ensaio *Sobre a essência da verdade* (1943), central para entendermos o movimento dessa interrogação pelo ser, esquecido pela metafísica ocidental.

## **2.2 Sobre a questão da verdade**

O questionamento sobre a verdade vem do estímulo de chegar “à via de questionamento situada por trás desta caracterização da essência de ser e verdade”<sup>19</sup>. O ensaio *Sobre a essência da verdade*, publicado em 1943, mas trabalhado desde 1930 e diversas vezes revisto, traz um dos primeiros esforços elaborados sobre aquilo que a viravolta do pensar sugere, ou seja, pensar o caráter temporal do sentido do ser. Desta forma, Heidegger substitui o termo “sentido do ser” por “verdade do ser”. A verdade do ser, portanto, encontra-se em relação com a história. Melhor dizendo, em relação: “com a idéia de que a

---

<sup>18</sup> STEIN, 2011, p. 90.

<sup>19</sup> PÖGGELER, 2001, p. 90.

continuidade dos eventos que concerne a essa verdade está ontologicamente ligada a uma recusa original do ser a uma inteligibilidade plena ou definitiva”<sup>20</sup>. Esse caráter de recusa do ser, ou ocultamento, é anterior a toda determinação metafísica, assim como a noção de liberdade, pertinente à essência da verdade, e a originariedade que denota a concepção de errância para a metafísica, que tentaremos delinear a seguir.

Heidegger começa expondo a noção corrente de verdade como: *Veritas est adaequatio rei ad intellectum*, ou seja, “verdade é a adequação da coisa com o conhecimento”<sup>21</sup>. Essa noção possui um duplo caráter de concordância que prevê tanto a verdade como adequação da coisa ao conhecimento como adequação do conhecimento à coisa, portanto, a verdade tradicionalmente é concebida como concordância.

Porém, para Heidegger, o que é mais originário na questão da verdade é pensar o que possibilita intrinsecamente que se diga a verdade como concordância. É necessário pensar a relação que existe entre a enunciação e a coisa. Heidegger nos diz que essa relação se dá com o “deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”<sup>22</sup>, essa relação acontece no âmbito do aberto. É somente pela abertura relacional, que suscita um comportamento sobre o ente, que é possível falar de adequação. Porém, Heidegger pergunta: “De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se pôr de acordo segundo a lei da conformidade?”<sup>23</sup> Aquilo que me vincula dentro do aberto com toda possibilidade de apresentação daquilo que se mostra é a liberdade.

A liberdade deixa cada ente ser o que é no âmbito do aberto. Heidegger nos diz que este aberto “foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*”<sup>24</sup>, o desvelado, ou *alétheia*, desvelamento (*unverborgenheit*). Pensar a verdade como *alétheia* permite que se pense mais originariamente<sup>25</sup> a noção corrente de verdade como concordância. É, portanto, a liberdade enquanto ex-posição ao ente desvelado que abre a possibilidade de qualquer medida. Essa ex-posição ao caráter desvelado do ente Heidegger caracteriza como ek-sistência. A ek-sistência está na verdade enquanto liberdade.

---

<sup>20</sup> LYRA, Edgar. Heidegger, história e alteridade: Sobre a essência da verdade como ponto de partida. In: *Natureza Humana* 8(2): 337-356, jul.-dez. 2006, p. 337.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 133.

<sup>22</sup> Idem, p. 135.

<sup>23</sup> Idem, p.136.

<sup>24</sup> Idem, p.138.

<sup>25</sup> É interessante notar que esse indagar-se por um sentido originário de verdade tem pertinência também dentro do movimento de transformação histórica da noção de verdade na metafísica. É em Nietzsche que essa noção perde sua precedência filosófica dentro da tradição, da qual Heidegger é herdeiro.

Heidegger nos diz que: “a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente”<sup>26</sup>, somente assim começa a história. Dessa forma, para Heidegger, a metafísica tem início no desvelamento inicial que se abre no âmbito da liberdade, e a partir daí o homem pode inaugurar sua relação com o ente enquanto tal, onde detém-se toda possibilidade de história. Heidegger nos diz:

a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente em sua totalidade. Conforme a maneira do desdobramento originário da essência da verdade, irrompem as raras, simples e capitais decisões da história.<sup>27</sup>

Se a verdade, para Heidegger, não se esgota na noção de conformidade que exclui a não-verdade, então, também a não-verdade não deve ser excluída da própria essência da verdade. A não-verdade é o âmbito inexplorado, não-disponível ou não determinável da verdade. Na mesma medida em que o deixar-ser, a liberdade, desvela o ente na ek-sistência ex-posta do homem no aberto em relação ao ente, ela também vela. O velamento é o mais antigo, a não-essência é a essência pré-existente ao desvelamento de tal e tal ente. A esse velamento do ente, essa dissimulação do ente em sua totalidade, Heidegger dá o nome de mistério: “o *não* da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente)”<sup>28</sup>. É isso que preserva a não apreensibilidade do ser por completo, essa recusa, ao mesmo tempo em que se mostra, também se vela sob outros aspectos, sob outras possibilidades; é a alteridade do mistério, o outro que se vela quando algo se desvela:

é também por isso que pode ter curso algo de propriamente histórico, diferente da mera repetição de um acontecer sempre idêntico ou previsível. O dito co-pertencimento entre verdade e não-verdade refere-se, em outras palavras, à liberdade característica da abertura na qual podem dar-se acontecimentos que, em sua diversidade, mobilidade e, sobretudo, novidade, permitem que se fale de história.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Idem, p. 139.

<sup>27</sup> Idem, p. 139.

<sup>28</sup> Idem, p. 141.

<sup>29</sup> LYRA, 2006, p. 341.

Esse mistério do velamento vem sendo esquecido. O homem esquece do mistério e in-siste em meio ao ente, na sua realidade habitual, e daí retira suas medidas. O homem “se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente”<sup>30</sup>. O esquecimento do velamento, do mistério, constitui a errância. A errância é a antiessência da verdade, ela constitui o fundamento do erro. O erro não como “falta ocasional”, mas em sua constituição historial. A errância não é apenas ocasional, e sim, por sua dimensão ontológica, histórica. Entretanto, o reconhecimento da errância e do deixar-ser, assumidos em sua essência originária, pode engendrar novamente a perspectiva sobre o mistério e o dar-se da pergunta condutora: o que é o ente em sua totalidade. “O pensamento do qual emana originariamente tal interrogação se concebe, desde Platão, como filosofia, e recebeu mais tarde o nome de metafísica”<sup>31</sup>.

A metafísica, ao mesmo tempo em que coloca a pergunta pelo ser do ente também impele o velamento para dentro de sua verdade metafísica estabelecida e, por isso, é também o esquecimento do mistério e o errar pela medida dos entes que lhe foi concedida: “A metafísica insiste na revelação do ente que lhe é concedida e nisso deixa que o ser se afunde no esquecimento”<sup>32</sup>. De forma que, para Heidegger, a não-essência da verdade, o mistério, é aquilo que condiz ao inexplorado e que, propriamente, conduz à pergunta pela verdade do ser. É o não levar em conta a contrapartida do velamento do ser que conduz a metafísica a buscar o “mais desvelado” ou desvelado último como ser dos entes na totalidade. Dessa forma, a metafísica promove uma certa indiferenciação entre ser e ente na medida em que não pensa a verdade do ser, mas o ser como sustentáculo dos entes, ente fundamental e desvelado último ao qual os entes concordam determinando a verdade.

A pergunta pela essência da verdade é a pergunta pelo ser da verdade, de forma que Heidegger empreende uma revolução no modo de indagar-se pela verdade que, todavia, se revela historial e copertinente à verdade do ser, enquanto movimento de desvelamento e velamento, *alétheia*. À essência da verdade como desvelamento e sua não-essência como velamento, mistério, pertence também a errância; de caráter ontológico-historial direcionada aos entes, ela afasta-se do mistério, do velamento. Quando a metafísica desperta da ameaça do esquecimento do ser e é reconduzida ao mistério, engendra a pergunta pelo ser dos entes e, novamente, se dirige ao ente em sua verdade, deixando impensada a verdade do ser. Portanto, a essência da verdade, para Heidegger, acarreta a pergunta pela verdade da essência, ou,

---

<sup>30</sup> Idem, p. 142.

<sup>31</sup> Idem, p. 143.

<sup>32</sup> PÖGGELER, 2001, p. 98.

melhor dizendo, pela verdade do ser. A pergunta por ser e verdade deveria, antes de mais, mergulhar no modo como essa pergunta foi respondida ao longo da metafísica para poder ser colocada mais originariamente.

Não é nosso intuito, neste trabalho, percorrer toda indagação heideggeriana pelas estruturas fundamentais do ser do ente e suas transformações ao longo da metafísica. Porém, pensamos que, para melhor compreender a questão do fim da metafísica e como essa tradição atinge o lugar ocupado pelo pensamento de Nietzsche, devemos expor como Heidegger concebe o início da metafísica com Platão. Assim, poderemos visualizar melhor a estrutura do diálogo entre Heidegger e Nietzsche, visto que é a Platão que se voltam os dois filósofos que pretendem pensar o fim de uma tradição.

### 2.3 O início da metafísica com Platão

É em Platão, segundo Heidegger, que a essência da verdade como *alétheia* sofre uma transformação que guiará a estrutura do indagar da metafísica ocidental, culminando em Nietzsche. A mudança na essência da verdade originária, como *aletheia*, para o maximamente desvelado, ou maximamente ente, dota o ser com o caráter de *ideia*, no sentido de presença constante, que per-dura. Ser, na metafísica, diz Heidegger, é a decisão pelo que-é (*existentia*) em detrimento do que não é, do nada. Todavia, é a pergunta pelo o-que-é (*essentia*) o ente, aquilo que torna possível um ente existir em sua evidência (*eidos*), que determinará o início da metafísica em Platão. Entretanto, é somente em Aristóteles que a distinção entre *essentia* e *existentia* será enunciada: “O fato-de-ser [*existentia*] e o o-que-é [*essentia*] desvelam-se como modos de apresentar-se, cujo traço fundamental é *energeia*”<sup>33</sup>. De modo que a *existentia* terá o primado sobre a *essentia* em Aristóteles, por reação à filosofia de Platão, em que a predominância da *essentia* do ente sobre a *existentia*, fez com que o filósofo ateniense, em verdade, nunca tenha considerado, segundo Heidegger, o fato-de-ser dos entes singulares, estabelecendo-os como *μη ον* (não-ser). Para Heidegger, essa distinção dos entes entre

---

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. vol II. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 313.

*essentia* e *existentia*, denominada de várias formas<sup>34</sup>, é o que determina o estabelecimento das posições fundamentais metafísicas ao longo de sua história.

Essas determinações (*essentia-existentia*) permanecem no âmbito ôntico da metafísica, alijadas da proveniência dessa distinção, a saber, da verdade do ser enquanto tal em sua diferença ontológica.

O primado do o-que-é traz consigo o primado do próprio ente sempre naquilo que ele é. O primado do ente fixa o ser como o *khoinon* a partir do *en*. O caráter distintivo da metafísica está decidido. O uno como a unidade unificadora torna-se normativo para a determinação subsequente de ser.<sup>35</sup>

A metafísica representa o ser enquanto *ousia*, aquilo que permanece, que é estável: “No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*physis*) e como desencobrimento (*alétheia*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (*ousia*)”<sup>36</sup>. Na determinação do ser como *ousia* a verdade do ser enquanto desvelamento é obscurecida e é tomado o partido dos entes, estabelecendo a distinção entre o-que-é e o fato-de-ser. Em Platão, o estabelecimento do ser dos entes como presença, duração, *ousia*, se dá por meio da *ideia*, ou seja, da *essentia*.

A interpretação do ser do ente como presença constante, e sua distinção entre *essentia* (o uno que unifica os entes a partir do *khoinon*) e *existentia* (os entes particulares), perpassa as diferentes maneiras de dizer o ser dos entes em sua verdade, até o esgotamento de suas possibilidades, com Nietzsche, que unifica, com a inversão do platonismo, as estruturas *essentia/existentia* de modo que acabam desaparecendo. No acabamento da metafísica, a proveniência dessa distinção, o ser e sua verdade enquanto *alétheia*, fica o mais distante possível de nosso caminho, inaugurando a era do domínio incondicionado sobre os entes.

É em Platão, segundo o autor, que se determinam as bases do pensamento metafísico. Por isso, a tentativa de voltar à metafísica, para pensá-la como história da verdade do ser dos entes, em suas diversas transformações, até seu fim com Nietzsche, é necessariamente uma volta à metafísica como o destino do platonismo. Por isso, é relevante observar como ocorre essa transformação na essência da verdade em Platão.

---

<sup>34</sup> *Essentia* e *existentia*; *quid* e *fato-de-ser*; O-que-ser e *fato-de-ser*; O-que-é e *que-é*, respectivamente. Usaremos somente os termos contrapostos *essentia* e *existentia* e *o-que-é* e *fato-de-ser*, por pensarmos que esses termos são mais elucidativos e para evitar confusões.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 353.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 310.

## 2.4 A transformação inicial da essência da verdade em Platão

Heidegger, em seu escrito *A doutrina da verdade em Platão*, parte da bem conhecida alegoria da caverna e se propõe a mostrar como as sucessivas transições, entre os âmbitos da caverna e fora dela, são uma metáfora que permite explicar de que forma ocorre a passagem da verdade como *alétheia* para a verdade como adequação e correção.

Fora da caverna, na alegoria de Platão, situam-se as *ideias*; são elas que possibilitam que os entes apareçam em sua evidência. O homem, permanecendo na caverna, se esquece das ideias e vive em seu obscurecimento, cativo da realidade da caverna. Na medida em que o homem sai da caverna, ele percebe uma realidade cada vez mais essencial, devendo adaptar seu olhar à claridade e também sua alma em direção àquilo que se mostra de forma mais clara. O movimento de saída da caverna exige uma reorientação da essência do homem. Essa readaptação, indicada por Platão, é aquilo que ele chama *paideia* (formação).

Conforme a afirmação inequívoca de Platão, a “alegoria da caverna” ilustra a essência da “formação”. Em contrapartida, a interpretação da “alegoria” que agora tentaremos deve apontar para a “doutrina” platônica sobre a verdade.<sup>37</sup>

Para o autor, é a transformação na essência da verdade em Platão que torna possível a reorientação do homem. A alegoria de Platão conta a história de diversas transições de um âmbito desvelado para outros cada vez “mais desvelados”. No mais desvelado, fora da caverna, se encontra o aberto no qual se delimita a relação entre o olhar fixo e a claridade na qual as ideias se mostram fixas em seu mostrar-se, em sua evidência: “A libertação em sentido próprio é a constância na orientação para o que aparece em sua evidência e que, neste aparecer, é o mais desvelado”<sup>38</sup>. Originalmente, nos diz Heidegger, é o velamento que predomina na essência do ser, de forma que a alegoria mostra que o desvelado deve ser arrancado de seu velamento.

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin. *A doutrina da verdade em Platão*. Trad. Claudia Drucker e Sylvania Gollnick. Disponível em: < [http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger\\_verdade.pdf](http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger_verdade.pdf) >. Acesso em: 10 jan. 2017. s/d. p. 6.

<sup>38</sup> Idem, p. 9.

Portanto, para Heidegger, a alegoria da caverna de Platão trata da *aletheia*, pois o movimento de saída da caverna só tem sentido se construído sob a base da verdade enquanto desvelamento. Porém, é uma outra relação com a verdade que já acena em Platão. Dos diversos desvelamentos que se fazem necessários na reorientação do homem para fora da caverna, o que é realmente considerado é o âmbito em que o homem está do lado exterior da caverna, numa relação com o desvelado que torna “acessível o aparente em sua evidência (*eidōs*), e torna visível isso que se mostra (*ideia*)”<sup>39</sup>. É na *essentia* como *ideia* que o ente se faz presente (*ousia*). A *ideia* possibilita que o desvelado seja apreendido como aquilo que aparece como *ideia* por meio da reorientação do olhar em direção à *essentia*: “Agora, desvelamento significa o desvelado que está constantemente acessível através da luminosidade da Idéia”<sup>40</sup>. A *aletheia* se apresenta agora sob o domínio da *ideia*.

Porém, é somente porque o olho humano é de origem solar, sol que oferece a luz capaz de proporcionar visibilidade aos entes, que o olho pode apreender aquilo que aparece. É a Ideia soberana de bem, representada pelo sol, que propicia o aparecer daquilo que aparece, não mais o desvelamento. A verdade já não é mais desvelamento. O acesso à Ideia soberana depende da correção do olhar, o ver que se dirige ao sol e àquilo que ele ilumina deve se tornar correto e se manter nesse direcionamento.

Por isso, a capacidade de conhecer - a origem solar do olhar que se volta, por uma reorientação (*paideia*), às *ideias* - e aquilo que possibilita o desvelamento dos entes em sua presença, a saber, a luz do sol, estão mutuamente implicados. É dessa forma que Heidegger diz que aquilo que apreende e aquilo que é apreendido, ou seja, aquilo que vê e aquilo que é visto, precisam se igualar. Surge, assim, a noção de verdade como correção (do olhar) àquilo que deve ser visto, estabelecendo uma *homoiosis* (*adaequatio*). É o prevalecer da *ideia* sobre a verdade como desvelamento que desloca a essência da verdade. Heidegger mostra que a configuração básica da metafísica está presente em Platão na medida em que, segundo o autor, o movimento de sua alegoria é um ir além (*meta*) da experimentação vaga, em direção ao ser do ente concebido como as *ideias* supra-sensíveis.

---

<sup>39</sup> Idem, p. 10.

<sup>40</sup> Idem, p. 11.

## 2.5 A metafísica como onto-teo-logia

A Idéia de Bem é a mais elevada em Platão, conforme nos diz Heidegger; ela está em maior grau na hierarquia daquilo que possibilita a presença dos entes; ela é a causa do aparecer dos entes. Segundo Heidegger, a Ideia de Bem em Platão e, posteriormente, em Aristóteles é denominada como o divino. Deste modo, é permitido que a ideia de Deus entre na metafísica e que a metafísica se torne também teológica. Deus é, portanto, a causa dos entes. Deus carrega a alcunha de ser denominado o ser dos entes, entretanto, a causa dos entes “por ser o mais ente dos entes, contém o ser em si mesma e o dispensa”<sup>41</sup>. A metafísica é ontologia pois pergunta pelo ser do ente enquanto tal e, ao mesmo tempo, teologia na determinação do todo do ente, do fundamento supremo e unificante dos entes. A ontologia e a teologia são logias pois elas fundamentam o ente naquilo que os reúne. O ser, na estrutura onto-teo-lógica da metafísica é pensado, pois, como fundamento dos entes e, por isso, o ser é pensado como o mais ente, é o “fundar que presta contas do fundamento”<sup>42</sup>.

O ser, na estrutura onto-teo-lógica da metafísica, somente é pensado enquanto fundamento na medida em que for concebido como primeiro fundamento, causa primeira e causa de si mesmo. Desta forma, está descoberto o lugar em que a metafísica introduz a ideia de Deus enquanto ser do ente. Este, contudo, se transforma em várias determinações - “*hipokeimenon*, substância, sujeito”<sup>43</sup> - enquanto o objeto do pensamento é o ser do ente na estrutura onto-teo-lógica.

O que a metafísica pensa, para Heidegger, é a fundamentação do ser enquanto ente que unifica e possibilita os entes particulares. Desta forma, o ser na de-cisão funda o ente, o ente tomado como *essentia* fundamenta o ser e, por isso, perde-se a diferença mais radical entre ser e ente na medida em que se esquece a ambivalente essência do ser enquanto velamento e desvelamento. Heidegger diz: “A origem da diferença não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica”<sup>44</sup>.

A metafísica, nesse movimento, iniciado em Platão, da correção do olhar e da reorientação do homem, está sempre preocupada com a posição do homem em meio aos

---

<sup>41</sup> Idem, p. 16.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* In: Conferências e escritos filosóficos. Trad: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>43</sup> Idem, p. 196.

<sup>44</sup> Idem, p. 201.

entes. Trata-se sempre de levar o homem para o centro do ente de forma que ele contemple o que é mais elevado e desdobre suas possibilidades. No caminho historial do homem, em sua finita compreensão, decide-se sobre as várias formas da essência da verdade - a partir do abandono da verdade como desvelamento e da assunção da estrutura onto-teo-lógica da metafísica - e igualmente, da não verdade.

O pensamento de Platão segue-se à transformação na essência da verdade, transformação que se torna história da metafísica, e que iniciou sua consumação incondicionada no pensamento de Nietzsche. A doutrina de Platão sobre a “verdade” não é passado, portanto. Ela é presente histórico [...]. Essa mudança da essência da verdade está presente como a realidade fundamental há muito firmada e, por isso, ainda não abalada, que tudo governa.<sup>45</sup>

Vimos, neste capítulo, algumas linhas gerais do que Heidegger entende por metafísica. Para isso, foi necessário refazer os motivos que o levaram a passar da analítica existencial do ser, e seu sentido desvelado como temporalidade, para uma imersão na temporalidade enquanto história do ser (*Seinsgeschichte*). Essa história contempla as diversas manifestações do ser dos entes enquanto determinações da verdade, pois a pergunta pelo ser dos entes é, para Heidegger, a pergunta por sua verdade.

Deste modo, tivemos que lançar os olhos para como Heidegger entende a noção de verdade de uma forma mais originária que a corrente determinação de verdade como correção e adequação. Vimos que Heidegger pergunta por como é possível o ser-aí relacionar-se com os entes de forma a enunciar aquilo que se determina como verdade. Essa relação, de acordo com o autor, se dá no aberto em que o ser-aí deixa os entes serem e se vincula a eles pela liberdade. O aberto compreende o desvelado (*aletheia*) e é a partir do desvelado que o homem pode comportar-se em relação aos entes. Porém, quando o homem esquece da ambivalência da *aletheia* enquanto velamento - mistério, ou aquilo que não se deixa apreender, aquilo que constitui o ser em seu caráter inesgotável - e se dirige para os entes buscando um âmbito maximamente desvelado, ele adentra na errância do esquecimento do ser. Ele esquece do ser em sua diferença radical em relação aos entes, em sua alteridade. É o movimento de reorientar-se a um âmbito maximamente desvelado que Heidegger explicita na sua interpretação da alegoria da caverna de Platão.

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, s/d, p. 17.

Em Platão, como vimos, ocorre uma mudança na essência da verdade que passa da *aletheia* à correção, adequação e que acaba determinando a estrutura metafísica em suas possibilidades e transformações históricas que nos levarão até Nietzsche. Não numa teleologia, pois não há metas determinadas nessa história, visto que a história da metafísica é concebida como um errar por diversas determinações do ser dos entes, numa estrutura concebida desde o platonismo que se faz grávida de possibilidades. O que liga essas possibilidades de transformações da verdade do ente enquanto tal é o seu pertencimento à história e a pergunta pelo ser dos entes. Essa pergunta pelo ser, na história da metafísica, sempre se dirige aos entes enquanto estes são determinados pela *ousia*, seu caráter de presença e durabilidade, e sua divisão entre *essentia*, o que são estes entes, e *existentia*, o fato de que são.

Mas, se Nietzsche, como veremos, se situa na história da metafísica como o pensador que consuma as últimas possibilidades abertas pelo platonismo e perpetuadas até a modernidade, imiscuindo a distinção *essentia/existentia* - *ser/ente* num pensamento que estabelece o pleno domínio sobre os entes, por que ele e seus intérpretes o consideram um filósofo anti-metafísico? Por que a filosofia, hoje, não pode mais passar imune as suas pesadas críticas à tradição? Por que ele se considera o filósofo do sim incondicional à vida com a abolição de qualquer meta extra-mundana? Por fim, Nietzsche é ou não é um filósofo metafísico? Boa parte dessas perguntas pretendemos esclarecer ao longo deste trabalho, mas, antes disso, é necessário entendermos qual é a batalha de Nietzsche contra a metafísica; como ele interpreta sua história e como vai quebrando ídolos pelo caminho. Ao traçar considerações sobre o que Nietzsche entende por metafísica, estaremos aptos a ver, mais adiante, porque a interpretação de Heidegger acerca do filósofo do martelo é tão complexa, porém, passível de críticas. Considerar o que Nietzsche tem a dizer sobre a tradição metafísica é essencial se pretendemos delinear duas perspectivas dissonantes<sup>46</sup> acerca de seu fim.

---

<sup>46</sup> Escolhi o adjetivo dissonante pois a dissonância pressupõe a harmonia para ser como tal, dissonante. Acredito que a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, como disse na introdução, é um embate que converge em alguns aspectos, principalmente, na suposição do fim de uma tradição e na tentativa de empreender um novo modo de pensar. Modo, esse, desprendido daquilo que os filósofos consideram mais pernicioso na tradição, ou seja, que ela leva a uma espécie de niilismo que demanda, neste tempo, uma nova atitude.

### 3. NIETZSCHE E A METAFÍSICA

#### 3.1 O trágico e o teórico - mundo e metafísica

Consideramos importante partir da abordagem do pensamento trágico de Nietzsche para ter uma noção melhor de como se dá seu embate com a metafísica e a filosofia tradicional. Pensamos que em seu livro sobre o nascimento da tragédia, de 1871, apesar de ser seu primeiro livro<sup>47</sup>, já estão presentes grande parte das críticas que o filósofo faz ao pensamento metafísico iniciado com Sócrates, e sua tomada de posição ante o saber filosófico. Neste primeiro momento, Nietzsche, num esforço filológico-filosófico, permite-se lançar um olhar extemporâneo para, através de suas considerações sobre o nascimento da tragédia, ter uma visão sobre o modo como o ser humano se relaciona com o mundo e com as suas verdades desde a antiguidade clássica, contrapondo tragédia e pensamento racional.

Nesta obra, são colocados em contraposição a sabedoria trágica e o conhecimento lógico conceitual, a arte e a razão, a aparência e a verdade. É importante notar que, nessa primeira obra, Nietzsche ainda parte da dicotomia verdade e aparência, uma dicotomia metafísica herdada do pensamento de Kant e Schopenhauer, para falar sobre a tragédia grega e a origem do conhecimento científico racional em Sócrates. Porém, sua interpretação já esboça uma tentativa de imiscuir essa dicotomia, que só pôde ser expressa de forma vital pela arte trágica.

O livro de Nietzsche sobre a tragédia não representa uma ode aos tempos idos da era clássica, como pode dar a pensar uma interpretação romântica. Também não é, com seu

---

<sup>47</sup> Muitas vezes tenta-se agrupar a obra de Nietzsche em períodos que corresponderiam às fases de seu pensamento. Dessa forma, como comenta Eugen Fink (1988), haveria um período romântico de Nietzsche que compreenderia *O Nascimento da tragédia* (1871) e as *Considerações intempestivas* (1873-76). Em seguida, viria uma fase crítica, aproximada ao positivismo com *Humanos Demasiado Humano* (1878). Posteriormente, em *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882), segundo Fink, um novo sentimento se anunciaria. Esses livros, da terceira fase, seriam escritos preparatórios a sua obra máxima *Assim Falou Zaratustra* (1883-85), em que seus principais temas estão presentes, como o niilismo, a vontade de poder, o além do homem e o eterno retorno do mesmo. Uma quinta fase seria compreendida por escritos como *Para Além do Bem e do Mal* (1876), *A Genealogia da Moral* (1887), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *O Anticristo* (1888) e *Ecce Homo* (1888), para citar os mais significativos para nossa temática, que, segundo Fink, procuram desenvolver melhor os temas que aparecem em *Assim Falou Zaratustra* e, seriam, também, escritos preparatórios para sua obra definitiva *A Vontade de Poder*, que nunca chegou a vir à tona (cf. Fink, 1988, p. 17). Essa periodização é, segundo Fink, de valor duvidoso pois: “O esquema desta evolução não garante de modo nenhum que aquilo que é cronologicamente posterior seja também objetivamente mais significativo” (FINK, 1988, p. 17).

embate ao “racionalismo” surgido com Sócrates, um exercício de heteronomia; ao longo de toda obra de Nietzsche a dúvida da razão é radicalizada, porém, a razão já não pode apelar a si mesma para se auto-esclarecer; é deste ponto que o papel da arte continua sendo importante na crítica às verdades metafísicas. No *Nascimento da tragédia* está presente uma série de elementos que esboçam a tentativa nietzschiana de elaborar uma outra relação com a história e com as nossas próprias verdades, as quais adquiriram legitimidade ao longo da tradição. O pensador italiano Gianni Vattimo tem uma tese interessante sobre a relação entre arte e verdade em Nietzsche, a qual vale a pena tomar de empréstimo alguns argumentos.

Segundo Vattimo, o que Nietzsche empreende é não mais uma forma epigonal e decadente de nos relacionarmos com a civilização grega, ou melhor, com o nosso passado, por isso, “substitui definitivamente a ideia de classicismo pela de tragicidade”<sup>48</sup>. A esteticidade dos gregos não é apenas uma região do saber filosófico, tal qual compreendemos hoje, mas uma “maneira de se posicionar diante da verdade, uma maneira que não é racionalista e reflexiva, mas que tem de algum modo a imediação e a simplicidade características da obra de arte”<sup>49</sup>.

Essa maneira de se posicionar perante a verdade Nietzsche a traduziu bem com a contraposição entre os instintos apolíneo e dionisíaco, onde a sabedoria trágica de um mundo de “essência” caótica e aniquiladora se transfigura, pelo instinto apolíneo da forma e individuação, em arte, numa união permanentemente tensa e intermitente. O elemento dionisíaco de Nietzsche, conforme vai sendo posteriormente desenvolvido ao longo de sua obra, não pode mais ser visto, tal como no *Nascimento da Tragédia*, em relação com uma essência (uno-primordial) no sentido platônico do termo, já que sua “essência” revela-se como abissalidade ou a falta de fundamento do mundo. Com a substituição da ideia de uma Grécia clássica pela ideia de uma Grécia trágica, representada sobretudo pela relação com o elemento dionisíaco, Nietzsche quer evidenciar a irracionalidade presente nos estandartes da civilização clássica.

Ainda segundo Vattimo, essa abertura da irracionalidade no âmago da civilização também indica uma contraposição direta à Hegel e o modo corrente de lidar com a história, a realidade justificada por sua racionalidade. Se nos detivermos diante da história como se

---

<sup>48</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 82.

<sup>49</sup> Idem, p. 84.

lidam com fatos objetivos, que para Nietzsche são apenas interpretações - noção que garante, segundo Vattimo, o caráter aberto da história e a crítica a noção de verdade como conformidade ao dado -, perdemos a sua “má infinidade”, a face da história que nunca pode ser abarcada em sua totalidade e que faz com que o nosso presente dependa de assumirmos uma posição ativa, de decidirmos perante o passado. Tal qual a forma apolínea foi o antídoto para o fundo dionisíaco aniquilador nos gregos, sobre a nossa relação com a história, portanto, deve-se adotar uma atitude viva, interpretativa, se assumirmos a base irracional sobre a qual nossas verdades foram construídas, ao contrário da atitude contemplativa ante a identificação de real e racional, dado e proposição.

Na tragédia grega a experiência da verdade dionisíaca acontece justamente pela arte, pela ilusão dos sentidos, onde essência e aparência se misturam,

Se o dionisíaco puro é aniquilador da vida, se só a arte torna possível uma experiência dionisíaca, não pode haver dionisíaco sem apolíneo. A visão trágica do mundo, tal como Nietzsche a interpreta nesse momento, é um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre a aparência e a essência: o único modo de superar a radical oposição metafísica de valores.<sup>50</sup>

Porém, contrariando a tese de Roberto Machado, na qual se afirma que apolíneo e dionisíaco não podem existir separadamente, entendemos, juntamente com G. Figal (2012) e G. Vattimo (2010), que é a emancipação do elemento apolíneo, das formas e limites, que ameaça o modo de vida estético capaz de unir opostos com a experiência dionisíaca do mundo e a força plástica apolínea. Essa degeneração dos instintos, que fez com que o elemento apolíneo sobrepujasse o dionisíaco, segundo Nietzsche, veio à tona em um nome - um nome que não é tão somente expressão de seus atos particulares, mas de uma época: Sócrates. Com o ateniense emerge o tipo de homem teórico em contraposição ao estético. O homem teórico é um dizer não ao modo de vida estético.

Na tragédia, onde se experimenta a verdade pela ilusão, nunca há um desencobrimento total das aparências que cobrem a verdade dionisíaca. Justamente porque as aparências são as máscaras sob as quais se dissimula aquilo que há de caótico e aniquilador, a sabedoria trágica dos gregos. A personagem trágica é a imagem apolínea pela qual se representa Dioniso eternamente despedaçado.

---

<sup>50</sup> MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra. 1999, p. 26.

Com a teoria, as coisas se comportam de maneira diversa. Nela vive a convicção de que somente a penetração da aparência se mostra como um verdadeiro desencobrimento e de que, em meio à rejeição de modos de aparição a cada vez determinados, viria à luz algo assim como “a coisa mesma”.<sup>51</sup>

Sócrates, ou pelo menos aquilo que Nietzsche via em Sócrates, era uma propensão a negar o saber existente e afirmar o não saber. O não saber socrático é afirmado contra algo, contra a experiência estética da vida, substituída por uma “superfetação do lógico”; a tragicidade grega é substituída pelo “otimismo dialético”. O saber racional significa a perversão do gosto grego pela dialética, a introdução do conceito em detrimento do instinto. “O socratismo despreza o instinto e com isso a arte. Ele nega a sabedoria justamente lá onde ela está em seu reinado mais próprio”<sup>52</sup>. O saber trágico é um saber impossível de se expressar conceitualmente e, por isso, negado pelo socratismo.

Sócrates, para Nietzsche, é o protótipo do homem metafísico platônico, que nega os instintos e a vida em virtude de um acesso privilegiado à verdade. Também, na interpretação de Nietzsche, a verdade se transforma com Sócrates - o envenenador de Platão -, ela passa a ser verdade teórica. O homem metafísico é aquele que, por sua pulsão lógica, deriva da multiplicidade a unidade, por abstração. O homem metafísico ou teórico pretende penetrar na aparência e desvelar todas as suas máscaras, imobilizando através de conceitos uma realidade dinâmica, devenida e caótica, a procura de uma verdade em si, de uma medida universal pela crença em um mundo estável e uma natureza cognoscível. Diz Nietzsche que pelo socratismo surge “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser”<sup>53</sup> e que o comportamento teórico, “aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões”<sup>54</sup>. Tal como Heidegger, Nietzsche entende, dessa forma, a história do ocidente como uma época socrática-platônica. O caráter artístico do pensamento é desprezado e o que se busca, com a hipertrofia do instinto

---

<sup>51</sup> FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 98.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A visão Dionisíaca do Mundo..* Trad, notas e posfácio Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins fontes, 2005b.

<sup>53</sup> NIETZSCHE, NT, § 15.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

apolíneo e sua transformação em filosofia, é a imobilidade, o conceito, a verdade, por trás das múltiplas aparências, melhor dizendo, por trás da inesgotabilidade do aparecer.

Acontece que, Nietzsche, ao inverter o platonismo quer mostrar, nesse conflito com a metafísica, que por trás das aparências não há nada de efetivamente permanente. O filósofo, a partir da segunda fase de sua obra, correspondente ao livro *Humano Demasiado Humano*, já não fala mais em uma essência primordial, a qual o instinto dionisíaco tendia à integração extasiante pela embriaguez trágica da desintegração da personagem. Porém, o que afirma é que as aparências sensíveis, nas quais não há ordem nem fundamento, “são a própria torrente incessante do vir-a-ser e perecer”<sup>55</sup>, a própria lógica veio do irracional, a forma do informe. Entretanto, pensamos que, pelo menos, desde o escrito *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral* (1873), pode-se perceber uma constante e instável relação entre a torrente das aparências e o impulso criativo. Neste único mundo não há uma separação entre a verdade metafísica e as aparências mutáveis; a estrutura verdade - aparência já é uma delimitação metafísica incapaz de assumir sua proveniência mundana.

Porém, para Nietzsche, a lógica e sobretudo a metafísica provém da vontade de tornar igual, da vontade de imobilidade e é, portanto, uma falsificação do mundo. Diz o filósofo em *A Gaia Ciência*:

Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual - uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual - foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real - por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo *em fluxo*.<sup>56</sup>

Dessa forma, Nietzsche define a metafísica como: “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”<sup>57</sup>. A metafísica não se conforma com o constante devir do mundo e, é natural que o homem precise criar maneiras de viver em uma realidade sensível vertiginosa, como os gregos trágicos entenderam bem. Outrora, o homem respondia à infinidade de estímulos e sensações múltiplas e díspares com o artista criador, que deixava aparecer outras facetas para além daquilo que já fora criado. O

---

<sup>55</sup> MULLER-LAUTER, 2009, p. 42.

<sup>56</sup> NIETZSCHE, GC, § 111.

<sup>57</sup> NIETZSCHE, HDH, § 18.

grego criou entre ele e o turbilhão de estímulos e sensações dadas nas aparências - incluídos a dor, o horror - a bela aparência, a arte. O grego, e seu modo de vida estético, era aquele que estava em consonância com o mundo em seu próprio aparecer. Com o surgimento do homem teórico há a necessidade, como foi dito, de penetrar as aparências, de retirar as máscaras com as quais as coisas se mostram para chegar a um fundamento sólido.

Com Sócrates a orientação do homem no mundo muda. A necessidade de fixidez, a vontade de verdade, podemos dizer, cria para além das aparências, e engendra o ser das coisas. Ele já não quer este mundo, e a filosofia, na esteira de Platão, concebe um outro mundo em que a verdade é diferente das aparências sensíveis. Diz Nietzsche em *Humano demasiado humano*: “tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão”<sup>58</sup>. Porém, não é mais o artista grego que resolverá essa cisão, essa dubiedade, revivendo a sua antiga forma de se relacionar com o mundo, mas é no pensador Nietzsche em que estes antagonismos fermentam.

Com poucas palavras já podemos antever como a arte auxilia Nietzsche na sua inversão do platonismo. Ao conceber o mundo como aquilo que foi negado pelo platonismo, ou seja, o inesgotável devir das aparências, caótico, criador e aniquilador, tudo o que deseja imobilizar essa dinâmica, esse *pathos*, comete uma falsificação. O conhecimento, a vontade de verdade, passam a ser a vontade de engano, o mundo verdadeiro de Platão, uma fábula. O filósofo, em sua obra tardia *Crepúsculo dos ídolos*, retoma explicitamente a temática do dionísio, sem um fundo que corresponderia ao uno primordial, para se contrapor à metafísica:

Os motivos que fizeram com que se designasse "este" mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. - Um outro tipo de realidade é absolutamente indemonstrável.

[...] As características que foram dadas ao "Ser verdadeiro" das coisas são características do não-Ser, do Nada. Construiu-se o "mundo verdadeiro" a partir da contradição com o mundo efetivo: de fato, o mundo verdadeiro é um mundo aparente, à medida que não passa de uma ilusão ótica de ordem moral.

[...] Não há sentido algum em fabular acerca de *outro* mundo além deste se não houver um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeita em relação à vida nos dominando: nesse caso, nos *vingamos* dela com a fantasmagoria de uma *outra* vida, de uma vida *melhor*.

[...] Cindir o mundo em um "verdadeiro" e um "aparente", seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão pérfido no fim das contas) é apenas

---

<sup>58</sup> NIETZSCHE, HDM, § 9.

uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida que decai... O fato de o artista avaliar mais elevadamente a aparência do que a realidade não é nenhuma objeção contra essa proposição. Pois "a aparência" significa aqui uma vez mais a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção... O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente sim a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror, ele é dionisíaco...<sup>59</sup>

Nietzsche não está dizendo que a arte é mais verdadeira que o conhecimento, pois ao suprimir a ideia de um mundo verdadeiro não pretende colocar uma perspectiva que seja mais verdadeira no lugar. Pelo contrário, o próprio dizer que o mundo é uma torrente de aparências inabarcáveis em sua totalidade e que o homem só se relaciona com o mundo por perspectivas, é em si mesmo uma perspectiva - uma perspectiva que, em verdade, é um contramovimento em relação a todas as posições metafísicas e, por isso, prenhe de consequências. O que Nietzsche afirma sobre a arte é que ela tem mais *valor* que a verdade pois a arte é uma vontade de aparência. Todavia, a arte também é uma falsificação, porém, é uma falsificação que estimula o próprio caráter inesgotável da vida.

Essa inesgotabilidade da vida ou do mundo é vista por Nietzsche como um *continuum* de forças que devem ser tomadas em conjunto. Quando a metafísica apreende esse *continuum* de forma fragmentada acaba isolando partes da efetividade e duplica o mundo, como por exemplo, criando disparidades entre movimento e repouso, causa e efeito. Nietzsche nos afirma que há apenas tempos diferentes desse acontecer ou mesmo diferenças de graus. Quando se isola uma parte da efetividade, do devir, a metafísica absolutiza esse ponto e o faz ter uma origem diferente de seus antagonismos, atribuindo-o maior valor, dando-o uma essência.<sup>60</sup>Nietzsche diz em *A gaia ciência*:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais - na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente mas o inferimos.<sup>61</sup>

Essa crítica ao modo de ver duplicado e fragmentado da metafísica se aplica igualmente às noções de sujeito e objeto:

---

<sup>59</sup> NIETZSCHE, CI, *A razão na filosofia* § 6.

<sup>60</sup> Segundo Muller-Lauter, o que Nietzsche quer é, contra todo pensamento metafísico, tomar o mundo como unidade, unidade dinâmica desses antagonismos. cf. subcap. 5.2 deste trabalho. cf. também Muller-Lauter, 2009.

<sup>61</sup> NIETZSCHE, GC, § 112.

Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa-em-si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*.<sup>62</sup>

O sujeito, segundo Nietzsche, é uma ficção que quer tornar fixo aquilo que é multiplicidade de processos e perspectivas em que o homem figura, sempre em constante transformação. O ser-humano está envolvido em uma multiplicidade de forças em luta em que ora umas ora outras assumem o domínio provisório na relação imanente de homem e mundo. Não há nada que sustente uma perspectiva, como um sujeito ou uma substância, a não ser a diversidade de forças - sem causas, apenas efetividade - que tentam se impor, com êxito ou não, em relação a outras perspectivas sempre em transformação. Também não há objetos que permaneçam em si, o mundo e as perspectivas sobre ele se dão sempre em *relações*. Para Nietzsche o que se pode experienciar do mundo são as suas diversas aparências, sua faticidade por meio de perspectivas que são sempre interpretações sobre o mundo, vontades de poder<sup>63</sup>.

Como não há uma perspectiva que possa ser fundamentada, sob o risco de elevar-se como uma visão extra-mundana, duplicando o mundo e criando coisas-em-si, ausentes de todo devir e transitoriedade, cai também a pretensão de estabelecer uma verdade. Toda interpretação é sempre uma simplificação e, por isso, uma falsificação do mundo. Desta forma, é preciso reconhecer que toda tentativa de estabelecer verdades não vem de um acesso privilegiado e extra-mundano, e sim vinculada a uma moral. A verdade, para Nietzsche, enquanto um universal, é um conceito gregário e, por isso, representa uma força, uma vontade, de afirmação ou reação - negação - de outras vontades e das próprias condições de vida:

Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> NIETZSCHE, GC, § 354.

<sup>63</sup> Sobre a vontade de poder em Nietzsche cf. cap 5.2.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, GC, § 354.

O estabelecimento de uma verdade denota um tipo de *relação* que determinada cultura tem com o mundo. Portanto, as verdades estabelecidas nunca são puras, elas sempre indicam os interesses de um grupo em estabelecer determinados valores para orientação no mundo. Por isso, Nietzsche pode se perguntar: qual o valor de nossas verdades?; e como o seu referencial é sempre a vida em seu caráter caótico, inesgotável, informe, ele propõe a pergunta: que tipo de vida nossos valores tendem a legitimar, são valores de vida em decadência ou valores que tendem a promover a vida em um caráter ascendente?

Por esta via, Nietzsche pode conceber o socratismo-platonismo como expressão da decadência dos instintos gregos. É por estes filósofos que o niilismo, a história, primeiro do estabelecimento de valores supremos e depois da desvalorização desses valores, adentra à civilização. A duplicação do mundo em sensível (aparências) e supra-sensível (mundo verdadeiro), denota, para Nietzsche, uma negação deste mundo da vida, uma degeneração dos instintos, uma vontade de estabilidade, de repouso, em suma, uma vontade de nada. Com o estabelecimento de uma concepção de verdade, a filosofia insere no mundo uma determinada moral que perpassa, para Nietzsche, toda a história do ocidente.

É um autoengano da parte dos filósofos e moralistas pensar que basta combater a *décadence* para escapar dela. Isso está acima de suas forças: aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas outra expressão da *décadence* - eles modificam a sua manifestação sem que ela própria seja eliminada. Sócrates foi um mal-entendido; toda moral do melhoramento, também a cristã, foi um mal-entendido...<sup>65</sup>

Nietzsche, portanto, pensa que a metafísica da razão socrática, mais bem delineada pelo platonismo, que introduziu a separação entre sensível e supra-sensível (ou seja, mundo aparente e mundo verdadeiro), é um sintoma de degeneração da vida que se perpetuou. Inclusive, ao transformar-se na visão de mundo cristã, de valores ascéticos e possuidora de uma vontade de verdade negadora do mundo em vistas da verdade de um Deus supra-terreno. Essa vontade de verdade é a vontade da cessação da contradição, dos conflitos e do sofrimento, é a promessa de redenção através da verdade de um conceito, de um Deus, ou de um ideal.

A desvalorização desses valores, a falta do “para onde”, ocorre pela própria lógica interna dessa *décadence*. Cada época da história inserida na moral herda valores decadentes,

---

<sup>65</sup> NIETZSCHE, F, CI. p. 33.

orienta-se pela mesma medida que os gregos se orientaram quando sua cultura começou a ruir, numa atitude epigonal. Dessa forma, a metafísica é a história do platonismo sob novas roupagens. Como Nietzsche resume em seu famoso aforismo presente em *Crepúsculo dos ídolos* chamado *Como o mundo verdadeiro acabou se tornando uma fábula*, a própria ciência e o positivismo, quando gostariam de assumir a preeminência de nossa orientação no mundo e ditar o tom daquilo que é verdadeiro, fazem parte dessa história da decadência. A ciência transfere a verdade para o mundo objetivo sem, contudo, romper com a lógica imperante do mundo supra-sensível. Nietzsche evidencia a transformação do platonismo, como história do niilismo, no seguinte fragmento póstumo:

A pergunta do niilismo 'para que?' vem do uso, até hoje dominante, graças ao qual o fim parecia fixado, dado, exigido de fora - quer dizer, por alguma autoridade supra-humana. Quando desaprenderam a crer nessa autoridade, procuraram, segundo uso antigo, outra que soubesse falar a linguagem absoluta e ordenar desígnios e encargos. A autoridade da consciência é agora, sobretudo, uma compensação para a autoridade pessoal (quanto mais a moral se emancipa da teologia mais se torna imperiosa). Ou então é a autoridade da razão. Ou o instinto social (o rebanho). Ou ainda a história com seu espírito imanente que tem seu fim em si própria e a qual podem confiadamente se entregar.<sup>66</sup>

Em suma, na tradição filosófica combatem-se os sintomas sem atacar a raiz, por isso a radicalidade do enfrentamento nietzschiano contra toda a tradição.

Desta forma, fica claro o caráter desmistificador da filosofia de Nietzsche, que não apenas desmascara uma verdade para colocar outra mais verdadeira no lugar, como seria típico de filosofias da modernidade, mas abole a própria noção de verdade quando pensa a origem delas. Essa origem se revela como uma origem sensível, ou melhor, mundana, fática, denotativa do modo de determinadas civilizações se relacionarem com a vida e produzirem suas sabedorias, seus valores. Esses valores, quando reivindicam a cunhagem de verdades, forjam sempre uma simplificação do mundo, proveniente do não reconhecimento da parcialidade perspectiva que estão envolvidas as interpretações, juntamente com seus antagonismos, em relação com a inesgotabilidade do mundo.

A verdade, para Nietzsche, menos originária que as relações e valorações perspectivas, torna-se uma vontade de engano, e, por isso, é sempre a forja de uma falsificação. Nietzsche não pensa que o mundo seja uma coisa-em-si impossível de ser conhecida, como faz Kant. Ele

---

<sup>66</sup> NIETZSCHE, OI, p. 140.

vai mais longe ao afirmar que não há nada para conhecer, não há coisa-em-si. Podemos trazer novamente uma analogia com a noção de dionisíaco e dizer que Nietzsche concebe o mundo como o “irracional”, um abismo sem fundamento em que nada é permanente, onde somente aparências se mostram e toda perspectiva sobre elas vem mediada por interpretações, por vontades. Não há nada de sólido por debaixo dos véus.

Em nossos apontamentos sobre a visão nietzschiana da metafísica e as posições que o filósofo toma para “desmistificar” toda tradição ocidental, partimos de dois pontos relevantes. Num primeiro momento colocamos em foco a importância da arte em Nietzsche para que haja um embate com a tradição teórico-racional da metafísica. Nos seus primeiros escritos o pensador, com auxílio de uma visão trágica sobre os gregos antigos, já evidencia um modo diverso do homem se relacionar com o mundo. Nesse período Nietzsche ainda era refém de uma divisão do mundo entre essência e aparência, que acabam por se enredar, ou mesmo tornar-se indistintas na experiência da arte trágica. A tensão entre apolíneo e dionisíaco sustenta a tensão entre antagonismos como verdade e aparência, indicando aquilo que aparece em escritos posteriores de Nietzsche, que mesmo a forma surge do informe, a verdade da aparência.

O outro ponto em que procuramos nos deter foi a noção que Nietzsche tem da verdade quando abole a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Essa destruição da duplicação metafísica do mundo começa com seu posicionamento contrário ao homem teórico, o qual é erigido na figura de Sócrates, e, portanto, já em seus primeiros escritos. Para isso, mostramos como a noção que Nietzsche tem do mundo enquanto constante devir das aparências faz com que o filósofo, ao evitar uma visão extra-mundana do próprio mundo, conceba a relação de homem-mundo como uma relação perspectivista. Uma perspectiva é sempre uma interpretação daquilo que em turbilhão nos aparece. Portanto, uma perspectiva é sempre uma simplificação do mundo, uma falsificação. Para Nietzsche, por trás das aparências que se mostram não há nada de permanente. A metafísica surge de uma degeneração dos instintos, da forma decadente de reagir à vertigem das aparências em devir. O artista - produtor de perspectivas que nada mais são que aparências, mas nem por isso verdadeiras - é substituído pelo homem teórico, aquele que acredita rasgar o véu das aparências e encontrar uma unidade para as multiplicidades, um fundamento sólido imperecível.

### 3.2 Convergências

Até aqui, tentamos abordar a noção que Nietzsche tem de metafísica em paralelo àquilo que abordamos na noção heideggeriana de metafísica, ou seja, o diagnóstico que ambos fazem das noções de metafísica e verdade, bem como de sua relação e de seu embate com a tradição socrático-platônica. Pensamos, com isso, tornar claro os diferentes pontos de partida e suas divergências de *locus* por onde encaram a tradição. Porém, é relevante que, de maneira não forçada, percebamos as convergências neste ponto entre os dois filósofos.

Ambos, ao conceber de que se trata a metafísica, criticam a noção de verdade surgida com Platão (ou com um Sócrates platônico); Heidegger ao buscar originariamente a noção de *aletheia* grega; Nietzsche ao buscar a experiência estética trágica dos gregos. É claro que não podemos esquecer que em Heidegger a noção de verdade é operante, porém, em caráter ambíguo (desvelamento-velamento), o que rompe com a noção de verdade como adequação ou completa identidade entre ser e ente. Já em Nietzsche, a noção de verdade como adequação é uma ilusão metafísica que pressupõe a existência de algo estável que se adeque com as nossas simplificações interpretativas.<sup>67</sup>

É interessante notar que, para ambos, a verdade (como adequação) é uma noção atrelada e mesmo originária da metafísica. Para Heidegger, o ser é entificado e esquecido em sua diferença; para Nietzsche, o devir é paralisado, uma perspectiva é abstraída, uma duplicação é feita, um mundo “verdadeiro” é criado. Deve-se ressaltar que, para Nietzsche, a noção de verdade metafísica já provém de uma orientação moral, enquanto que, para Heidegger, interpretando Platão, é a mudança na essência da verdade que origina uma *paideia*, uma orientação, ou mesmo, uma nova colocação do homem em meio aos entes.

Porém, os dois assumem uma nova atitude para com a metafísica e a tradição filosófica. Uma atitude não imitativa ou meramente reprodutiva de noções atuantes há milhares de anos, mas decisiva sobre a forma de nos relacionarmos com nosso passado, nossa historicidade, e o que há nela de esquecido e mesmo insondável que faz questão de nos lembrar de sua inescapabilidade.

---

<sup>67</sup> Isso, como veremos, é altamente contestável para Heidegger e sua interpretação de Nietzsche.

Os dois filósofos, já demos a entender, tem algo a anunciar sobre uma tradição, sobre a metafísica, envolvendo o fim desse tipo de filosofia. Se existe essa convergência entre Heidegger e Nietzsche, de uma reinterpretação radical de toda tradição filosófica, de uma destruição positiva sem precedentes, que não visa mais se estabelecer pelos mesmos moldes, inclusive não mais pela mesma noção de verdade, então, é preciso que adentremos no embate de Heidegger com Nietzsche. Esse embate é forjado, principalmente, sobre as noções, aqui ainda não mencionadas, de vontade de poder e eterno retorno do mesmo e nos possibilita ver como a convergência entre esses dois filósofos, representada nas longas preleções de Heidegger sobre Nietzsche, se transformam em divergências mais agudas. Um embate (*Auseinandersetzung*), como diria Heidegger, um antagonismo, como diria Nietzsche, sobre dois modos de conceber o fim da metafísica.

#### **4. O PRIMEIRO CAMINHO: O NIETZSCHE DE HEIDEGGER E O FIM DA METAFÍSICA**

Para abordar a estrutura da interrogação heideggeriana sobre Nietzsche, contida nas preleções datadas de 1936-46 e publicadas sob o título *Nietzsche* volumes I e II, seguiremos parcialmente o itinerário do autor. Nosso foco será principalmente a noção de vontade de poder, abordada por Heidegger, e sua conjunção com o pensamento do eterno retorno do mesmo. Essas duas noções, segundo o autor, constituem a resposta de Nietzsche à pergunta “que é o ser do ente enquanto tal?”, sendo a vontade de poder a *essentia* do ente na totalidade e o eterno retorno do mesmo a *existentia*.

Portanto, já se faz visível que Heidegger interpreta Nietzsche ainda sob a esteira platônica da tradição que dotou o ser com o caráter de *ousia* (presença que dura) e dividiu-a em duas manifestações, as quais trabalhamos no primeiro capítulo, a saber, aquilo que possibilita aos entes serem, sua *essentia*, e o fato de eles serem, sua *existentia*. É na filosofia de Nietzsche que essa divisão se imiscui. A diferença entre *o-que-ser* e *fato-de-ser* remonta ao que suporta a metafísica desde Platão. Portanto, o *o-que-ser* platônico diz respeito ao mundo verdadeiro e o *fato-de-ser* ao das aparências. No caso de Nietzsche o *o-que-ser* corresponde à vontade de poder e o *fato-de-ser* corresponde ao eterno retorno do mesmo.

Heidegger argumenta que Nietzsche, ao inverter a orientação platônica entre mundo verdadeiro e mundo das aparências não se orienta agora pelas aparências, com efeito, essa distinção é suprimida, restando apenas mundo. É necessário que Nietzsche assuma uma outra atitude para com o mundo se não quiser permanecer refém da distinção platônica. Para isso, segundo Heidegger, Nietzsche remonta às primeiras respostas sobre a totalidade do ente dadas por Parmênides (o ser é), e Heráclito (tudo flui) e as reúne em uma indiferenciação quando dota de ser, pelo eterno retorno do mesmo, o mundo caótico e deveniente concebido como vontade de poder:

Nietzsche reúne em seu pensamento essencial do eterno retorno do mesmo as duas determinações fundamentais do ente oriundas do início da filosofia ocidental: o ente como devir e o ente como subsistência.<sup>68</sup>

Desta forma, Nietzsche não remonta a originária *physis* mas, na esteira do platonismo, suprime pela sua unificação, a diferença entre *o-que-ser* e *fato-de-ser*, de maneira que o que resta é um mesmo plano, o do devir (*o-que-ser-vontade de poder*), retornando sobre si mesmo em sua constância (*fato-de-ser-eterno retorno do mesmo*). De modo que o pensamento do retorno e da vontade de poder devem pensar de maneira coesa e una a mesma coisa, a saber, o ente na totalidade. Nessa conjunção, Nietzsche, no pensamento de Heidegger, continua estabelecendo o ser como constância daquilo que se apresenta, a saber, do devir.

Não há, portanto, segundo Heidegger, uma superação do platonismo e sim uma radicalização de sua estrutura, ou seja, a unificação da diferença entre *essentia* e *existentia*. Nietzsche, portanto, assim como toda metafísica, não teria atinado ao essencial: a questão do ser enquanto um dar-se que ao mesmo tempo se retrai. A consumação do esquecimento do ser em Nietzsche interdita até mesmo a pergunta pelo ser dos entes - visto que a pergunta pelo ser dos entes envolveria a noção platônica de uma verdade transcendente aos entes - impedindo uma posterior manifestação epocal em sua história. Igualmente, o retorno eterno da vontade de poder sobre si mesma de forma incondicionada dá o tom atemporal à totalidade do ente, suprimindo a pergunta pela manifestação do ser na história, a pergunta por ser e tempo. É por isso que Heidegger pode se dar conta da linha tênue que existe entre as considerações de Nietzsche e a possibilidade de sua própria interrogação.

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a. p.364.

No entanto, o essencial continua sendo o seguinte: na medida em que o pensar nietzschiano retorna ao início, fecha-se o círculo. Todavia, porquanto não vige aí o início primevo, mas apenas o início já paralisado, o círculo cresce de maneira inflexível em sua própria cristalização não mais primeva. O círculo que assim se fecha não libera mais nenhuma possibilidade do questionamento essencial da questão diretriz. A metafísica, o tratamento da questão diretriz está no fim. [...] Porque a posição metafísica fundamental de Nietzsche é o fim da metafísica no sentido caracterizado, realiza-se no interior dela a maior e mais profunda reunião, isto é, o maior e mais profundo acabamento de todas as posições fundamentais essenciais da filosofia ocidental desde Platão e sob a luz do platonismo;<sup>69</sup>

No entanto, para entendermos como Nietzsche pôde conceber a totalidade do ente enquanto tal como a conjunção entre vontade de poder e eterno retorno do mesmo, é necessário expor a análise de Heidegger sobre o desdobramento da noção de vontade de poder em duas figuras fundamentais, a saber, a vontade de poder como arte e a vontade de poder como conhecimento. Dessa forma, torna-se mais fácil visualizar as consequências dessas determinações em detrimento das posições metafísicas.

A vontade de poder como arte remete à contenda de Nietzsche com Platão; à assunção da inversão platônica; à perspectiva nietzschiana acerca do mundo sensível e ao papel da arte nessa inversão. Na vontade de poder como conhecimento, que, nas preleções, vem logo após o capítulo sobre o eterno retorno do mesmo, é tratada a concepção de Nietzsche acerca da verdade e aprofundada a questão sobre a discordância entre arte e verdade. Este capítulo é fundamental para vermos como Heidegger concebe Nietzsche como um pensador metafísico na esteira da concepção de verdade como *adaequatio*. É importante ressaltar que, para Heidegger, assim como Nietzsche dá a resposta ao que é a verdade do ente na totalidade, ele, como todo metafísico, precisa determinar como essa verdade se realiza. No caso de Nietzsche, Heidegger nos diz, essa verdade se realiza na unidade entre arte e conhecimento na essência da vontade de poder, essa unidade é realizada pela justiça, a saber, a realização da vontade de poder enquanto verdade do ente na totalidade.

Se a vontade de poder determina, então, efetivamente, o ente como tal, isto é, se ela o determina em sua verdade, então precisa-se inserir constantemente no contexto da interpretação do ente como vontade de

---

<sup>69</sup> Idem, p.365.

poder a pergunta sobre a verdade, ou seja, a pergunta sobre a essência da verdade.<sup>70</sup>

Entendemos que a via que aqui seguimos, na pergunta pela vontade de poder em Nietzsche e sua conjunção com o eterno retorno do mesmo, é o coração da exposição heideggeriana sobre o porquê de Nietzsche ser o último metafísico. Pensamos ver no primeiro tomo da obra *Nietzsche*, a concepção de Heidegger sobre a inversão do platonismo sendo posta de maneira central. Ainda que a interpretação mais problemática de Heidegger sobre Nietzsche se concentre no tomo II, onde a ligação de Nietzsche com a filosofia da subjetividade moderna está mais explícita e sua proximidade com o pensamento da técnica é mais evidente, insistimos que a argumentação mais consistente da filosofia de Nietzsche *como fim da metafísica* se concentra na inversão do platonismo pela interpretação heideggeriana da vontade de poder.

Mas o que significa, então, “fim da metafísica”? Resposta: o instante histórico, no qual as *possibilidades essenciais* da metafísica são esgotadas. A última dessas possibilidades precisa ser aquela forma da metafísica na qual a sua essência é invertida. [...] E Nietzsche já designa bem cedo toda a sua filosofia como uma inversão do platonismo.<sup>71</sup>

Nos deteremos, então, na explicitação de alguns pontos essenciais da interpretação de heidegger sobre a vontade de poder e como o desdobramento desse conceito configura o fim da metafísica no aspecto principal da realização da verdade da vontade de poder enquanto justiça. Em seguida, introduziremos a interpretação conjunta da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo para podermos compreender a posição que Nietzsche assume, em sua interpretação do ente na totalidade, no fim da história da metafísica. em que esses dois pensamentos são vistos como a dissolução da principal distinção metafísica, a saber, *essentia* e *existentia*, que remonta ao princípio da concepção metafísica do mundo, com Platão e Aristóteles, como vimos no primeiro capítulo. Com a introdução do pensamento da vontade de poder conjunto ao eterno retorno do mesmo, pretendemos nos aproximar mais da posição de Heidegger em ver a filosofia de Nietzsche como um expoente da era da técnica e da maquinação.

---

<sup>70</sup> Idem.p.63.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, 2007b, p.150.

Mais adiante, em um capítulo posterior, trataremos de expor, junto com Nietzsche e alguns de seus comentadores, uma outra via para pensar a questão do fim da metafísica em Nietzsche, que identifique sua filosofia menos com um pensamento dotado do caráter da técnica e sua expansão global incondicionada, enredado no platonismo, ou seja, na metafísica. Portanto, no capítulo quatro, proporemos algumas alternativas para o pensar de Nietzsche como um fim da metafísica que não é necessariamente uma completude da tradição.

#### **4.1 A caracterização da vontade de poder por Heidegger**

A vontade de poder em Nietzsche, conforme Heidegger a interpreta, não é apenas a determinação essencial do ente que, junto com o eterno retorno do mesmo, realiza a inversão platônica, ainda que permaneça dependente das estruturas do pensar platônico. A vontade de poder é o pensamento chave que igualmente leva às últimas consequências a metafísica moderna, principalmente pela realização de sua verdade enquanto justiça. A vontade de poder, juntamente com o eterno retorno do mesmo, não apenas retorna ao começo da metafísica, mas também leva a essência da modernidade enquanto subjetividade ao caráter incondicionado.

Não é mero acaso, segundo Heidegger, que Nietzsche interprete o ser do ente enquanto vontade. A determinação do ser como vontade remonta aos filósofos do idealismo alemão como Schelling e Hegel, passando por Schopenhauer, de quem Nietzsche herdou diretamente este pensamento. No entanto, isso não torna Nietzsche dependente destas doutrinas; a não arbitrariedade dessa determinação revela “uma necessidade da história do ser-aí que (esses pensadores) fundamentam”<sup>72</sup>.

Vontade de poder, na interpretação de Heidegger, é vontade que se quer a si mesma, pois o poder não é senão a essência da vontade. A vontade de poder não faz referência a um ente determinado, visto que ela é a própria essência dos entes. Por isso, a vontade de poder não pode ser uma faculdade, algo psíquico ou mesmo a causa de efeitos, visto que essas determinações posteriores é que são fundadas na vontade de poder. Mas a vontade de poder é algo complexo, diz Nietzsche, contrapondo-se a Schopenhauer que pensava a vontade como um puro querer, simples e conhecido.

---

<sup>72</sup> HEIDEGGER, 2007a, p.35.

Segundo a convicção nietzschiana, o equívoco fundamental de Schopenhauer é achar que há algo assim como um puro querer que é tanto mais puramente um querer quanto mais completamente aquilo que é querido é deixado indeterminado e quanto mais decididamente ele é excluído.<sup>73</sup>

A vontade de poder é uma “decisão para si”<sup>74</sup>, um “afeto de comando”<sup>75</sup> que traz aquilo que é querido para o interior do seu querer, por isso, a vontade é sempre um “querer para além de si”<sup>76</sup>. No entanto, essa decisão não coloca o querer como algo contingente, que se pudesse não querer, por exemplo, mas toda decisão já é um querer. Como decisão para si a vontade sempre coloca a si mesmo sob comando, somente assim a vontade pode ser um lançar-se para além de si que assenhora-se sobre aquilo que é aberto no querer. “O querer mesmo é um assenhoramento sobre...que se estende para além de si; querer é em si mesmo poder. E poder é o querer que é constante em si. Vontade é poder e poder é vontade”<sup>77</sup>.

O poder esclarece a essência da vontade, mas a vontade, segundo as determinações de Nietzsche, é algo mais complexo; a vontade, para Nietzsche, é um afeto e uma paixão. Essas duas determinações, nas quais a vontade atua de forma originária, nos ajudam a entender melhor a essência dessa vontade: “Afeto: o acometimento que nos agita cegamente. Paixão: a expansão clarividente e reunidora do campo de vinculação ao ente”<sup>78</sup>. Se a vontade tem características do afeto e da paixão, é a vontade de poder, entendida como sentimento, que permite que se abra um estado em relação às coisas. Esse estado é um “trazer-se a si mesmo”, um tomar pé sobre si mesmo e um alçar-se para além de si em direção a algo, “esse estado é um compelir”<sup>79</sup>.

Heidegger, então, define a vontade como:

Vontade como assenhoramento sobre...que se estende para além de si, vontade como afeto (o acometimento excitante), vontade como paixão (o arrebatamento expansivo em direção à amplitude do ente), vontade como sentimento (disposição para ater-se-a-si-mesmo) e vontade como comando.<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> Idem, p.38.

<sup>74</sup> Idem, p. 39.

<sup>75</sup> Idem, p. 38.

<sup>76</sup> Idem, p. 39.

<sup>77</sup> Idem, p.39.

<sup>78</sup> Idem. p.45.

<sup>79</sup> Idem.p.49.

<sup>80</sup> Idem.p.54.

Todavia, a vontade, delineada por todas essas características, é vontade de *poder*. O poder é a essência da vontade, e o poder só é enquanto um “querer-ser-mais-poder”. Na vontade reside a intensificação e a elevação. A vontade de poder não pode ser retenção de poder, pois, caso o fosse, se enrijeceria, engendrando o próprio declínio. Por isso, vontade de poder é sempre auto-afirmação, implica sempre um *plus* de poder; portanto, vontade de poder é vontade criadora. A vontade de poder como criação também é vontade de poder como aniquilação, no sentido negativo. A vontade de poder ao criar para sua intensificação, quer criar algo diferente de, precisa estabelecer critérios, critérios de poder. O “não” que aniquila pertence à vontade de poder como impulso para aquilo que quer criar para-além-de-si.

Por fim, a vontade de poder não é a vontade de um ente particular mas, de acordo com Heidegger, o ser do ente enquanto tal, a vontade de poder determina o ente em sua verdade. É nesse sentido que a pergunta pela vontade de poder precisa inserir a pergunta pela verdade. No entanto, se, para Nietzsche, a arte - no contexto de sua inversão platônica, a qual perpassa toda sua batalha com a metafísica - tem papel mais elevado que a verdade no sentido tradicional, é para lá que devemos voltar nosso olhar por um momento.

E se no interior da tarefa de interpretação conjunta de todo acontecimento como vontade de poder é atribuída por Nietzsche uma posição insigne à arte, então a pergunta sobre a *verdade* desempenha, precisamente nesse caso, um papel preponderante.<sup>81</sup>

#### **4.2 Vontade de poder como arte**

Como pudemos ver brevemente no capítulo três, a arte tem papel fundamental em Nietzsche, principalmente, na forma como a arte revela-se como contramovimento em relação à metafísica, abalando as bases do pensar metafísico de tradição platônica. Igualmente, na interpretação de Heidegger, a arte tem um papel importante a desempenhar na arquitetônica do pensamento nietzschiano enquanto acabamento da metafísica.

Todavia, a arte aqui é fundamentalmente concebida como figura da vontade de poder, a figura mais transparente. Vimos que, na interpretação de Heidegger, a vontade de poder não é um pensamento que poderia ser pensado enquanto uma essência imóvel. Ela é um alçar-se

---

<sup>81</sup> Idem, p. 63.

para além de si, que não pode ser concebido de forma puramente estática, que não pode ser conservação de poder, pois, sobretudo o poder é a essência da vontade e o poder implica sempre um *plus* de poder. O modo efetivo da vontade de poder, para que possa alçar-se para além si e intensificar a si mesma, é a criação, a criação é um poder produzir. O artista em Nietzsche, segundo a interpretação de Heidegger, é aquele que de forma mais transparente pode produzir. Todo ente é, para Nietzsche, como algo que se cria, Dessa forma, nos diz Heidegger, “vontade de poder é essencialmente um criar e um destruir. Afirmar que o acontecimento fundamental do ente é a arte não diz outra coisa senão: a arte é vontade de poder”<sup>82</sup>.

É importante esclarecer que o que nos interessa na vontade de poder como arte, dentro da interpretação heideggeriana, é a centralidade desta figura para a inversão do platonismo e, conseqüentemente, sua discórdia em relação ao mundo verdadeiro, portanto, sua discórdia em relação ao papel da verdade na tradição metafísica. Toda a questão da vontade de poder como arte gira em torno da inversão do platonismo de Nietzsche. É dessa forma que a vida é assumida enquanto âmbito sensível e do devir, em detrimento do mundo supra-sensível de Platão, e se manifesta como vontade de poder. Se o foco da inversão do platonismo é abolir o mundo supra-sensível, de forma que a vida, como aparências em devir, assumam a preeminência de onde partem as valorações, não é mais a verdade dos religiosos e moralistas que terá mais valor para a vida e de onde partirão as avaliações, e sim da arte e do artista. “A pergunta sobre a arte é a pergunta sobre o artista como produtor, o criador; *suas* experiências quanto ao que é belo precisam se tornar normativas”<sup>83</sup>. Isso acontece pois a orientação platônica pelo supra-sensível nega o mundo do devir, nega este mundo sensível, portanto, nega a vida. Por isso, é a arte, que produz através do elemento sensível, que pode afirmar a vida. Dessa maneira, o próprio filósofo deve aproximar-se do artista, em sua maneira de criar, depois da inversão do platonismo.

Portanto, a arte aparece em Nietzsche como o contramovimento em relação ao niilismo. O niilismo, para Nietzsche, - termo que não podemos nos deter de maneira ampliada, visto que nosso foco para evidenciar a ideia do fim da metafísica é a vontade de poder, mas que aparecerá (como já apareceu) em algumas nuances explicativas ao longo deste trabalho - é, justamente, esse movimento, que esboçamos no terceiro capítulo, de negar a vida

---

<sup>82</sup> Idem.p.66.

<sup>83</sup> Idem, p.65.

enquanto devir e aparência, estabelecendo valores supra-sensíveis, perenes, imutáveis. Em suma, valores de fraqueza, valores que evidenciam uma vida em decadência, que tem vontade de repouso, vontade de nada. Esse movimento se inicia com a filosofia de Sócrates e Platão e se perpetua com o cristianismo. Agora que esses valores estão em processo de desvalorização, Heidegger se pergunta em relação às constatações de Nietzsche: “Por que falta essa força fundamental para a conquista criativa de uma posição em meio ao ente?”<sup>84</sup>. A resposta é porque a própria força criativa, intrínseca a vida, ao sensível, foi difamada. Colocou-se um mundo acima desta vida que nega esta própria.<sup>85</sup>

A história da desvalorização dos valores supremos aparece num famoso aforismo, já citado, de *Crepúsculo dos ídolos*, chamado *Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula*, e analisado por Heidegger no sub-capítulo *A inversão do platonismo*<sup>86</sup>. Neste capítulo é mostrado como a inversão nietzschiana do platonismo não é uma simples inversão que pretende colocar o sensível no lugar do supra-sensível e vice versa. A história do “mundo verdadeiro” é a história do platonismo que chega até o positivismo e, por fim, ao próprio Nietzsche na iminência de uma decisão sobre o niilismo e a história da metafísica. Essa decisão requer uma outra interpretação do mundo: “Nesse sentido, a inversão precisa se tornar um giro para fora do platonismo”.<sup>87</sup> No entanto, já tivemos a oportunidade de mencionar que essa superação, para Heidegger, não é uma superação em si do platonismo, mas o seu enredamento mais radical na tradição como posição final.

---

<sup>84</sup> Idem, p.144.

<sup>85</sup> Há, segundo Nietzsche e seus comentadores, diferentes tipos de niilismo. A principal contraposição diz respeito ao niilismo passivo e o ativo. O niilismo passivo corresponde ao tipo de pensamento que sofre com a dissolução dos horizontes metafísicos, vive a sombra do Deus morto, e prega em tom melancólico a ausência de sentido de todas as coisas - pode ser exemplificado pelo romântico, tal como Nietzsche o critica no aforismo 370 de *A Gaia Ciência*. O niilismo ativo é aquele que age para a derrubada dos velhos ídolos e não procura colocar outros no lugar, mas afirmar a vida em sua multiplicidade, em seu poder-ser. O niilismo ativo é aquele que combate o próprio niilismo. Este importante fragmento póstumo resume a ideia que tem Nietzsche do niilista ativo: “Quais são os que se demonstram os mais fortes? O mais comedidos. Aqueles que não necessitam de artigos de fé extremados. Aqueles que não somente admitem mas amam uma boa parte de acaso, de insensatez, aqueles que podem pensar no homem com um significativo comedimento de seu valor, sem com isso tornarem-se pequenos e fracos: os mais ricos de saúde, os que estão à altura do maior dos *malheurs* (problemas) e por isso não têm medo dos *malheurs* - seres humanos que *estão seguros de sua potência* e que representam, com consciente orgulho, a força *alcançada* do homem.” (Nietzsche, OI, p. 385). Além desses dois tipos de niilismo, pode-se verificar, principalmente nos fragmentos póstumos, e com ajuda de comentadores, outros dois tipos de niilismo, o negativo (do qual partimos e procuramos descrever de forma simplória o desenvolvimento) - que diz respeito ao estabelecimento de um mundo supra-sensível em contraposição ao sensível, e, posteriormente, ao estabelecimento do Deus cristão; e o niilismo reativo - que nega o mundo supra-sensível para enaltecer outros ídolos ou fundamentos, como finalidades para o homem, verdades ou valores universais, a história, a sociedade, a ciência, etc.

<sup>86</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007a.p.178.

<sup>87</sup>Idem, p.186.

A arte como contramovimento em relação ao niilismo é, pois, um “estimulante da vida”. Estimular, segundo Heidegger, é propriamente a forma que atua a vontade de poder, elevando, compelindo, alçando-se para além de si, portanto, fica outra vez claro que a arte é, na filosofia de Nietzsche, a configuração fundamental da vontade de poder. Na medida em que vimos o papel da arte como contramovimento do platonismo, enquanto força criativa e afirmadora da vida e do mundo sensível, precisamos ver como a verdade, antes proveniente do mundo supra-sensível, é reinterpretada no horizonte da vida.

Em primeiro lugar, precisamos assumir, com Heidegger, que a realidade, o mundo das aparências, em Nietzsche, se torna o mundo verdadeiro. Mas não o mundo verdadeiro dependente de qualquer outro mundo, o supra-sensível é abolido e resta o único mundo que temos, o mundo real das aparências sensíveis e mutáveis.

O assumir do mundo sensível, ou melhor, da vida como único horizonte, o horizonte dinâmico onde acontece o desdobramento de forças da vontade de poder, ou seja, um alçar-se para além de si como assenhramento e um vir a si mesmo como elevação, intensificação, pressupõe sempre uma pluralidade de forças, forças que resistem, forças que atuam. Os indivíduos, sob a essência fundamental da vida enquanto vontade de poder, agem a partir de uma perspectiva de onde podem exercer sua força em relação à outras: “Todo ente é, em si, perspectivístico-percipiente, ou seja, na significação agora circunscrita: todo ente é sensível”. Esses indivíduos não agem, todavia, como mônadas, pois mesmo na organicidade do corpo sensível há uma pluralidade de pulsões em luta. Sendo o horizonte da vida uma multiplicidade de aparências que se mostram em uma multiplicidade de perspectivas não há mais uma perspectiva única, efetiva, na qual a verdade se encontra. Com isso, Heidegger nos diz, “A plurissignificância do que se mostra nas múltiplas perspectivas é dada, e com isso também, o elemento indeterminado, [...]”<sup>88</sup>.

Desta forma, do caráter indeterminado da realidade perspectivista, pode vir a se cristalizar uma determinada perspectiva como a única normativa em detrimento das diversas perspectivas em constante mudança. A esse acontecimento, Heidegger dá o nome de semblância. O âmbito do que é assim fixado e determinado constitui a verdade no sentido platônico. É por isso que, para o horizonte da vida, do sensível, proveniente da inversão do platonismo, uma perspectiva que é petrificada unilateralmente em detrimento das outras, arraigando para si o caráter de verdadeira, é um erro. Todavia, a lógica, que fixa e iguala o

---

<sup>88</sup> Idem, p.186.

estabelecer verdades em meio ao turbilhão de aparências, é um erro necessário para a vida. “Como cristalização de uma perspectiva a cada vez dada, a verdade, isto é, o verdadeiramente ente, ou seja, o constante, o firmemente estabelecido, nunca é senão uma possibilidade de aparência que se torna dominante, ou seja, um erro”.<sup>89</sup>

A realidade efetiva, portanto, é aparência que se mostra e vem à tona de múltiplas formas na diversidade de olhares perspectivistas. A possibilidade de fixação de uma aparência como verdadeira, a semblância, é uma possibilidade que surge do mundo perspectivístico. O erro da fixação de uma perspectiva como verdade, de sua petrificação, típico da moral e do conhecimento, se contrapõe à arte, que aspira sempre ao deixar aparecer, a arte quer desdobrar a vida em sua pluralidade de aparências. O artista quer transfigurar a vida, quer intensificar o aparecer e trazer para a reluzência a intensidade desse aparecer através do criar. “A arte é a vontade mais própria e mais profunda da aparência, a saber, a vontade mais própria e mais profunda do reluzir do elemento transfigurador, no qual se torna visível a legalidade suprema da existência”<sup>90</sup>.

Portanto, a arte e a verdade são modos perspectivísticos da aparência, diz Heidegger, modos que pertencem à própria realidade. Porém, a arte é o elemento que eleva e convém à realidade das aparências, enquanto a verdade, ao petrificar uma perspectiva, paralisa a vida. Por isso, entre arte e verdade, no âmbito da inversão do platonismo, há uma discórdia. O vivente precisa da verdade como erro necessário para sua fixação em meio ao caos das aparências; porém, ele precisa da arte para poder alçar-se para além de si, transfigurar-se, e, não, degenerar na paralisia de uma perspectiva tornada única.

A consideração sobre a arte e sua discórdia em relação a verdade se dá no epicentro do niilismo, como demos a ver, e na necessidade nietzschiana, que é a necessidade da filosofia, de inverter o platonismo. A consideração sobre o mundo não pode passar incólume da morte de Deus, ou seja, da desvalorização dos valores supremos. Dessa forma, a vida só pode resistir sendo criadora. A vida só pode resistir sendo vontade de poder como arte, como vontade de aparência, de trazer para a reluzência essas aparências e intensificá-las. No entanto, a vontade de poder é aquela essência que quer a si mesma na medida em que quer o devir.

Aqui, pois, já aparece, nas interpretações de Heidegger, a ideia da vontade de poder como um *querer ser o devir*, a ideia da conjunção entre ser e devir que se intensifica com a

---

<sup>89</sup> Idem.p.190.

<sup>90</sup> Idem.p.192.

ideia do eterno retorno do mesmo. Heidegger, contudo, precisa pensar o pensamento mais pesado de Nietzsche, o eterno retorno, em conjunção com a vontade de poder para que se possa dizer, de fato, que a filosofia de Nietzsche é a intensificação da estrutura *essentia e existentia*, provinda da entificação do ser e da interpretação do ser do ente como duração, presença.

A verdade, no acontecimento essencial da morte de Deus, é vista agora a partir do horizonte deveniente, perspectivístico da vida, da qual a arte é aquilo que há de mais fundamental, é o elemento propriamente criador em meio às aparências. A arte é a figura mais transparente da vontade pois é vontade de aparência, vontade de transfigurar para além de si. A arte, portanto, para o Nietzsche de Heidegger, está em consonância com a vontade de poder, ou seja, com a essência do real.

A duplicidade mundo verdadeiro e mundo aparente é suprimida, mas a ambiguidade entre a verdade da arte (consonância) e verdade do conhecimento (erro) ainda permanece numa relação recíproca, pois a arte é o *valor mais elevado para a vida* e a verdade é um *erro necessário* que assegura a subsistência da vida. O que resta, pergunta-se Heidegger, quando a “distinção que fundamenta a própria metafísica”<sup>91</sup>, a distinção mundo verdadeiro e mundo aparente, é suprimida? Se as duas formas de se relacionar com a vida - arte (de mais valor que a verdade) e conhecimento (erro) - são igualmente figuras da vontade de poder, o que assegura a realização da vontade de poder enquanto elevação e intensificação de si mesma? Ou melhor, como Heidegger pretende resolver essa disparidade entre arte e conhecimento e desdobrar a vontade de poder na realização de sua verdade? Para tal, Heidegger deve mostrar como a vontade de poder pode realizar a sua verdade num horizonte não preso a perspectivas unilaterais e normativas, mas num horizonte mais amplo de perspectiva onde a vontade de poder pode desdobrar sua essência enquanto auto-elevação de si mesma e levar a metafísica ao seu acabamento.

### **4.3 Vontade de poder como conhecimento**

Depois de levarmos em conta a arte como figura da vontade de poder na interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, precisamos delinear a segunda figura da vontade de poder

---

<sup>91</sup> HEIDEGGER, 2007a, p.488.

analisada por Heidegger: a vontade de poder como conhecimento. A pergunta pelo conhecimento, em Nietzsche, diz respeito a pergunta pela verdade. Como Nietzsche toma a verdade em seu projeto de inversão do platonismo? Se, para Nietzsche, como vimos, a verdade é um termo metafísico e provém de uma valoração, a verdade agora só poderá ser vista no plano de uma transvaloração de valores em que a verdade não seja ela mesma um valor supremo. Valor, diz Heidegger, “significa, para Nietzsche, o mesmo que: condição da vida, condição do fato de o ser vivo ser vida. No pensamento de Nietzsche, porém, a palavra vida designa todo ente e o ente na totalidade na medida em que ele é”<sup>92</sup>. A vida, em Nietzsche, tem por característica essencial a vontade de poder, por isso, a instauração de um valor deve ser o asseguramento da condição de elevação da vida.

Não se trata meramente de instaurar novos valores na inversão do platonismo, mas de determinar de maneira diversa a própria vida. Deve-se lembrar que, para Platão, o mundo verdadeiro, o da permanência, consiste em um valor supremo, enquanto o mundo das aparências em devir era o mundo falso. Nietzsche recoloca uma antiga pergunta: por que o mundo (vida, ente na totalidade) é algo *que é?* e não algo que vem a ser? Em virtude do niilismo (desvalorização dos valores supremos) e da necessidade de uma transvaloração de todos os valores, o mundo, a vida, para Nietzsche, precisa ser pensada de modo diverso do que a tradição o fez. Recolocar a pergunta sobre o mundo e o ente na totalidade, assumindo uma posição oposta a Platão, é, para Nietzsche, estabelecer uma outra relação valorativa com esse mesmo mundo.

Também o mundo verdadeiro de Platão, para Nietzsche, é proveniente de uma relação valorativa com o mundo em que nos situamos (o das aparências, no sentido platônico), que atribui maior valor a um mundo chamado de verdadeiro, no sentido da fixidez e da permanência, situado além deste mundo em que nos movemos, numa relação negativa com os aspectos mutáveis de nosso mundo. O mundo do devir, em Nietzsche, assume, pois, o caráter de vontade de poder enquanto auto-elevação de si mesma, já que o devir não é nenhuma concepção estável do mundo e, por isso, é um alçar-se para além daquilo que permanece. Dessa forma, toda condição de vida (valor) que instaure uma perspectiva fixa, única ou além da própria vida como domínio dos entes, torna-se um obstáculo para a própria auto-elevação da vida. Com isso, a verdade, para Nietzsche, torna-se um erro, uma ilusão e definitivamente não mais o valor supremo, que passa a ser, como vimos, a arte enquanto estimulante das

---

<sup>92</sup> Idem, p.380.

aparências, criadora de novas perspectivas, tonificante da vida como alçar-se para além de si, ou seja, vontade de poder.

Todavia, Nietzsche ainda pensa a verdade, enquanto fixação do devir, como um valor necessário. Precisamos ver em que medida Nietzsche pode pensar a verdade sem que ela tenha importância determinante para sua filosofia. O que Nietzsche tem em mente quando pensa a verdade do conhecimento como um valor necessário, mesmo sendo ela um erro, em seu projeto de inversão do platonismo? No capítulo de *Nietzsche I* intitulado *A vontade de poder como conhecimento*, Heidegger pôde erigir uma unidade para sua interpretação da vontade de poder em Nietzsche como metafísica reunindo as duas figuras da vontade de poder analisadas por ele, a saber, arte e conhecimento. A vontade de poder como conhecimento revelará, como veremos, suas características antropomórficas e no conceito de justiça adquirirá seu caráter uno com a arte. A justiça, para Heidegger, revela-se como a perspectiva mais ampla para além do platonismo e seu caráter de “assimilação ao caos” caos, entendido também como vida e vontade de poder, mostra como Nietzsche leva a verdade como adequação e correção, presente em Platão, à esfera do incondicionado.

Como Nietzsche compreende, então, a verdade como erro necessário, se assume o mundo como devir? Se a vida, como caos e como vontade de poder, fosse apenas um afluxo pulsional em constante devir, que arrasta consigo qualquer permanência tornando tudo mera dissipação, não haveria nada que não fosse apenas dissolução e aniquilação. Todavia, nos diz Heidegger, a vida também é “nome para o *ser*” é resistência, resistência para permanecer na presença. Deve-se reter o afluxo pulsional do devir, “esquematizar o caos”, nas palavras de Heidegger citando Nietzsche. Essa esquematização do caos ocorre para que o vivente possa mesmo viver, ser, em meio ao devir. É algo *prático* e vital para o homem que ele torne o caótico constante e fixo no interior de figuras e esquemas para que possa se erigir nele, para que ele mesmo possa viver. O homem, para viver, deve “produzir fixação e, com isso, limitação”.<sup>93</sup> Essa limitação é o erigir de um horizonte perspectivístico e, compreendido dessa forma, não aponta necessariamente para a estagnação do devir. O estabelecimento de um horizonte ou de uma perspectiva aponta sempre para o devir, para algo que pode ser ultrapassado pelo olhar, para um outro horizonte possível, de forma que a fixação do caos em esquemas não é contraditória à essência caótica e deveniente do mundo, mas uma necessidade impelida pela própria dinâmica do mundo como devir:

---

<sup>93</sup> Idem, p. 445.

Porque a formação do horizonte e a cunhagem do esquema possuem seu fundamento essencial na essência da ocorrência vital, na práxis como asseguramento da subsistência constante, práxis e caos se com-pertencem essencialmente.<sup>94</sup>

Essa esquematização do caos, imanente ao mundo do devir, é o que caracteriza o pensamento nietzschiano acerca do conhecimento. Conhecimento, modernamente, é a representação de um ente através de esquemas. Em Nietzsche, o conhecimento tem o caráter de um *re-presentar*, diz Heidegger:

[...] trazer-para-diante-de-si como um posicionar no sentido do fixar, da fixação, da a-presentação na armação de uma figura. Por isso, conhecer não é “conhecer”, ou seja, não é reproduzir, copiar. Conhecer é o que é como colocar na constância, como subsumir e esquematizar.<sup>95</sup>

É relevante observar que, para Nietzsche, essa relação do homem com o mundo pelo conhecimento, ou seja, a esquematização do caos em figuras estáveis, resulta não só de um comportamento humano individual, mas do homem com relação aos outros homens. Tornar um ente igual, estabelecer uma relação de mesmidade, depende de um acordo entre as perspectivas. Heidegger interpreta esse acordo acerca da representação dos entes na vida cotidiana como “cálculo”. Quanto a isso, Heidegger argumenta:

No fundo, o acordo no sentido usual também permanece um *poder contar com* o homem, assim como a lida com as coisas é um poder contar *com* os objetos. O asseguramento da subsistência constante possui, em geral, um caráter que podemos designar como o *levar-em-conta*. Isso implica pensar previamente em um horizonte que contém indicações e regras de acordo com as quais tudo o que aflui é captado e assegurado.<sup>96</sup>

Na interpretação heideggeriana de Nietzsche, portanto, o conhecimento é uma esquematização do caos inerente ao próprio processo de adquirir constância num mundo deveniente e caótico. Dessa forma, já se mostra como Nietzsche pensa o conhecimento e, por conseguinte, a verdade de forma una com a vida, assumindo-a como um valor necessário para a vida e não algo que, porventura, teria uma origem supra-sensível ou mesmo uma

---

<sup>94</sup> Idem, p. 447.

<sup>95</sup> Idem, p. 448.

<sup>96</sup> Idem, p. 450.

objetividade *a priori*. Estabelecer a verdade como um valor necessário para a vida e o conhecimento como proveniente de um mundo que vem-a-ser é tornar a própria razão e suas categorias como algo criado. O desenvolvimento da razão que conhece é o desenvolvimento do pensamento que estabelece conceitos em meio a infinitude caótica de estímulos, de aparências.

Todavia, como vimos, o estabelecimento de uma verdade, o asseguramento de um ente de forma normativa, é fruto de uma relação com a vida e com os outros homens, fruto de um acordo. Ao colocar esse acordo entre perspectivas sobre o afluxo pulsional de coisas a serem estabelecidas em sua subsistência constante, como um cálculo, Heidegger já nos indica que pensa essa relação nietzschiana do homem com a vida, a nível de verdade e conhecimento, na esteira da metafísica moderna, assentada, em certo sentido, no modo de pensamento matemático de asseguramento dos entes desde Descartes. Outra relação metafísica que se mostra radicalizada quando Nietzsche acentua o caráter criativo da razão<sup>97</sup>, ou das perspectivas que chegam a um acordo sobre o asseguramento dos entes em meio ao afluxo pulsional, é a relação com Kant. Uma vez que é Kant que coloca, em sua doutrina da imaginação transcendental, o caráter criativo da razão<sup>98</sup>. Todavia: “o pensamento kantiano só enuncia o que precisou ser dito a partir do solo da metafísica moderna sobre a essência da razão”<sup>99</sup>. Estamos em um momento - a filosofia de Nietzsche - em que tanto o platonismo é invertido, quanto a metafísica moderna exaure as suas possibilidades. Dessa maneira, o caráter criativo da “razão” é visto como um comportamento que tende a se posicionar no mundo do devir estabelecendo medidas. Um tipo de posicionamento em relação a subsistência do ente que pode ser visto na lógica.

---

<sup>97</sup> É preciso esclarecer que a razão, para Nietzsche, não é uma faculdade humana; trata-se de um impulso entre outros - e nem mesmo é o impulso mais importante. A razão, enquanto impulso, é um tipo de relação entre homem e mundo que diz respeito ao estabelecimento da mesmidade dos entes, ou de sua subsistência constante em meio ao afluxo pulsional. A razão diz respeito ao comportamento, ou figura da vontade de poder, do conhecimento que, por sua vez, deve ser considerado sob o ponto de vista do que Nietzsche entende por verdade enquanto erro necessário.

<sup>98</sup> Nietzsche foi influenciado de muitas formas pelo pensamento kantiano, principalmente, através de Schopenhauer, seu mestre. Todavia, essa influência adquire tons diferentes ao longo de sua filosofia. Num primeiro momento, referente ao período de *O nascimento da tragédia*, o autor se mostra entusiasmado com o corte metafísico que a *Crítica da razão pura* efetua, estimulando-o a considerar a necessidade de uma nova filosofia na época da ruína das orientações de mundo religiosas. No entanto, conforme se intensificou a radicalização do pensamento de Nietzsche no combate à metafísica, o autor logo pôde desferir ataques à condescendência de Kant no que diz respeito a sua (de Kant) doutrina moral.

<sup>99</sup> Idem, p.454.

Heidegger usa o exemplo da interpretação nietzschiana sobre o princípio da não contradição aristotélico para elucidar o caráter imperativo que adquire o princípio na medida em que o estabelecimento da subsistência dos entes, o conhecimento, não é nenhuma adequação ao real, mas a criação de medidas. Dessa forma, o estabelecimento daquilo que *deve* vigor como ente é um imperativo no sentido do tomar-algo-como-verdadeiro. As considerações de Nietzsche sobre aquilo que deve vigor em meio ao devir, sobre o conhecimento, nos levam até um novo sentido de verdade (erro) que consiste num “tomar-por-verdadeiro”. A verdade, no sentido da inversão do platonismo, precisa ser um tomar-por-verdadeiro pois não há possibilidade de que o conhecimento seja “uma adaptação mimetizante” de qualquer esfera verdadeira. Mas o que, segundo Heidegger, define aquilo que deve ser tomado-por-verdadeiro? A resposta é: o comando.

Não obstante, como representação do ente, do constante, como asseguramento da subsistência estável, o conhecimento é uma constituição essencial necessária da própria vida. Portanto, a vida possui em si - em sua vitalidade - o traço essencial do comando. O asseguramento da subsistência constante da vida humana realiza-se, conseqüentemente, em uma decisão sobre o que efetivamente deve vigor como sendo, o que significa ser.<sup>100</sup>

Portanto, aquilo que vimos acerca do conhecimento em Nietzsche adquire o caráter de comando. A formação de um horizonte de perspectiva, a delimitação criativa do que deve vigor como ente em meio ao caótico afluxo pulsional do devir por meio de um acordo, ou cálculo, o tomar-algo-por-verdadeiro, a crença naquilo que é estabelecido como verdade denota uma relação, um imperativo, isto é, comando. Não podemos esquecer que Heidegger, ao interpretar o sentido que adquire o conhecimento para Nietzsche, tem em vista, de forma não arbitrária, a vontade de poder, e vontade de poder, é, todavia, um poder comandar.

Portanto, esse sentido de verdade estabelecido por Nietzsche, como um tomar-por-verdadeiro e um comando, pertence à vida como vontade de poder. O homem em relação com o mundo como vontade de poder e sendo também ele vontade de poder, se posiciona criativamente comandando esquemas de fixação do devir. Todavia, é a arte que libera, enquanto vontade de poder, o devir e estimula o *aparecer* de possibilidades mais elevadas. Entretanto, Heidegger argumenta, a verdade, nesse sentido, ao fixar aparências é a negação do devir, a verdade não é *adequada* à concepção nietzschiana de mundo depois da inversão do platonismo. A verdade é, pois, um erro. Para Heidegger, nesse momento da

---

<sup>100</sup> Idem, p.473.

história da metafísica, ou seja, na filosofia de Nietzsche, “a verdade é a perda da verdade”<sup>101</sup>. Porém, para Heidegger, quando Nietzsche depõe a verdade como adequação mimetizante do real, a verdade do conhecimento, ele estabelece a verdade como consonância ao real, como arte, o que, todavia, não impede que a verdade concebida por Nietzsche ainda esteja sob os moldes da verdade como *adaequatio, homioiosis*, como vimos em Platão. Em Platão, a verdade torna-se o maximamente desvelado, as *ideias*, e o olhar, assim como a alma humana, deve ser corrigido e adequado em direção às *ideias*. Já na interpretação que faz Heidegger sobre Nietzsche, a verdade como fixação é rejeitada como erro pois não se adequa ao mundo tomado como devir.

A consonância não precisa ser pensada necessariamente no sentido de uma concordância que copia mimeticamente. O fato de Nietzsche recusar o conceito de verdade no sentido da adequação mimetizante - e isso com razão - não o obriga a rejeitar já a verdade no sentido da consonância com o real. Ele não rejeita de maneira alguma essa determinação tradicional da essência da verdade, uma determinação que, ao que parece, é maximamente natural.<sup>102</sup>

Somente a arte pode atuar no sentido da consonância com o real, por isso a arte é um valor mais elevado. Todavia, a arte também é uma fixação, como obra, o erigir de uma aparência; porém, a arte mostra, na aparência, possibilidades mais elevadas. Deve-se a esta altura notar que tanto a verdade como erro precisa da verdade como consonância, quanto a arte, como consonância com o devir de novas aparências, precisa da fixação. O enfático é que, na filosofia de Nietzsche, ou na metafísica de Nietzsche, como diz Heidegger, tanto a verdade como erro é uma aparência, quanto a arte como transfiguração também é, pois não há um mundo subsistente que assegure a permanência e a verdade normativa daquilo que é enquanto devir. O estabelecimento de um mundo verdadeiro, independente daquilo que se mostra enquanto aparência e da posição humana de se relacionar com esse mundo fixando ou estimulando o aparecer de possibilidades mais elevadas, “projeta o pensamento no nada”<sup>103</sup>. O erigir de aparências em meio ao devir configura aquilo que é real dando subsistência ao caos - conhecimento - ou estimulando, transfigurando novas aparências - arte. Dessa forma, a concepção do ente na totalidade enquanto vontade de poder em Nietzsche - ao inverter o

---

<sup>101</sup> Idem, p.482.

<sup>102</sup> Idem, p.482.

<sup>103</sup> Idem, p. 483.

platonismo e abolir o mundo transcendente enquanto origem de verdades normativas ou do *ser* - se dirige cada vez mais unicamente ao domínio dos entes.

Entretanto, quando dizemos aparência, ainda usamos uma linguagem por demais vinculada ao dualismo platônico. De modo que também o conceito de aparência deve ser suprimido para dar lugar, na interpretação de Heidegger, à essência transformada da verdade em Nietzsche. “Essa supressão não exige outra coisa senão: pensar até o extremo a determinação da essência da verdade até aqui - levar a sério as consequências essenciais com as quais o pensamento extremo se vê confrontado”<sup>104</sup>. Se Nietzsche pensa a sua filosofia como uma inversão do platonismo, de modo que não apenas as posições entre sensível e supra-sensível sejam invertidas mas que a própria ideia de um em-si subsistente seja abolida e reste apenas um único plano, o do sensível, ou mundo, ele deve pensar a partir de uma perspectiva mais abrangente, em que a vontade de poder seja a verdade de si mesma. Verdade que diz respeito a assunção do mundo sensível e do devir sem que haja uma medida extra-mundana, ou *a priori* para os entes a não ser a própria realização da vontade de poder *enquanto lógica do (único) mundo fenomênico*.<sup>105</sup>

Heidegger pensa que a realização da vontade de poder em Nietzsche acontece pelo caráter da justiça - outro pensamento fundamental de Nietzsche, segundo Heidegger -, que nos leva a uma plena concepção da inversão do platonismo, ou melhor dizendo, da transvaloração de todos os valores, e nos encaminha para o pensamento da vontade de poder em conjunção com o eterno retorno do mesmo concebidos como a essência da subjetividade incondicionada. Todavia, deve-se enfatizar que, para Heidegger, toda inversão nietzschiana não é mais que uma consolidação da metafísica. Esse adentramento na filosofia de Nietzsche enquanto um confronto, visa em primeira instância perguntar pelo ser do ente na totalidade que configura o mundo do qual a filosofia de Nietzsche faz parte. Desta forma, o desdobramento da filosofia do autor de Zarathustra é o desdobramento da pergunta diretriz de toda metafísica.

Entretanto, esse adentramento na filosofia de Nietzsche também é a possibilidade de Heidegger nos direcionar para sua pergunta fundamental, a verdade do ser (*Seyn*) em sua diferença em relação às configurações de mundo que assumem os entes no interior da metafísica - o que nos leva a sua concepção mais originária de verdade, como visto no capítulo dois, enquanto ambiguidade de velamento e desvelamento. Pensar a verdade do ser é

---

<sup>104</sup> Idem, p. 488.

<sup>105</sup> Cf. CABRAL, Alexandre M. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Vol. II Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

pensar o ser no sentido de que o ser não é um *algo* que possa ser apreendido em sua totalidade. É por isso que Heidegger nos diz no capítulo *A verdade como justiça*:

O pressuposto e o fio condutor de nosso procedimento permanece, com certeza, a meditação histórica que concebe o começo e o fim da metafísica em sua unidade histórica opositiva a partir da colocação da questão fundamental da filosofia, isto é, uma meditação histórica que, a partir de uma meditação mais originária, já não pensa mais metafisicamente, mas coloca e transforma a questão diretriz da metafísica “o que é o ente?” a partir da questão fundamental (não mais metafísica) sobre a verdade do ser. [...] De início, buscamos pensar a essência da verdade levada ao seu extremo na medida em que perguntamos o que emerge da verdade depois da suspensão da distinção entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente.<sup>106</sup>

A essência da verdade que busca realizar-se enquanto vontade de poder agora estabelece a unidade da arte e da verdade no sentido que vimos anteriormente. O *conhecimento* é a criação de limites, o re-presentar, no sentido de trazer à constância o ente em meio ao caos; de forma que a verdade não é mais correspondência a um *mundo verdadeiro*, mas erro, ilusão, que é todavia, necessária para que algo possa se erigir na dinâmica da vontade de poder. A *arte* “cria possibilidades para o auto-ultrapassamento da vida e de suas respectivas limitações”<sup>107</sup>. Portanto, arte e conhecimento requerem-se mutuamente. A essa requisição mútua Heidegger denomina “assimilação e direcionamento da vida humana para o caos: *homoiosis*”<sup>108</sup>. Somente a verdade enquanto assimilação, *homoiosis*, pode *justificar* e dar a direção na qual a subsistência do ente, sua verdade, é estabelecida. Portanto, segundo Heidegger, não há em Nietzsche uma adequação mimetizante, no sentido de cópia do modelo original, como existe na metafísica que estabelece distinções duais entre sensível e supra-sensível. Porém há uma adequação (*homoiosis*) ao caos, à vontade de poder, que é capaz de, por si mesma, sem nenhum modelo superior que sirva de critério, se justificar, ou seja, a verdade como *homoiosis* é levada ao seu extremo.

A verdade, enquanto *homoiosis* em Nietzsche, é denominada justiça. O termo justiça não aparece muitas vezes nos escritos de Nietzsche, a não ser, principalmente, na *Genealogia da moral* e nos póstumos da época de redação de *Assim falou Zaratustra*. Todavia, na interpretação heideggeriana, que busca forçar o pensamento de um autor até os limites daquilo

---

<sup>106</sup> Idem, p.491.

<sup>107</sup> Idem, p.493.

<sup>108</sup> Idem, p. 493.

por ele deixado impensado, a justiça tem considerável importância. Justiça, na interpretação heideggeriana de Nietzsche, é, portanto, assimilação ao caos tanto da verdade enquanto re-presentation e comando que estabelece limites e fixações do devir (erro), quanto da arte enquanto o fazer aparecer novas possibilidades mais elevadas em meio ao devir. Dessa forma, a justiça é o que dá a *direção* para o estabelecimento das condições de vida em meio ao devir, a justiça é o “modo de pensar oriundo das avaliações”<sup>109</sup>. A justiça dá a medida (valor) daquilo que deve ser estabelecido para a asseguarção da vitalidade da vida, melhor dizendo, da vontade de poder. A justiça realiza a apreciação dos valores por um ponto de vista mais abrangente, além da dualidade metafísico-platônica. A justiça, portanto, realiza as decisões sobre os entes.

Segundo Heidegger, o pensamento tomado pelo caráter da justiça tem três características, que são: *ser construtivo*, no sentido de erigir, comandar por si mesmo, sem adequar-se à medidas externas, formar um horizonte de perspectiva, criar; *ser excludente*, pois ao construir precisa excluir aquilo que é baixo, aquilo que não serve como medida; e *ser aniquilador*, ou seja, “ela [a justiça] afasta o que anteriormente e até aqui assegurava a subsistência constante da vida”<sup>110</sup>, pois visa sempre erigir uma possibilidade mais elevada. Dessa forma, a justiça “avalia o que precisa ser estabelecido como condição essencial para a vida”<sup>111</sup>.

A justiça, portanto, repousa sobre si, como realização da vontade de poder; a justiça emprega o caráter poético e criador da arte na fixação de perspectivas da verdade como comando em virtude de si mesma. Por isso, a justiça é um assenhorar-se sobre, um alçar para além de si, na interpretação de Heidegger. A justiça é o desdobramento da vontade de poder como aquilo que tudo abarca, que não pode ser ultrapassado por qualquer outro horizonte, nem transcendido por qualquer outra perspectiva. Pois ela é o criar, avaliar, aniquilar das perspectivas, a própria vida é justiça. Justiça é um “poder panorâmico”<sup>112</sup> e esse poder que caracteriza a justiça é denominado por Heidegger como força e força como violência. Heidegger, portanto, nos deixa claro que Nietzsche não tem em vista “um poder entre e ao lado de outros, mas aquele que desdobra a si mesmo como poder para além dos outros, aquele

---

<sup>109</sup> Idem, p. 496.

<sup>110</sup> Idem, p. 497.

<sup>111</sup> Idem, p. 497.

<sup>112</sup> Idem, p. 500.

que é o poder supremo [...]”<sup>113</sup>. É esse ponto, em que Heidegger determina a vontade de poder como essência una de desdobramento e auto-elevação de si, que pode fazer com que o autor de *Ser e tempo* desenvolva cada vez mais a metafísica de Nietzsche no sentido da consumação da metafísica em sua essência incondicionada, sendo ela expressão filosófica do mundo da técnica.

O poder panorâmico, a *violência* que realiza a justiça é a própria realização da vontade de poder. É importante termos em vista que a justiça é o pensamento de Nietzsche que, segundo Heidegger, realiza a vontade de poder, é a “figura suprema” da vontade de poder. Por isso, a justiça unifica as considerações que Nietzsche realiza sob a luz da morte de Deus - ou seja, da derrocada da força vinculante dos valores supra-sensíveis, e da conseqüente inversão do platonismo - unificando a vontade de poder como arte enquanto consonância com o devir e estimulante de novas possibilidades e perspectivas, e a vontade de poder como conhecimento, ou seja, comando e estabelecimento de medidas em meio ao caótico devir. Essa unificação é passível de ser estabelecida pois Heidegger compreende a justiça como assimilação (dessas posturas) em direção ao caos, *homoiosis*. Ou seja, a verdade da vontade de poder, a justiça, é adequação (*homoiosis*) à si mesma e não a qualquer outro critério supra-sensível.

A reflexão sobre a essência da vontade de poder sob a figura do conhecimento e da verdade tinha por meta a inteligência do fato de que e em que medida Nietzsche, ao pensar seu pensamento único da vontade de poder, leva a metafísica ocidental ao seu acabamento.<sup>114</sup>

É importante ressaltar, a fim de nos encaminharmos para a concepção de vontade de poder e eterno retorno do mesmo enquanto metafísica da subjetividade incondicionada, que a vontade de poder se torna manifesta na vida humana, à diferença de que a vida humana concebida por Nietzsche não é mais pensada em termos de alma ou mente, mas de corpo. O corpo é aquilo que está imerso no afluxo pulsional caótico do devir; o corpo é, para Nietzsche, o fio condutor que pensa e interpreta: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão [...] a qual chamas ‘espírito’”<sup>115</sup>. Essa vontade de poder, que se manifesta através do corpo, e estabelece aquilo que vige como ente pelo pensamento ou pelo “estado de poder

---

<sup>113</sup> Idem, p. 500.

<sup>114</sup> Idem, p. 506.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. e notas Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015. Dos desprezadores do corpo p. 5.

fundamental” da justiça, não é, pensa Heidegger, uma antropomorfização do ente na totalidade? Sim, diz o autor de *Ser e tempo*, e completa com uma citação: “Humanizar o mundo, isto é, sentirmo-nos cada vez mais como senhores nele”<sup>116</sup>.

Essa humanização do mundo é mais radical do que aquela que ocorre a partir do homem metafísico, concebido à imagem do humanismo, pois ocorre a partir do homem pensado enquanto vontade de poder. É por isso que a antropomorfização do mundo em Nietzsche, segundo Heidegger, não é aquilo que a filosofia moderna vinha empreendendo ao estabelecer o homem, ou mesmo a sociedade, como centro focal onde se encontra o fundamento de suas doutrinas. “Essa humanização do mundo inescrupulosa e levada ao extremo coloca de lado as últimas ilusões da posição metafísica fundamental da modernidade e leva a sério o estabelecimento do homem como *subjectum*”<sup>117</sup>. É importante ressaltar que a filosofia de Nietzsche, enquanto um antropomorfismo radical, só tem condições de levar a subjetividade ao extremo pela sua concepção de corpo como ponto focal da vontade de poder e de onde partem as perspectivas do mundo. É o corpo que se relaciona com o caos e com o devir, é o corpo que re-presenta, é o corpo que comanda.

É importante que, antes de fazermos alguns apontamentos sobre como a vontade de poder se relaciona com a metafísica da subjetividade e seu caráter incondicionado que a torna, em consonância com o eterno retorno, o pensamento filosófico da era da técnica, tenhamos claro que o pensamento da vontade de poder é o pensamento que acena para a consumação da diferença metafísica entre ser e devir. Diferença a qual só será plenamente consumada no pensamento conjunto de vontade de poder e eterno retorno que nos deteremos no próximo subcapítulo. Deve-se recordar, portanto, que a vontade de poder é um apoderamento em direção à superelevação (devir) de si mesma. O apoderamento, na concepção de Heidegger, deve trazer o devir à constância, pois “Nietzsche quer o devir e o que vem a ser como o caráter fundamental do ente na totalidade. No entanto, ele quer o devir precisamente e antes de tudo como *o que permanece*”<sup>118</sup>.

“No curso do pensamento nietzschiano até a vontade de poder não chega ao seu acabamento a metafísica moderna, mas também a metafísica *ocidental* na totalidade. Desde o início, a sua questão não é outra senão: o que é o ente? Os gregos determinam o ser do ente como constância do que se presenta. Essa

---

<sup>116</sup> NIETZSCHE *apud* HEIDEGGER, 2007a, p. 507.

<sup>117</sup> Idem, p. 507.

<sup>118</sup> Idem, p. 508.

determinação do ser permanece inabalada através de toda a história da metafísica”<sup>119</sup>.

Assim Nietzsche, para Heidegger, parece ter chegado com o pensamento da vontade de poder, de uma maneira transformada e que leva em conta toda tradição metafísica, ao pensamento inicial da *physis*. “Pois *physis* significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo repousa. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento.”<sup>120</sup> Ao unir ser e devir, Nietzsche estaria se remontando à originária *physis*. Todavia, entre Nietzsche e os gregos reina toda uma tradição que precisou ser levada ao extremo em suas possibilidades para que a verdade do eclodir dessa *physis* pudesse ser pensada no sentido também originário de *aletheia*. Mais a frente, na mesma citação, Heidegger diz: “Nesse domínio (o da *physis*) o presente se apresenta como ente. A vigência de um tal domínio só se instaura a partir do ocultamento”<sup>121</sup>. Nietzsche, ao pensar a vontade de poder como presença daquilo que vem a ser, não adentra naquilo que de mais próprio poderia levar o pensamento da *physis*, a saber, a verdade do ser em sua ambiguidade entre velamento/desvelamento.

Dessa forma, o que Nietzsche faz é, como ficará mais claro no próximo subcapítulo, imiscuir a divisão platônica. Essa divisão platônica ocorre quando se assume a *physis* enquanto presença constante e a divide entre ser (*ideia*, mundo verdadeiro) e devir (mundo aparente, mutável). Portanto, a filosofia de Nietzsche é o ápice do afastamento da pergunta pelo ser, já que o ser não pode ser pensado mais enquanto supra-sensível, e, por isso, não pode mais se essencializar, já que a pergunta por sua verdade é interdita. Mas, além do pensamento de Nietzsche ser o ápice do esquecimento do ser, é o ápice também da transição de um pensamento que não pode mais se estabelecer em moldes metafísicos e precisa executar uma outra inversão, dessa vez para dentro do pensamento do ser (*Seyn*) em sua verdade enquanto diferença irreduzível em relação aos entes, enquanto desvelamento que se vela.

No próximo subcapítulo é necessário que vejamos, então, - antes de nos determos em como Nietzsche e alguns de seus comentadores podem pensar diferentemente os aspectos da vontade de poder e do fim da metafísica em sua filosofia - como o pensamento da vontade de

---

<sup>119</sup> Idem, p. 508.

<sup>120</sup> HEIDEGGER, 1969, p. 89.

<sup>121</sup> Idem, p. 89.

poder e do eterno retorno do mesmo efetivam a junção da estrutura *essentia* e *existentia* e levam a metafísica até seu caráter incondicionado

#### **4.4 Fim da metafísica como antropomorfismo e metafísica da subjetividade incondicionada**

A compreensão heideggeriana de Nietzsche, como vimos, tem seu sentido explicitado quando se leva em conta o projeto do passo de volta, ou adentramento, em relação ao impensado da metafísica. Esse impensado é a verdade do ser, encoberta desde a interpretação do ser do ente como entidade (*ideia*), que assumiu o primado normativo daquilo *o-que-é* tendo em vista somente o aspecto presente da *physis*. De forma que o ser foi interpretado pela característica da presença (*ousia*), e seu aspecto mutável, deveniente, foi relegado ao não ser, por Platão, e posteriormente interpretado por Aristóteles como *aquilo que de fato é (fato-de-ser)*, o domínio dos entes particulares. A interpretação do ser carrega consigo a fundação de uma verdade, que, em Platão, se manifesta pela passagem da noção de verdade como *aletheia* à adequação (*homoiosis*) e correção. Esse projeto diretriz da metafísica transmite a estrutura do ser, como constância da presença, a toda posição fundamental da história do ser.

A metafísica mantém-se diretamente no aberto de seu projeto e dá, sempre segundo a experiência fundamental da entidade já predeterminada do ente, uma interpretação diversa da transformação do apresentar-se em algo constante.<sup>122</sup>

Essa transmissão é, ao mesmo tempo, a liberação de sua essência inicial, de modo que o fim da metafísica é também transição ao pensamento do ser em sua verdade esquecida (*aletheia*). É por isso que a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche se dá no sentido de um chegar da metafísica a si mesma em sua completude e esgotamento. A metafísica de Nietzsche é essa “necessidade constitutiva de transição que assume tudo aquilo que foi essencialmente e prepara o porvir, uma transição para o caminho da guarda da verdade do ser”<sup>123</sup>. A interpretação, pois, da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo como a

---

<sup>122</sup> Idem, p. 6.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 3.

constância do devir só é possível quando Heidegger interpreta o fim da metafísica em Nietzsche numa relação direta com a história e com Platão.

Nietzsche, ao suprimir o mundo supra-sensível e pensar sua filosofia em relação ao mundo dos entes, não teria, segundo Heidegger, ultrapassado a estrutura metafísica *essentia/existentia*, que tem início com Platão. Essa estrutura é proveniente da divisão da *physis* em dois momentos: presença constante (*ousia*) e devir. Quando Nietzsche suprime essa diferença ao pensar o devir - que tem por essência a vontade de poder - como presença constante por meio do eterno retorno do mesmo (eterno retorno da vontade de poder), não faz mais do que fundir essa estrutura. É por isso que a vontade de poder (*essentia*) e o eterno retorno do mesmo (*existentia*) devem pensar o mesmo, a saber, o domínio dos entes. Desse modo, quando *essentia* e *existentia* se encontram imiscuídas, a pergunta por ser e ente, por sua diferença, se mostra inviável, pois teria como consequência, novamente, a separação dessa estrutura, estabelecendo, assim, um domínio para além dos entes. É por isso que quando Heidegger recoloca o problema da ontologia deve fazê-lo de forma diferente do que fez a metafísica, consumada em Nietzsche.

A vontade de poder é o vigorar do ser do ente (*essentia*) enquanto poder, e o pensamento do eterno retorno do mesmo<sup>124</sup>, na interpretação de Heidegger, é o dotar de presença constante aquilo que vigora em sua essência como poder e, por isso, a dotação de poder de forma incondicionada. O devir (*essentia/vontade de poder*), desta forma, requisita para si a determinação de ser (*ousia*) sobre o plano daquilo que é efetivamente real (*sensível/existentia*).

---

<sup>124</sup> O pensamento do eterno retorno do mesmo aparece diversas vezes e sob diferentes formulações na obra de Nietzsche a partir de *A Gaia Ciência* (aforismo 341); também se faz presente em *Assim falou Zaratustra (Da visão e do enigma)*, em *Para além do bem e do mal (aforismo 56)*; e ainda em alguns de seus fragmentos póstumos. A compatibilidade deste pensamento com a doutrina da vontade de poder é uma questão duvidosa e divergente entre seus comentaristas. Não intentamos entrar em muitos detalhes sobre a questão do eterno retorno do mesmo neste momento, mas é importante citarmos a ideia geral do pensamento. Para isso escolhemos um trecho do capítulo *Da visão e do enigma* contido em *Assim falou Zaratustra* que diz o seguinte: “Anão! — prossegui. — Olha para este pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce, dura uma eternidade... e essa outra longa rua que sobe... é outra eternidade... Estes caminhos são contrários, opõem-se um ao outro, e encontram-se aqui neste pórtico. O nome do pórtico, está escrito em cima; chama-se “instante”. Se alguém, todavia, seguisse sempre, cada vez mais longe, por um destes caminhos, acaso julgas, anão, que eles eternamente se oporiam?” “Tudo quanto é reto mente — murmurou com desdém o anão. — Toda a verdade é sinuosa; o próprio tempo é um círculo”. “Espírito do pesadelo! — disse eu irado! — Não aprecies tão de leve as coisas! — ou te deixo onde estás acaçapado, e olha que fui eu quem te trouxe cá acima! Olha para este instante! — continuei. — Deste pórtico de momento segue para trás uma larga e eterna rua; detrás de nós há uma eternidade. Tudo quanto é capaz de correr não deve já ter percorrido alguma vez esta rua? Tudo o que pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez? [...]” (NIETZSCHE, 2015, p. 187).

Assim, eles [vontade de poder e eterno retorno] se tornam um impulso para que repensemos o primeiro início, cuja consumação eles constituem no sentido da concessão de poder incondicionada à inessência daquilo que já vem à tona com a *ideia*. A partir daí, desdobra-se a meditação em vista da verdade do ser que permaneceu indeterminada e infundada, com o que começa a passagem para a interrogação dessa verdade.<sup>125</sup>

Heidegger pensa que a interpretação inicial do ser - que parte de somente um aspecto da *physis* como presença constante daquilo que se apresenta - deixa inquestionado tanto a pergunta pela verdade do ser em sua diferença em relação aos entes, em seu caráter inobjetificável, quanto a pergunta pela temporalidade do ser que se manifesta. Agora, todavia, diz Heidegger, “a entidade é tudo e contesta ao mesmo tempo tudo: mudança e constância. Ela satisfaz incondicionadamente as requisições do ente”.<sup>126</sup>

A verdade, por sua vez, é concebida sob a perspectiva ampla da justiça e é estabelecida como nivelamento aos entes, pois é a realização plena da vontade de poder. Dessa forma, a pergunta pela verdade do ser, torna-se, uma vez mais, sem sentido. Se a pergunta pelo ser do ente não faz mais sentido na metafísica nietzschiana depois da morte de Deus (desvalorização dos valores supra-sensíveis), a dotação de sentido se dá por uma transvaloração dos valores que, na concepção de Heidegger, anuncia o *domínio incondicionado do homem sobre a terra*. Ou seja, a era do antropomorfismo incondicionado executado pelo homem, requisitado pela vontade de poder, em consonância com o âmbito caótico dos entes (vida), pela perspectiva ampla da justiça.

A justiça, segundo Heidegger, somente age estabelecendo valores maquinativos, através do cálculo e do comando,<sup>127</sup> com vistas ao aumento de poder incondicionado. A partir da inversão do platonismo, com a interpretação conjunta da vontade de poder e do eterno retorno, o domínio dos entes passa a ser o único domínio válido que outorga poder a si mesmo em virtude de si mesmo. Dessa forma, começa o tempo do sem sentido, ou seja, da ausência de verdade, da ausência de manifestação do ser.

Dissemos anteriormente que o esgotamento das possibilidades finais da metafísica deve passar necessariamente pela essência da metafísica moderna. De fato, assinalamos, no início deste capítulo, a pertinência que a noção de vontade de poder tem no seio da metafísica

---

<sup>125</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 10.

<sup>126</sup> Idem, p. 11.

<sup>127</sup> Cf. nosso subcapítulo 3.3.

moderna enquanto os filósofos do idealismo alemão colocaram cada vez mais em evidência o conceito de vontade. Porém, qual a relação da metafísica platônica, a qual Nietzsche propôs uma inversão, com a metafísica moderna? Por que a vontade de poder, retornando a si mesma, é o pensamento da metafísica moderna concebida de maneira incondicionada? Para responder a essa pergunta precisamos, rapidamente, saber o que Heidegger entende pelo conceito chave que está na base da metafísica moderna, a saber, o conceito de subjetividade.

Posteriores interpretações da filosofia aristotélica, assim como a tradução latina de certos termos gregos, introduziram a tradução-interpretação da *ousia* grega como *substantia*.<sup>128</sup> *Substantia* e *subjectum*, diz Heidegger, “designam o mesmo, o propriamente contínuo e efetivamente real, que é suficiente para a realidade efetiva e para a continuidade, e que, por isso, se chama *substantia*”<sup>129</sup>. *Substantia* acena para a palavra grega *hipokeimenon*, pois ambos significam aquilo que é suposto ou *aquilo que reside sob*. O *subjectum* (do qual deriva a palavra *substantia*) é o ente real, o sustentáculo, aquilo que se pode atribuir predicados. A subjetividade moderna, portanto, é um modo da *subjectidade*.

Dessa forma, na modernidade, o sujeito é tomado como ponto de sustentação tanto dos demais objetos quanto dos predicados que lhe podem ser atribuídos. Heidegger aponta para como esse princípio é incorporado na filosofia cartesiana: “O ego, a *res cogitans*, é o *subjectum* insigne, cujo *esse*, isto é, a presença, satisfaz à essência da verdade no sentido da certeza”<sup>130</sup>. Em Descartes, os entes são postos pelo sujeito no sentido da representação asseguradora de seus objetos/predicados. Todavia, o *eu penso* de Descartes é: eu percebo.

A *ideia* se transforma em *perceptio* e essa ligação se dá de forma originária na medida em que a *ideia* é aquilo que se mostra em sua presença na claridade do âmbito do mais desvelado. A *ideia* suprema, o *agathon*, que possibilita todas as outras *ideias*, também é condição de possibilidade para que os entes se mostrem. Aquilo que se mostra, para Heidegger, apresenta uma conexão interna com a visão. Lembremos que a interpretação da

---

<sup>128</sup> Não iremos nos aprofundar nessa passagem, pensada por Heidegger, da metafísica aristotélica à metafísica escolástica e sua herança para a metafísica moderna, visto que, neste trabalho, nos interessa mais a relação inicial de Platão com a metafísica de Nietzsche em seu sentido de acabamento (fim). Assim, também serão suprimidas muitas conexões que a metafísica moderna cartesiana passa a ter, na interpretação de Heidegger, com a metafísica de Nietzsche. Pelo motivo de que, neste breve trabalho, estamos nos concentrando no conceito de vontade de poder e em como ele é essencial para se pensar o fim da metafísica em Nietzsche. Por isso, abordaremos somente a questão da metafísica da subjetividade naquilo que for pertinente para pensarmos o sentido incondicionado que Heidegger atribui à vontade de poder como acabamento da metafísica em seus termos essenciais, passando pela metafísica moderna.

<sup>129</sup> HEIDEGGER, 2007b, p.331.

<sup>130</sup> Idem, p. 333.

doutrina da verdade em Platão feita por Heidegger nos diz que a mudança da verdade, no sentido de *aletheia* para *adaequatio*, ocorre por meio de uma *correção do olhar* que deve ser orientado para as *ideias*. Dessa forma, *ideia*, na modernidade, vira *perceptio*, e o valor supremo platônico, *agathon*, vira *condição de possibilidade* na medida em que a verdade como *adaequatio* dá um passo além em direção à certeza.

Para Heidegger, a *condição de possibilidade* torna-se valor na metafísica nietzschiana. A verdade enquanto certeza é o critério do sujeito que põe os entes na medida em que os representa em seu asseguramento objetivador. Dessa forma, o sujeito é *produtor e propriedade*. Valor, para Nietzsche, deriva da verdade enquanto justiça, pois a verdade, não sendo mais possível no sentido da fixidez, é levada ao extremo como consonância consigo mesma e com os entes na acepção da vontade de poder. Valor, pois, é o estabelecimento de condições provisórias de superelevação da vontade de poder. É por isso que Heidegger pode dizer que, se toda vontade de poder pressupõe uma valoração (sob o jugo da justiça), então, ser, na metafísica da modernidade incondicionada, é valor.

Isso, no entanto, só se torna destinal quando *ideia* se transforma em *perceptio*. Esse tornar-se repousa na transformação da verdade entendida como adequação em verdade entendida como certeza, na qual mantém sempre à *adaequatio*. Como autoasseguramento (querer à si mesmo), a certeza é *iustitia*, é justificação da referência ao ente e sua causa primeira e, assim, da copertinência ao ente.<sup>131</sup>

Todavia, essa subjetividade que estabelece valores de superelevação em consonância com a vontade de poder não está mais presa a um sujeito egóico mas é um movimento em torno de si mesma. A vontade de poder estabelece valores provisórios em vistas de sua auto-elevação. No entanto, para que o poder não se dissipe com a dissolução desses valores provisórios, a vontade de poder retorna sobre a sua própria essência de forma incondicionada.

Esse estabelecimento de valores, como vimos, se dá pela estimulação do aparecer de novas possibilidades (arte) e pela fixação do caos em categorias (conhecimento) por meio do cálculo e do comando. O *ego sum* cartesiano se transforma em *ego volo*, segundo Heidegger. Portanto, a vontade de poder é colocada no lugar do fundamento e, pela recusa a se submeter a qualquer princípio orientador, torna-se incondicionada.

---

<sup>131</sup> HEIDEGGER, Martin. *A superação da metafísica*. In: Ensaio e conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 74.

Se, conforme afirma o autor de *Ser e tempo*, por trás de toda avaliação está a vontade de poder, o avaliar, em Nietzsche, não passa de um ato volitivo. Dessa forma, Heidegger enfatiza o papel do homem enquanto criador de valores em Nietzsche para caracterizar sua metafísica como um antropomorfismo incondicionado.

A vontade de poder, ao estabelecer valores, pretende apenas assegurar a si mesma em sua superelevação, assim, ao retornar incondicionalmente à si mesma passa a ser, na interpretação heideggeriana, vontade de querer (ou vontade de vontade). “Apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicional, a vontade de querer obriga para si mesma o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais de manifestação”<sup>132</sup>. Aquilo que se cristaliza em sua atemporalidade, com o retornar a sua própria essência, e concebe os entes ao seu dis-por, por meio do cálculo e do comando, é o que Heidegger chama de técnica.

A técnica é a forma fundamental daquilo que é estabelecido metafisicamente como vontade de querer. Dessa forma, o pensar de Nietzsche, na interpretação de Heidegger, se condiciona cada vez mais no sentido de criar valores que estabeleçam o controle do homem sobre os entes, de modo a haver uma correspondência plena da metafísica de Nietzsche com o modo de ser da técnica.

No conceito de vontade de poder, ambos os “valores” constitutivos (a verdade e a arte) não passam de circunscrições da “técnica”, no sentido essencial de disponibilização planejadora e calculadora para um desempenho capaz de trazer para a ação de criar da “criatividade”, sempre além de cada vida em particular, um novo estímulo do vivo e assim assegurar o êmulo da “cultura”.

<sup>133</sup>

A técnica moderna<sup>134</sup>, de acordo com a interpretação *sui generis* que estabelece Heidegger, é vista, *grosso modo*, como a radicalização da metafísica da subjetividade moderna que vê o mundo como objeto de representação. A técnica estabelece o domínio completo da natureza como objeto até a sua exaustão e é levada à escala planetária, representando, hoje, o modo predominante de relação do homem com o mundo.

---

<sup>132</sup> Idem, p.69.

<sup>133</sup> Idem, p. 71.

<sup>134</sup> A discussão sobre a questão da técnica em Heidegger e a exploração pormenorizada de sua correspondência com a vontade de poder não poderá ser vista neste trabalho em detalhes. Nos deteremos, portanto, num esboço muito breve e geral para explicitar aquilo que nos interessa.

A técnica moderna é um dis-por para a exploração. “Não é o homem que aguarda o que a natureza tem a lhe oferecer, mas exige e dispõe a natureza como um objeto”<sup>135</sup>, e assim a expõe, extrai, explora, armazena, domina e exaure até a exaustão num processo sem fim. Consonante com o modo de ser da vontade de poder, ou vontade de querer, Heidegger concebe a técnica como uma configuração epocal que toma tudo o que se apresenta sob seu jugo e domínio, impondo os seus valores.

A culminação da metafísica, tal como Heidegger a concebe, é consonante com a essência da técnica moderna na medida em que a vontade de poder é o *o-que-ser*, fundamento do ser dos entes, e o eterno retorno do mesmo o modo *como eles existem*, o *fato-de-ser*. Ou seja, a vontade *existe* enquanto vontade de vontade sem finalidade alguma, enquanto único conteúdo em elevação rumo ao incondicional. A vontade de poder ou vontade de querer é a expressão do assegurar-se nos entes, num pensamento valorativo e antropomórfico que visa o domínio até a aniquilação.

A partir dessas considerações, pensamos ter feito o caminho que Heidegger faz de sua interpretação da vontade de poder nietzschiana. Primeiro tivemos de analisar como Heidegger caracteriza a vontade de poder, depois nos atemos à figura da vontade de poder enquanto arte e, posteriormente, enquanto conhecimento. Vimos que é na noção de justiça que a discordância entre arte e conhecimento se unifica em prol de uma perspectiva mais ampla capaz de estabelecer valores que assegurem a superelevação da essência da vontade de poder e seu domínio sobre os entes. Todavia, toda a nossa análise da leitura de Heidegger acerca da vontade de poder se guia pela inversão do platonismo. Vimos como a arte adquire um papel preponderante na metafísica de Nietzsche, que assume o vir-a-ser em detrimento do ser, ou de concepções supra-sensíveis, e, desta forma, perde-se o valor que tinha o conceito de verdade nas metafísicas tradicionais, pois a verdade é um valor que tende a fixar a dinâmica da vontade de poder. Neste último subcapítulo, vimos como se dá a intensificação da estrutura, herdada de Platão e Aristóteles, *essentia/existentia*, ou melhor, a inversão do platonismo no sentido de Heidegger, sendo que a vontade de poder corresponde à essência dos entes e o eterno retorno do mesmo ao modo como esses entes existem, a saber, retornando à essência enquanto vontade de poder para assegurar sua subsistência constante, para assegurar que a sua dinâmica deveniente adquira permanência, perenidade. Dessa forma, não há uma distinção

---

<sup>135</sup> WERLE, M. A. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011. p. 101.

entre o âmbito da *essentia* e da *existentia*, pois ambos dizem respeito aos entes. Não há qualquer *subjectum* ou condição que dependa a vontade de poder; ela é, deste modo, incondicionada. Assim, não se põe mais a pergunta por uma essência, ou um fundamento que se apresente como o ser do ente na totalidade, pois a pergunta pelo ser está interdita. Alcança-se então o ápice da história da metafísica, ou seja, o ápice do esquecimento do ser. Por último vimos como essa estrutura, na leitura de Heidegger, corresponde metafisicamente ao modo de ser da técnica. Os valores que são estabelecidos pela perspectiva ampla da justiça, ou seja, as condições provisórias de asseguramento do domínio e elevação da vontade de poder, são valores calculativos, valores que tendem a dis-por os entes sob seu controle. A vontade de poder requisita o homem para que estabeleça o domínio incondicionado sobre os entes, aumentando, assim, cada vez mais, a dinâmica do poder.

No próximo capítulo proporemos interpretações alternativas à de Heidegger que coloca Nietzsche não apenas como filósofo da completude da metafísica, mas também como pensador da era técnica. Para isso, precisamos analisar uma outra leitura da vontade de poder, o que nos leva à concepção de uma ontologia não-essencialista. Nesse sentido, precisamos averiguar como a possibilidade de ver uma ontologia não-essencialista em Nietzsche pode nos ajudar a mostrar que o fim da metafísica no autor de *Assim falou Zaratustra* não nos leva à justificação filosófica do mundo técnico mas nos abre caminhos para a superação do pensamento metafísico.

## **5. O OUTRO CAMINHO: VONTADE DE PODER E ONTOLOGIA DO VIR-A-SER**

*“Em vez de pensar o que ele disse, importa acima de tudo pensar com ele”<sup>136</sup>*

### **5.1. Esclarecimentos: Por onde entrar na filosofia de Nietzsche**

Existem múltiplos caminhos pelos quais a obra de Nietzsche é abordada e, por isso mesmo, diversos modos de entrar em sua obra. Inclusive pela própria interpretação de

---

<sup>136</sup> LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche hoje? In: \_\_\_\_\_. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 38.

Heidegger que, de fato, é a mais influente interpretação do século XX e leitura obrigatória para estudiosos do pensador do eterno retorno. Após Heidegger, com a chamada *Nietzsche-renaissance*, houve muitas tentativas de apropriação do pensamento de Nietzsche. Muitos autores partiram da interpretação do autor de *Ser e tempo* e tomaram posições divergentes, voltados, com suas respectivas leituras, para o aspecto da diferença e da técnica interpretativa na filosofia de Nietzsche, como é o caso da leitura francesa marcada por Foucault e Derrida.

No entanto, em meio a tantas leituras possíveis que se fizeram acerca da filosofia de Nietzsche, escolhemos pensá-la numa perspectiva ontológica. Pode-se pensar essa visão ontológica da filosofia de Nietzsche, principalmente, a partir de livros como *Assim Falou Zaratustra*; *Crepúsculo dos Ídolos* e nos fragmentos póstumos. No que diz respeito aos seus comentadores, essa perspectiva é sustentada, de acordo com nossa pesquisa, por autores como Eugen Fink, Jean Granier, Gianni Vattimo, e, no Brasil, por Eduardo Nasser, Silvia Pimenta Velloso Rocha e Alexandre Marques Cabral - todos com o enfoque ontológico, embora sustentando perspectivas distintas -; além de muitos outros pesquisadores, visto ser um tema recorrente atualmente nas publicações da revista alemã *Nietzsche Studien*.

De maneira geral, o que se compreende pela visão ontológica de Nietzsche é aquilo que ele denomina vir-a-ser ou devir. A expressão mais bem acabada que Nietzsche forjou para explicar aquilo que compreende pelo devir é “vontade de poder”. A ontologia de Nietzsche não pode sustentar que a vontade de poder seja a essência do mundo, visto que ela se forja em conflito com ontologias essencialistas, e toda a sua filosofia se faz no sentido crítico de elementos da filosofia que tendem a realizar a imobilização do devir. Porém, podemos ver a ontologia de Nietzsche de forma diferente se evitarmos tratar a vontade de poder como uma *essentia*, no sentido platônico, e assumirmos a interpretação da vontade de poder como o múltiplo condizente ao devir nietzschiano. Nesse sentido, assumir o devir como ser não geraria a permanência, presença, focalizada por Heidegger.

Em primeira instância, deve-se, portanto, analisar como Nietzsche concebe sua noção de vontade de poder de maneira não metafísica. Para isso, contaremos com a atual e influente leitura de Wolfgang Muller-Lauter, que discute diretamente com a concepção que tem Heidegger da doutrina da vontade de poder.

## 5.2. Mundo como devir e vontade de poder como multiplicidade

Segundo S. Marton<sup>137</sup>, a interpretação de Muller-Lauter acerca da filosofia de Nietzsche pode ser vista como uma terceira margem de estudos sobre o filósofo. Muller-Lauter prefere não seguir a linha de interpretação francesa de Nietzsche por considerá-la possuidora de um viés ideológico, já que muito do debate filosófico acerca da filosofia nietzschiana na França se deu por uma necessidade de desapropriar a imagem de Nietzsche de uma versão nazista de sua filosofia. Dessa forma, a interpretação francesa de Nietzsche acabou acentuando um caráter de sua filosofia, o político, que, propriamente, não está tão presente em sua obra. Com isso, Muller-Lauter pensa que alguns aspectos da filosofia do autor de *Zaratustra* podem ter sido encobertos.

Todavia, Muller-Lauter coloca em evidência que não há um único entendimento do pensamento de Nietzsche, e sim, múltiplos. Dessa forma, seu comentário não se faz em vias de defender uma convicção acerca do pensamento de Nietzsche, pois não acredita que sua filosofia possa ser explicitada, em todos os seus aspectos, de uma maneira definitiva e que resolva, de uma vez por todas, as lacunas e contradições internas de seu pensamento. Pelo contrário, o pensamento de Nietzsche, para Muller-Lauter, é inconcluso, aberto e, principalmente, antagônico. Não que não se possa formar uma totalidade de sua filosofia; contudo, essa totalidade é uma totalidade não definitiva e experimental, tal como seu pensamento o foi. É próprio da filosofia de Nietzsche que seja também uma filosofia que vem-a-ser. Seu pensamento, para Muller-Lauter, se sustenta na base de suas contradições e antagonismos internos, tal como se manifesta a vontade de poder, que só pode se exercer pela resistência de outras vontades de poder.

O caráter antagônico de sua filosofia, portanto, engendra debates muito divergentes, como pode-se notar ao longo da história de toda literatura sobre Nietzsche. Contudo, Muller-Lauter é uma das forças interpretativas que escolhemos, justamente por centrar-se na questão da vontade de poder e forjar um antagonismo de leitura com Heidegger, ao tratar de um Nietzsche não metafísico. O que Muller-Lauter empreende em sua leitura acerca da vontade de poder é afastar a concepção heideggeriana de que esse termo trataria do

---

<sup>137</sup> MARTON, S. Prefácio. In: MULLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

fundamento do ente. A vontade de poder, para Muller-Lauter, como veremos, portanto, não pode ser tratada como uma unidade nem como um fundamento metafísico.

Nesse sentido, é na pergunta pelos antagonismos do mundo - bem e mal, verdade e aparência etc - que Nietzsche pretende destruir convicções metafísicas para desenvolver sua doutrina da vontade de poder baseada num jogo de forças plurais e, muitas vezes, antagônicas. Antagônicas pois, para Nietzsche, nenhuma coisa é igual a outra: “dos organismos inferiores foi legada ao homem a crença de que há *coisas iguais*”<sup>138</sup>. Na efetividade de forças, ou melhor, no vir-a-ser, não há nada fixo e, portanto, nada igual: “A igualação é desde sempre um tornar fixo”<sup>139</sup>.

A assunção do mundo enquanto “torrente incessante do vir-a-ser e perecer”<sup>140</sup>, na filosofia de Nietzsche, permite pensar as destruições que o filósofo faz de fundamentos metafísicos - aquilo que torna fixo o devir. Dessa forma, precisamos resgatar algumas dessas destruições internas da metafísica para que possamos ver como a doutrina da vontade de poder parte de uma posição que a impossibilita de ser tomada como fundamento dos entes.

Já foi dito neste trabalho como Nietzsche pensa que a lógica e a metafísica são simplificações e, portanto, falsificações do devir.<sup>141</sup> A lógica é um tornar igual aquilo que é diferente, tornar fixo aquilo que muda, um erro, pois, na concepção de Nietzsche, frontalmente diversa a qualquer filosofia da permanência. Entretanto, conforme Nietzsche, a lógica não é algo pernicioso à vida, pelo contrário, é algo necessário. A lógica é um erro facilitador e necessário para que possamos nos situar frente à torrente do vir-a-ser. No entanto, “A crítica do filósofo volta-se apenas ao fato de que ela [a lógica] mais tarde atuou como *verdade*. Embora a *lógica seja só uma espécie de espinha dorsal para animais vertebrados, nada de verdadeiro-em-si*”<sup>142</sup>. A lógica, portanto, degenera em algo que acredita poder encontrar sua imagem em uma coisa-em-si, em um mundo verdadeiro, ordenado, ou em “conhecimentos puros que antecedem toda experiência”<sup>143</sup>. Dessa forma, para Nietzsche, a lógica torna-se em metafísica, um *artigo de fé* posto acima do nosso “mundo aparente”.

A lógica, elevando-se a uma metafísica, hipostasia suas categorias, como sujeito, objeto, substância, predicado, coisa, etc. Nesse sentido, podemos nos lembrar da concepção

---

<sup>138</sup> NIETZSCHE, HDH § 18.

<sup>139</sup> MULLER-LAUTER, 2009, p. 42.

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Cf. cap. 3 deste trabalho..

<sup>142</sup> MULLER-LAUTER, 2009, p. 44 - acréscimo nosso entre colchetes.

<sup>143</sup> Idem.

de Nietzsche sobre a linguagem, tratada em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Neste ensaio o filósofo trata da linguagem como uma relação estética e metafórica da perspectiva humana com o turbilhão de sensações provindas do mundo. A gramática provém, para Nietzsche, de uma necessidade lógica de ordenamento da experiência que generaliza e fixa o não igual. A metafísica seria, portanto, uma ilusão provinda da *reificação* da gramática. Dessa forma, o homem passa a acreditar na realidade de categorias que só existem na linguagem. Com a crença na realidade das categorias lógicas, a efetividade é cindida, pois o *continuum* que caracteriza o devir é fragmentado. Diz Nietzsche, acerca das categorias lógicas, que acabam virando categorias metafísicas transpondo-se da linguagem para um mundo *verdadeiro*: “é provável que não haja tal duplicidade - na verdade, existe um *continuum* diante de nós, o qual isolamos alguns fragmentos”<sup>144</sup>.

Seguindo o raciocínio de Muller-Lauter, é preciso enfatizar também que a introdução de conceitos antagônicos no devir como verdade/aparência, causa/efeito, sujeito/predicado, corpo-alma, provém, para Nietzsche, da falta de tomar o mundo como um conjunto. Conjunto em que seus complexos acontecimentos são diferentes, antagônicos, somente em grau e não diametralmente diferentes como em uma duplicidade metafísica. É por isso que a concepção de mundo de Nietzsche é una, contra a duplicidade metafísica. Essa unicidade do mundo, entretanto, possui em si forças antagônicas não absolutas, ou melhor, graus de antagonismos, todas com a mesma origem mundana, ao contrário do pensamento metafísico que pensa atribuir uma origem diferente, própria e imperecível às coisas e conceitos de “maior valor”.

Nesse sentido, nem mesmo a noção de indivíduo, ego, estaria imune à concepção nietzschiana do mundo como um processo de multiplicidade de forças em incessante transformação. No indivíduo há várias forças, que se diferem apenas por graus quantitativos, em constante tensão em que ora um conjunto de forças ora outros, que podem ser denominados também como impulsos, se sobressaem, dominam. É importante ressaltar que cada uma das forças é uma *perspectiva* e cada uma delas visa o domínio sobre as outras, que manifestam resistência. Muller-Lauter nos diz que “tal oposição dos impulsos, isto é, forças, é a condição de todo acontecer”<sup>145</sup>. Não há unidade que possa permanecer como fundamento sem, na verdade, ser uma simplificação desse devir, dessa multiplicidade.

---

<sup>144</sup> NIETZSCHE, GC § 112.

<sup>145</sup> MULLER-LAUTER, 2009, p. 51.

Dessa forma, o que Nietzsche quer enfatizar com seu pensamento é que a multiplicidade de forças, impulsos, antagônicos em luta é anterior a qualquer lógica ou conceito que tenderia a falsificar, simplificar essa efetividade do devir. Nietzsche, dessa maneira, procura assumir uma concepção do mundo anterior à lógica e a gramática. Mesmo que se sirva da linguagem gramatical ele procura utilizá-la como “símbolos para o que escapa à denominação”<sup>146</sup>. O filósofo, portanto, a partir de suas destruições metafísicas e da elaboração de sua “concepção do mundo” ou, melhor, de sua ontologia não tradicional, deve utilizar o termo vontade de poder não como um fundamento ou um conceito. Pelo contrário, a vontade de poder é antes a *qualidade*, segundo Muller-Lauter, que aparece em todas as manifestações do mundo enquanto devir e multiplicidade. A vontade de poder não é fundamento, nem algo simples, ela é, na verdade, “algo *complexo*, algo que é uma unidade apenas enquanto palavra”<sup>147</sup>.

Podemos perceber, a partir de Muller-Lauter, que Nietzsche pensa o mundo como uma unidade possuindo caráter antagônico nos diferentes graus das forças que caracterizam a facticidade da existência. Apesar de Muller-Lauter não falar de uma ontologia no pensamento de Nietzsche, queremos enfatizar que a concepção do mundo, o *modo de ser* do mundo na filosofia de Nietzsche é algo determinante e que possibilita o autor a criticar e “destruir” conceitos metafísicos. A partir desse *modo de ser* do mundo, como processo de forças em devir, é que Nietzsche pode conceber um pensamento tal como a vontade de poder. De forma que, para nós, a atenuação da carga metafísica imposta por Heidegger à vontade de poder, confere à filosofia de Nietzsche o *status* de uma ontologia não tradicional. Ou melhor, de uma filosofia que visa, em sua constituição, o fim de concepções de mundo metafísicas.

Muller-Lauter, em sua interpretação, afirma que não há dúvidas de que Nietzsche permanece metafísico, na esteira do pensamento heideggeriano. No entanto, deve-se considerar que Nietzsche não compreende a metafísica tal como Heidegger a compreende. Para o autor de *Zarathustra*, metafísica é doutrina dos dois mundos<sup>148</sup>, para Heidegger é o esquecimento do ser. E não há dúvidas que Heidegger constrói um sistema do pensamento

---

<sup>146</sup> MULLER-LAUTER, 2009, p. 55.

<sup>147</sup> NIETZSCHE. BM, § 19.

<sup>148</sup> Cf. Muller-Lauter, 1997, p. 72. O autor, a respeito disso, diz o seguinte: “Do pensar não-metafísico de Nietzsche, falo apenas quando apresso, de modo imanente, seu entendimento de metafísica. Se compreendemos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente em sua totalidade e enquanto tal, então temos que, segundo minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico. Então há que se atentar também para os sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche: o “todo” só é dado ainda como “caos”, o ente enquanto tal não é mais “fixável”.

nietzschiano muito coerente com os seus (de Heidegger) propósitos. Todavia, se trata, para Muller-Lauter, de mostrar que a vontade de poder, se entendida diferentemente do modo que Heidegger compreendeu, abre espaço para pensar um Nietzsche não metafísico, no sentido nietzschiano do termo. No entanto, para nós, trata-se também de circunscrever uma dimensão ontológica no pensamento de Nietzsche que prescindir de essência ou fundamento e que, em alguns aspectos, se aproxima das intenções de Heidegger, como veremos mais adiante.

Seja observado que minha interpretação de Nietzsche, com efeito, contradiz fundamentalmente a de Heidegger, mas que não me vejo por isso em oposição ao esforço de Heidegger por uma ultrapassagem (*verwindung*) da metafísica. Sua necessidade - assim como também a necessidade do outro começo preparado por Heidegger - parece-me muito mais crescer, a partir do pensar de Nietzsche, em medida ainda mais forte do que se tornou manifesto por meio das interpretações até agora existentes.<sup>149</sup>

A vontade de poder começa a aparecer nos textos de Nietzsche a partir de *Assim falou Zaratustra*<sup>150</sup>, e com mais frequência nos fragmentos póstumos<sup>151</sup>. No entanto, esse termo é considerado por muitos intérpretes o termo mais importante de Nietzsche, justamente por explicitar aquilo que o autor compreende como o *modo de ser* do mundo. Muller-Lauter, com a tarefa de distinguir previamente a vontade de poder de “casos especiais do querer” - ou a vontade como um em-si, uma abstração, etc - , é categórico ao afirmar que vontade é querer algo, esse algo é poder. Ao querer-poder, que por toda parte está agindo, pertence o afeto de comando. É importante notar, seguindo Muller-Lauter, que a vontade de poder de Nietzsche se distingue também da de Schopenhauer, pois a vontade de poder não é uma “vontade de vida” porque “a vida é um mero caso particular da vontade de poder”<sup>152</sup>.

A vontade de poder é, pois, o modo de ação e relação de todos os seres uns com os outros. Mesmo no domínio de uma vontade de poder todas as outras, as subjugadas, exercem resistência, todas elas querem, por sua vez, dominar. Escreve sobre a vontade de poder Muller Lauter:

---

<sup>149</sup> MULLER-LAUTER, 1997, p. 53.

<sup>150</sup> NIETZSCHE, 2015, “*Da superação de si*”. O trecho diz o seguinte: “Onde encontrei vida, lá encontrei vontade de poder”.

<sup>151</sup> “...quereis um nome para esse mundo? Uma solução para os seus enigmas? Uma luz para vós, vós os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia noite? - Esse mundo é vontade de poder - e nada além disso”. KGW VII 3, 339. Entre outros.

<sup>152</sup> NIETZSCHE, VP, p. 388.

Num apontamento póstumo, [Nietzsche] escreve a esse respeito: “Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o último *Faktum* por detrás do qual podemos chegar” Com isso se torna claro, que para Nietzsche “a essência mais interna do ser é vontade de poder”<sup>153</sup>.

Com base no entendimento da vontade de poder como *essência* é compreensível que muitos filósofos e intérpretes de seu pensamento tenham tomado a vontade de poder como um princípio metafísico. Entretanto, Muller-Lauter propõe que a vontade de poder seja vista como algo múltiplo, pois Nietzsche rejeita toda “doutrina do um” como “teleológica e metafisicamente fundante”<sup>154</sup>. Ele diz: “considero-o mau e misantrópico: todo esse doutrinar acerca do uno e pleno e imóvel e satisfeito e imperecível!”<sup>155</sup>. Isso também vale para universais. Para Nietzsche, nenhum universal é passível de existir, e todo universal, ao suprimir particulares em si, é uma falsificação. No entanto, para Muller-Lauter, a vontade de poder é ao mesmo tempo múltiplo e um - mas, de que forma?

Para responder, devemos nos lembrar que a vontade, para Nietzsche, é sempre algo complexo. A unidade, nesse sentido, só pode se dar como “*organização e concerto (Zusammenspiel)*”<sup>156</sup>. O mundo é multiplicidade de forças em combate umas com as outras organizadas em *quanta* de poder. As forças, dessa forma, nunca podem ser pensadas num sentido unitário e essencial, como gostaria Heidegger<sup>157</sup>. A vontade de poder não se desdobra em si mesma, não *move-se no âmbito de sua própria essência*<sup>158</sup>, e não chega a si mesma, intensificando-se. A vontade de poder, enquanto múltipla, é sempre mutável e permanece, dentro de arranjos provisórios de várias vontades de poder, em combate - às vezes aumentando seu domínio, às vezes diminuindo. Portanto, só se pode falar de organizações de *múltiplas* vontades de poder que permanecem em constante tensão, de maneira instável e não definitiva: “O um não é. Então também a vontade de poder não é como um. A unidade de

---

<sup>153</sup> MULLER-LAUTER, 1997, p. 56.

<sup>154</sup> MULLER-LAUTER, 1997, p. 73.

<sup>155</sup> NIETZSCHE, Zaratustra, *Nas ilhas bem aventuradas*. p. 107.

<sup>156</sup> MULLER-LAUTER, 1997, p. 74.

<sup>157</sup> Como vimos, Heidegger entende a vontade de poder como *jogo de forças* em que a vontade de poder deve superar aquilo que lhe opõe resistência. Porém, como diz Muller-Lauter: “Quando ele compreende, todavia, o jogo de mútua oposição entre o sobrepujante e aquilo a sobrepujar como curso gradual “de um Unitário”, ele eleva a essência da vontade de poder a um ente absoluto que, a partir de si mesmo, se desdobra em multiplicidade, permanecendo, inobstante, junto a si. Com isso, o pensamento de Nietzsche fica equivocado”. (MULLER-LAUTER, 1997, p. 90).

<sup>158</sup> A expressão é de Muller-Lauter.

formações de domínio, nas quais está inserida uma multiplicidade de *quanta* de força, não tem nenhum ser”.<sup>159</sup>

É importante observar que Nietzsche, na maioria das vezes em que fala em *ser*, está pensando ser como oposto do devir, como aquilo que é estável. Para Nietzsche, todavia, não há nenhum *quanta* de poder que permaneça indivisível (*individuum*), que seja último e estável. Esses arranjos de *quanta* de poder, portanto, são sempre instáveis na medida em que há sempre uma luta, uma disputa, por mais poder, havendo, então, uma constante reconfiguração dos impulsos. As forças nunca permanecem estáveis, não há uma força, há relações de múltiplas forças. A unidade, para Nietzsche, é sempre uma ilusão falsificadora, na medida em que permite que pensemos nossos atos e nosso ser como algo simples.

É preciso ressaltar com Muller-Lauter, que o emprego, por Nietzsche, da expressão vontade de poder no singular significa que Nietzsche pensa a vontade de poder como “a *única qualidade* que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos”<sup>160</sup>. É importante não atribuir à palavra “qualidade” um denotativo de essência ou substância, ou mesmo algo que exista por si:

A qualidade “vontade de poder” não é Um efetivo: esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é “fundamento do ser”. Só há “efetiva” unidade como organização e combinação de *quanta* de poder [...] Por meio disso torna-se particularmente claro que, no caso da vontade de poder, não se trata de um princípio ou de um *ens metaphysicum*.<sup>161</sup>

Dessa forma, a vontade de poder não pode ser o fundamento do mundo, ela é multiplicidade de forças limitadas, em constante transformação e combate pelo estabelecimento de formações provisórias de domínio. O mundo, para Nietzsche, não é organizado por uma medida absoluta e, portanto, mundo é caos “a-legalidade de agregações e desagregações de forças [...] existem apenas multiplicidades de vontade de poder, vontade de poder não existe”<sup>162</sup>. Todavia, diz Nietzsche acerca do caráter caótico do mundo “[...] nós não somos suficiente *sutis* para ver o presumível *fluxo* absoluto do acontecer: o permanente está aí graças aos nossos grosseiros órgãos, que resumem e dispõe em superfície aquilo que, em

---

<sup>159</sup> Idem, p. 75.

<sup>160</sup> Idem, p. 83.

<sup>161</sup> Idem, p. 85.

<sup>162</sup> Idem, p.104.

absoluto, não existe *dessa* maneira”<sup>163</sup>. Mundo é o caos das formações de poder que, ao se fixarem, se alteram novamente no fluxo deixando escapar sempre outra vez qualquer estabilidade. Toda exposição acerca da caoticidade do mundo e sua ausência de fundamento corrobora com a nossa posição, mesmo que ela falte em Muller-Lauter, que em Nietzsche há uma ontologia não tradicional expressa pela vontade de poder.

É importante ressaltar também que toda vontade de poder, ao ser perspectiva, é interpretativa; toda vontade de poder interpreta. Não é, pois, um sujeito que interpreta, visto que mesmo na constituição de um *individuum* há várias perspectivas, várias forças ou vontades de poder, vários, portanto, *dividuum* e nada que subsista. Portanto, “o interpretar não tem existência (*Dasein*) como um ser, no sentido de permanência, porém como um *processo*, um *vir-a-ser*”<sup>164</sup>.

Todavia, se há inumeráveis vontades de poder, há inumeráveis interpretações de forma que “o mundo se tornou para nós...de novo infinito [...]”<sup>165</sup> e não podemos, portanto, dizer que há uma interpretação correta, pois, para Nietzsche, além de as perspectivas não darem conta de apreender o incessante fluxo do mundo, estaríamos absolutizando uma interpretação e tornando-a medida do mundo. Porém, dessa maneira, não fica dito que a própria filosofia de Nietzsche seria também uma interpretação entre outras? Tanto melhor, diz o filósofo em algum momento. No entanto, para Muller-Lauter, ele não deixa de estabelecer um critério de verdade, e esse critério é o da intensificação da vontade de poder: “toda interpretação como um sintoma de crescimento ou declínio. Se uma explicação (*Deutung*) serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida”<sup>166</sup>. Dessa forma, o perspectivismo nietzschiano, afinado com a vontade de poder enquanto multiplicidade, é uma exposição coerente do mundo quando se deve pensá-lo levando em conta a morte de Deus - e, portanto, a impossibilidade de reestabelecer uma perspectiva absoluta e extra-mundana - e todas as destruições metafísicas que esse *evento* acarreta.

Dessa maneira, fica assim evidenciado o caráter múltiplo da vontade de poder e seus arranjos intermitentes, em contraposição à *essentia* retornando sobre si mesma e se intensificando de maneira incondicionada, proposta pela interpretação de Heidegger, que vê a

---

<sup>163</sup> NIETZSCHE, KGW. V2, 452.

<sup>164</sup> MULLER-LAUTER, 1994, p.125.

<sup>165</sup> NIETZSCHE, GC, § 374.

<sup>166</sup> MULLER-LAUTER, 1994, p. 126.

vontade de poder como uma unidade e um fundamento para os entes. Dessa forma, mostramos, com Muller-Lauter, que a vontade de poder não pode constituir um fundamento para o mundo. Tendo em vista que a própria vontade de poder é a explicitação de um mundo em constante devir de suas multiplicidades, sendo a vontade de poder apenas a *qualidade* expressa pelas manifestações do mundo e não a determinação dos entes.

Também a vontade de poder não pode ser concebida no sentido da permanência, pois não se trata de uma unidade que deve se intensificar incondicionalmente a partir de suas determinações de valor, mas de configurações instáveis de forças. Essas forças não são estabelecidas ou representadas por um sujeito no sentido de *subjectum*, pois vimos que, na concepção múltipla da vontade de poder, as perspectivas que constituem um *sujeito* ou um corpo são múltiplas e intermitentes. De modo que, em Nietzsche, não se pode falar em sujeito enquanto unidade, a não ser a título de simplificação gramatical. Esse *sujeito* de múltiplas forças que, ora uma ora outras são determinantes para sua ação, não se encontra afastado de outras forças - ou objetos - visto que ele *não representa ou dispõe de objetos*, mas *se relaciona* com aquilo que aparece por variadas perspectivas. Estabelece, portanto, relações e não disposições ou objetificações. Se há um mundo lógico e gramatical, ou mesmo metafísico, estabelecido pelos *sujeitos* esse mundo é posterior àquilo que Nietzsche entende por mundo ou (vir-a-) *ser* e, portanto, uma simplificação, uma falsificação.

Dessa forma, o sentido da vontade de poder, estabelecido na esteira de um pensamento que visa o fim da metafísica, é sim ausência de sentido, mas ausência da possibilidade de sentidos estabelecidos metafisicamente, e, sendo a vontade de poder multiplicidade, perspectiva e interpretação, abre-se a possibilidade de múltiplos sentidos para o mundo. Sentidos que tenham em vista sua provisoriedade e o vir-a-ser do mundo enquanto multiplicidade de forças em disputa constante.

Nesse sentido, acreditamos ser importante insistir na perspectiva ontológica de Nietzsche - uma ontologia não essencialista. Pois assim pensamos ser possível atenuar a carga que Heidegger atribui à concepção de perspectivismo de Nietzsche como um antropomorfismo incondicionado - domínio incondicionado sobre os entes - que coaduna com a essencialidade da vontade de poder, ou vontade de vontade - determinação filosófica do mundo técnico. Insistir na interpretação ontológica de Nietzsche é insistir que sua concepção de mundo, ou ser, é mais importante para pensar um Nietzsche não metafísico e, portanto, para a possibilidade de pensar no fim da metafísica, do que a insistência nas perspectivas

antropomórficas do conhecimento - as perspectivas demasiado humanas. Dessa maneira, pretendemos mostrar também, brevemente no próximo sub-capítulo, que o eterno retorno do mesmo não visa atribuir permanência ao devir mas, em hipótese, prover a necessidade de pensar o mundo de maneira não metafísica - o mundo como ausência de fundamento.

### 5.3. Ontologia negativa e sabedoria trágico-dionisíaca

Conforme tematizamos no capítulo anterior, gostaríamos de desenvolver melhor aquilo que pensamos tratar-se, em Nietzsche, de uma ontologia. Acreditamos que isso é possível pois, apesar de Nietzsche não atribuir explicitamente uma ontologia para seu pensamento, pensamos encontrá-la em suas tematizações de vida e mundo. Além disso, pensamos ser necessário falar de uma ontologia em Nietzsche tanto para evidenciar o caráter positivo de sua filosofia, que assim se complementa com sua crítica da metafísica, quanto para acenar que há em Nietzsche um pensamento sobre o ser em um sentido não-metafísico. Um ser que não é fundamento dos entes e nem um ente ele mesmo.

Sendo assim, a crítica heideggeriana, na qual o pensamento de Nietzsche é visto sob a forma de um domínio incondicionado sobre os entes, mostra-se menos plausível, e um outro caminho para o fim da metafísica se abre. Caminho este que não tem a ver com o mundo atemporal da técnica e da dominação, mas da pluralidade de perspectivas que, todavia, acenam para um *substrato* ontológico temporal (devir). Pensamos que essa concepção aponta para temas heideggerianos como o ser enquanto abertura de sentido e ser enquanto tempo, embora saibamos o perigo que consiste em tais paralelos, visto as duas filosofias terem seus conceitos e *cenários* próprios.

Dessa forma, mundo para Nietzsche (como já pudemos ver um pouco com a interpretação de Muller-Lauter) é

[...] caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia - e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma

antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo?<sup>167</sup>

Nesse longo aforismo da *Gaia ciência*, podemos observar a insistência de Nietzsche em pensar o mundo como algo independente de nossos juízos sobre ele. Esse pensamento, ao conceber o mundo como caos, isenta o mundo de ter uma medida que possa ser apreendida, de ter uma ordem moral ou uma teleologia e, principalmente, isenta-o de ser o sólido fundamento de nossos antropomorfismos - como se houvesse algo em-si que permanece sendo a causa de nossas interpretações. Dessa maneira a enunciação de algo no mundo não pode ser uma representação, ela é muito mais uma relação criativa de forças que nunca esgotam as possibilidades e combinações de aparências no mundo e, desse modo, não há algo que permaneça por trás das aparências ou dos efeitos das forças em relação. O mundo, portanto, essa instância em constante devir e superação de seus arranjos de força, para Nietzsche, é pensado de forma a rejeitar atribuições metafísicas.

Dessa forma, mundo, para o autor, constitui-se por uma visão descentralizadora do ser-humano que atenua a carga antropomórfica de nossas criações interpretativas da realidade. É importante ressaltar que tanto o mundo quanto as nossas perspectivas são concebidas como possuindo caráter deveniente incessante, sendo as múltiplas vontades de poder a melhor expressão desse processo. Nesse sentido, para Nietzsche, não deve haver exterioridade entre mundo e as interpretações que se fazem dele, sendo o perspectivismo a possibilidade de criação de múltiplos sentidos, mesmo que fictícios, para um mundo ausente de sentido em si, ou melhor, ausente de valor. Dessa forma, tendo em vista o processo de superação do niilismo engendrado pela imposição de uma verdade metafísica e sua consequente desvalorização, nenhuma perspectiva pode mais atribuir a si um sentido absoluto, uma medida verdadeira, sob pena de negar o caráter interpretativo do mundo e instaurar uma perspectiva extra-mundana, um olhar de Deus.

Nesse sentido, a concepção que Nietzsche tem de mundo, pode ser vista como uma ontologia negativa<sup>168</sup>, visto que o ser, que o autor pensa sob a alcunha de mundo, não é resultante de uma perspectiva absoluta determinada e nem é um fundamento cognoscível ou

---

<sup>167</sup> NIETZSCHE, GC, §109.

<sup>168</sup> O termo é de Clement Rosset, em seu livro *L'Objet singulier*, citado por Silvia Pimenta Velloso Rocha em seu livro intitulado *Abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo* (2003) em um capítulo que a autora se propõe a discorrer sobre a possibilidade de uma ontologia negativa em Nietzsche. Esse termo, para nós, diz o mesmo que aquilo que chamamos de uma ontologia não-essencialista ou uma ontologia não-tradicional.

um substrato para qualquer sistema metafísico que se digne a interpretá-lo. As perspectivas, dessa forma, não podem requerer objetividade ou verdade, visto que o mundo não se *adequa* à elas. Portanto, não há em Nietzsche uma duplicidade entre um mundo da permanência e da identidade e um mundo da contingência e do devir - seu pensamento se desenrola no único plano do devir. Esse plano é o das múltiplas vontades de poder interpretantes em que cada fixação constitui uma aparência provisória e é, portanto, uma ficção em relação ao processo do mundo. Como cada efeito é apenas um efectuar-se, cada aparência faz parte do processo do devir e se esgota em si mesma, de modo que não há essências por trás delas. Isto é, com uma concepção negativa do *modo de ser* do mundo, não há duplicidade metafísica. Como bem expressa Rocha:

O que Nietzsche recusa ao negar o Ser não é portanto uma instância ontológica, mas a hipótese de uma *duplicação* ontológica: a hipótese de que a realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do devir seja a manifestação de um mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância supra-sensível, que as construções perspectivas sejam a representação de um mundo constituído.<sup>169</sup>

Outro autor que concebe uma ontologia em Nietzsche é Eduardo Nasser<sup>170</sup>. Este autor acredita que o tema pôde ser ressuscitado pelos leitores de Nietzsche em meados do século XX pela importância que a temática do ser adquiriu em oposição à filosofia como teoria do conhecimento. Todavia, a recuperação da temática ontológica só pode se dar num horizonte de destruição das ontologias tradicionais, como pode-se perceber pela filosofia do próprio Heidegger, não ocorrendo de forma diferente para Nietzsche. Nasser afirma que em Nietzsche há a preocupação de colocar o tempo como horizonte do ser. Se Heidegger sabia disso parecia, no entanto, não levar minimamente em conta em sua interpretação, uma vez que situa a filosofia de Nietzsche enquanto ápice do esquecimento do ser e direcionada ao pensar calculativo e antropomórfico. Na verdade, o que Heidegger parece levar em conta é somente o aspecto destrutivo da filosofia de Nietzsche em relação às concepções tradicionais de ser - permanência, identidade, unidade. De forma a sobrecarregar o papel da vontade de poder - enquanto unidade que assegura a auto-elevação de seu próprio poder incondicionado - ao mesmo tempo em que requisita o homem a criar valores de domínio e controle. Nasser afirma:

---

<sup>169</sup> ROCHA, S. P. V. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 45.

<sup>170</sup> Cf. NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Para Heidegger, como vimos, as considerações nietzschianas sobre o ser possuem, no limite, um teor eminentemente destrutivo, porquanto a ontologia passa a ser reduzida a uma antropologia do além-do-homem que recorre à categoria do ser como um instrumento para assegurar o seu domínio sobre a natureza. Contudo, tal como atesta Granier, essa apreciação operativa e, no limite, depreciativa do ser, apoiada num pragmatismo vital, representa somente um aspecto do problema nietzschiano do ser.<sup>171</sup>

De fato, para Nietzsche, os esquemas que fixam o devir muitas vezes são concebidos a partir daquilo que é útil para a vida humana, ou de uma necessidade lógica. Porém, como afirma Granier “a utilidade para a vida não é a medida da verdade ontológica”<sup>172</sup>, visto que a própria vontade de poder não demanda fixações e sim estímulos ao devir, que se encarrega da provisoriedade de todas as sentenças ou valores erigidos interpretativamente. Desse modo, a concepção positiva do ser, a qual teria Heidegger desconsiderado em seus aspectos mais significativos - aspectos que estamos tentando expor neste quinto capítulo - é a realidade do devir. Realidade que denota não somente sua mutabilidade e transitoriedade mas “o abismo entre ser e conhecer, o que faz com que ser seja, no limite, *ser interpretado*”<sup>173</sup>. Dessa forma, a preeminência que, para Heidegger, tem a vontade de poder enquanto conhecimento para o caráter incondicionado de uma ontologia tradicional centrada na vontade de poder, ofusca a concepção positiva, ou melhor, a concepção não tradicional que têm Nietzsche da ontologia. Essa concepção é marcada pela pluralidade e *não-atualidade* da vontade de poder enquanto expressão da realidade dinâmica devir.

Desse modo, Nasser pensa haver uma ontologia em Nietzsche baseada na realidade do tempo e na verdade dos sentidos. Seguindo a linha de raciocínio do autor, a realidade do vir-a-ser seria algo anterior aos esquemas de fixação do próprio vir-a-ser, esquemas que tornam possível orientar-se no mundo. Esses próprios esquemas vieram a ser, não constituem verdades absolutas e não se adequam ao mundo do devir. Na leitura de Nasser, a realidade imediata que nos vem ao encontro seria a desses esquemas fixos, mas por meio (mediação) de um refinamento dos sentidos a anterioridade do mundo enquanto vir-a-ser pode ser percebida. Diz Nietzsche: “Se seu olhar fosse mais sutil, você veria tudo se mover [...] como o papel que

---

<sup>171</sup> NASSER, 2015, p. 20.

<sup>172</sup> GRANIER *apud* NASSER, 2015, p. 21.

<sup>173</sup> NASSER, 2015, p. 21.

queima se enrosca, tudo esvai continuamente e se enrosca”<sup>174</sup>. Outro fragmento póstumo, que data de 1887, portanto próximo a seus escritos finais, ressalta a anterioridade do mundo do vir-a-ser ante as construções lógicas, erros, do intelecto humano. De maneira a enfatizar a exterioridade de sensações e a verdade dos sentidos em relação ao vir-a-ser ante às falsificações promovidas pelo intelecto. Neste fragmento Nietzsche trata a realidade arranjada logicamente como “mundo dos fenômenos” que cobre e se contrapõe ao mundo das sensações e da realidade do vir-a-ser. Mundo esse, segundo a leitura de Nasser, denotativo somente da realidade do tempo, portanto não das coisas, e acessado pelo refinamento dos sentidos. O fragmento diz o seguinte:

O “mundo dos fenômenos” é o mundo arranjado que nós sentimos como real. A realidade está no retorno constante de coisas iguais, conhecidas, aparentadas, no seu caráter *logicizável*, na crença que aqui calculamos, que podemos suputar [...] O contrário do mundo fenomenal não é o “mundo verdadeiro”, mas o mundo sem forma-não formulável do mundo do caos de sensações - portanto, outro tipo de mundo fenomenal, um que para nós é “desconhecido”.<sup>175</sup>

O que Nietzsche quer dizer com desconhecido é que o mundo do caos de sensações, o ser, não é redutível aos nossos ideais humanos, não pode, portanto, ser *conhecido*. É nesse sentido que compreendemos a afirmação de André L. M. Itaparica:

Sua última filosofia (de Nietzsche), assim, é um esforço de elaborar uma concepção dinâmica, processual, da realidade, abandonando a metafísica da substância, e explicando, dentro dos limites da linguagem predicativa, uma realidade que não possui isomorfia com ela.<sup>176</sup>

Seguindo pelo viés de Nasser, o termo vontade de poder é elaborado justamente para corroborar com a interpretação dinâmica do ser. É por isso que esse termo não pode ser visto nem de uma forma psicologista nem de uma maneira unitária, ambos sob o risco de inserir Nietzsche dentro da metafísica. A vontade de poder, de acordo com Nasser, tem o caráter de ser superação de si mesmo, portanto, nunca é permanência mas vir-a-ser. A vontade de poder

---

<sup>174</sup> NIETZSCHE *apud* NASSER, 2015, p. 132. Nas obras completas em alemão: Fragmento póstumo 15 [48] outono de 1881. KSA 9.651.

<sup>175</sup> NIETZSCHE *apud* NASSER, 2015, p. 121-22. Nas obras completas em alemão: Fragmento póstumo 9 [106], outono de 1887. KSA 12. 395-396.

<sup>176</sup> ITAPARICA, A. L. M. “Nietzsche: crítica à metafísica como crítica à linguagem”. In: LIMA, M. J. S.; ITAPARICA, A. L. M. (Orgs.). *Verdade e linguagem em Nietzsche*. Salvador: Edufba, 2014. p. 117.

- por ser, justamente, vontade *de poder* - não pode ser a estabilidade da elaboração de condições pragmáticas ou utilitárias de sobrevivência pois “o primado que antecede a conservação é o querer mais potência, mesmo que isso custe a sobrevivência; é a designação que o forte atende e ao querer potência - coloca em risco a vida”<sup>177</sup>.

Desse modo, Nasser pensa que a elaboração de uma ontologia do vir-a-ser em Nietzsche visa reestabelecer o âmbito da *existentia* ante a *essentia* pela própria contestação do âmbito da *essentia*, sem cair numa dualidade e sem fazer com que essas duas determinações passem a significar o mesmo, como pensa Heidegger - ou seja, uma *essentia*, vontade de poder, que diz respeito ao âmbito dos entes, e uma *existentia*, eterno retorno do mesmo, que diz respeito à intensificação da *essentia*. Nasser diz que, a partir de Aristóteles, o ser passa a ser investigado como aquilo que o ente é. O ser, dessa forma, para Aristóteles, se diz de vários modos, todavia, esses modos se referem ao ser enquanto ser, à *ousia*, entendendo *ousia* pela sua tradução latina posterior, ou seja, *essentia*. Dessa forma, a história da metafísica diz respeito ao primado da *essentia* em detrimento da *existentia*. Para Nietzsche, como sabemos, a negação da realidade devenida e a afirmação de um âmbito metafísico de permanência e identidade é um erro do intelecto e uma atribuição moral. “Não há essência: o que vem-a-ser, o fenomenal, é o único tipo de ser”<sup>178</sup> ou, como diz Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*:

As razões pelas quais “este mundo” foi chamado de aparente fundamentam, pelo contrário, sua realidade - uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. [...] As características que foram atribuídas ao ser verdadeiro das coisas são características do não-ser do *nada* - o “mundo verdadeiro” foi construído em oposição ao mundo real [...].<sup>179</sup>

Dessa forma, a filosofia de Nietzsche prima pela *existentia*. Mas não a existência dos entes particulares, como diz Nasser:

[...] seria uma grande precipitação enxergar aí uma mera ontologização do realismo do senso comum que enfoca somente os seres particulares em detrimento do ser abstrato; o ente, lembremo-nos, está radicado no mundo perspectivístico, ele mesmo é já uma abstração, pois o unicamente real é o vir-a-ser. Nesse sentido, pensar o ser não é senão um esforço de pensar o real que subjaz aos erros que sustentam o próprio pensamento.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> NASSER, 2015, p. 201.

<sup>178</sup> NIETZSCHE, *apud* NASSER, 2015, p. 224. Nas obras completas em alemão: Fragmento póstumo 7 [1], do final de 1886 - primavera de 1887. KSA 12.249.

<sup>179</sup> NIETZSCHE, C.I. *A razão na filosofia* § 6.

<sup>180</sup> NASSER, 2015, p. 225.

Dessa maneira, não se trata de uma ontologia de coisas mas de acontecimentos. Não uma ontologia de causas e coisas-em-si mas de relações interpretativas. O ser é aquilo que pode ser aberto, que pode ser interpretado pelo homem, mas que ao fazê-lo o ser já se lhe oculta, se encobre e o que fala é a perspectiva humana. Assim, podemos observar que a leitura ontológica de Nasser, na esteira de leituras ontológicas como a de Granier e de Vattimo<sup>181</sup>, além de contestar a interpretação heideggeriana, oferece, intencionalmente ou não, uma intrigante proximidade entre as duas ontologias. Ontologias que pretendem afastar-se das concepções tradicionais do ser e situar-se para fora da metafísica.

Seguindo a perspectiva da leitura ontológica de Nietzsche, também o aluno de Heidegger, Eugen Fink, concebe que há em Nietzsche uma “ontologia negativa da coisa”<sup>182</sup> em que não há substâncias em sua filosofia e que a única realidade que há é o devir. Todavia, essa interpretação apresenta inconvenientes na medida em que concebe a vontade de poder como um *princípio* criador, ou melhor, como o princípio produtor do mundo, e não como a *expressão* desse mundo do devir que cria-se e destrói-se. Além disso, Fink mantém sua leitura de Nietzsche muito próxima a de Heidegger ao pensar a filosofia do autor de *Zarathustra* como presa de quatro sentidos metafísicos, a saber, a *pergunta pelo ente enquanto tal*, a *pergunta pelo movimento e o todo que se move*, a *pergunta pelo ser supremo e, por fim, pergunta pela verdade do ente*.<sup>183</sup> As respostas para essas perguntas tratam, respectivamente, da vontade de poder, do eterno retorno do mesmo, da morte de deus e do além-do-homem. Não cabe aqui nos aprofundarmos na caracterização de um Nietzsche metafísico por parte de Fink, visto que este não é o nosso propósito. Todavia, cabe ressaltar os aspectos dessa interpretação que o distanciam da interpretação heideggeriana e, em um sentido particular, acaba concedendo à filosofia de Nietzsche libertação em relação à metafísica.

Fink se distancia de Heidegger na medida em que não identifica a filosofia de Nietzsche com o pensamento da técnica:

Nietzsche não proclama a dominação incondicional dos homens quando fala dos senhores da terra, pois a dominação por parte dos senhores da terra não implica a sujeição técnica do globo, não representa a autocracia de uma

---

<sup>181</sup> Ver mais adiante neste subcapítulo.

<sup>182</sup> Cf. FINK, 1988, Cap IV: 6. *A ontologia negativa da coisa*.

<sup>183</sup> Cf. FINK, 1988, Cap V. 1: *A relação de Nietzsche com a metafísica enquanto catividade e libertação*. p. 199 e ss.

vontade de domínio tornada incondicional que rebaixaria todo o existente convertendo-o num objeto e fazendo dele material de trabalho.<sup>184</sup>

Para Fink, a identificação da vontade de poder com a técnica é proveniente de uma interpretação parcial. Além disso, a ênfase heideggeriana no sentido da subjetividade como antropomorfismo incondicionado de todas as coisas é deslocada e Fink pensa ser não a dominação ou a subjetividade o foco de Nietzsche, mas a terra, ou mundo, enquanto seio de todas as coisas. A criação artística, dessa forma, enquanto *jogo*, como diz Fink, ou estímulo das aparências, é mais relevante enquanto expressão da vontade de poder do que nossas necessidades lógicas e de conhecimento - ou seja, o sentido que Heidegger acaba se apropriando para falar da criação de perspectivas e de dominação.

Dessa maneira, para Fink, o mundo em Nietzsche é um fundo amorfo criador e destruidor que se resume sob o nome de Dioniso, dessa vez, unificado com Apolo; portanto, sem a dualidade do *Nascimento da tragédia*. Dioniso “para Nietzsche, trata-se do Deus amorfo criador, construtor-destruidor, cujo rosto é uma máscara, cuja aparição é a sua dissimulação, que é o uno e o múltiplo, a vida exuberante e tranquilidade simples do Hades”<sup>185</sup>. É por meio da noção de *jogo*, previamente mencionada, pertinente a esse fundo dionisíaco, que Fink pensa ver em Nietzsche uma libertação da metafísica. Jogo é jogo das aparências apolíneas, das imagens temporárias perante a inocência do devir. O mundo joga enquanto criação e destruição. É somente quando o homem sente-se aparentado a esse jogo, que é para além das pequenas perspectivas metafísicas, que o negam, quando o homem torna-se a criança que brinca no grande jogo do *acaso necessário* e que percebe a vacuidade de toda individuação com uma trágica alegria, é que ele liberta-se dos grilhões da metafísica. Trata-se do *amor fati* (que veremos adiante, junto com o eterno retorno). Ao compreender o ser e o devir como jogo, Nietzsche deixa de ser prisioneiro da metafísica.

Também nesse momento a vontade de domínio perde o caráter de objetivação do existente para um sujeito que pensa por meio de representações, adquirindo o caráter de criação apolínea e, por outro lado, o tempo é pensado no eterno retorno do semelhante - [...]. O elemento alciónico da imagem do super-homem remete para o jogador e não para o autor de um acto de violência ou para um gigante da técnica.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> FINK, 1988, p. 185.

<sup>185</sup> FINK, 1988, p. 196.

<sup>186</sup> FINK, 1988, p. 207.

Dessa forma, pensamos que um mundo destituído de ser no sentido tradicional - unidade, permanência - e concebido enquanto caos engendra uma sabedoria trágico-dionisiaca. A questão da tragicidade aponta para o primeiro livro publicado de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, o qual já comentamos brevemente<sup>187</sup>, e retorna em *Assim falou Zaratustra*. Podemos chamar de sabedoria trágica a falta de fundamento, a abissalidade, do mundo: “Há uma verdade trágica que é justamente a inexistência do ser”<sup>188</sup>. Já no *Nascimento da tragédia* vimos que a essência dionisiaca, apesar de ser concebida na dualidade essência/aparência, aponta para a falta de fundamento, a caoticidade do mundo. Após toda a história da metafísica, resumida no famoso aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*, *Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula*, ou seja, história da desvalorização dos valores supremos e também das dualidades metafísicas, Nietzsche afirma que não restam mais oposições ontológicas<sup>189</sup>. Se há apenas um único mundo, o do devir, onde as múltiplas vontades de potência são sua expressão mais bem acabada, em que não há causas mas apenas efeitos interagindo, onde não há princípios nem fins, deve-se então, hipoteticamente, assegurar o caráter ausente de fundamentos e finalidades desse mundo do devir. Essa experiência do devir, da temporalidade, eternamente retornando, criando-se destruindo-se, refazendo-se, será a sabedoria trágico-dionisiaca, desenvolvida a partir de *Zaratustra* com a doutrina do eterno retorno do mesmo.

A assunção de uma ontologia negativa do mundo enquanto devir, melhor expresso na vontade de poder, não pode supor *algo* que devém e também não pode supor que o devir atinja um objetivo final. Melhor dizendo, assumir o mundo enquanto eterno vir-a-ser é negar um princípio para o mundo, como um Deus criador ou uma fonte que coloque o devir em movimento, ou seja, uma teologia, e negar que haja um objetivo final para o devir, uma teleologia. Essa tese é, em termos simplificados, aquilo que Nietzsche expressa com o eterno retorno do mesmo. Rocha nos diz que a doutrina do eterno retorno é essencialmente antimetafísica pois ela assegura que o vir-a-ser jamais *seja* no sentido de atingir um estado final:

---

<sup>187</sup> Cf. capítulo 3.1.

<sup>188</sup> ROCHA, 2003, p.45.

<sup>189</sup> “Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?...Mas não! *Ao eliminar o mundo verdadeiro, também eliminamos o aparente!*”. NIETZSCHE, CI, *Como o mundo verdadeiro acabou por tornar-se fábula*.

Nesse sentido, dizer que tudo retorna significa dizer que tudo devém, sem jamais *ser*. Longe de enunciar algum princípio metafísico, esta fórmula se limita a repetir a inexistência do *Ser*. O que se repete sempre é o devir e o acaso, não esta configuração particular do acaso. Se a existência é destituída de *Ser*, afirmar o seu eterno retorno é afirmar que o fluxo do devir jamais atingirá um estado de *Ser*.<sup>190</sup>

Portanto, já podemos adiantar, em oposição a tese heideggeriana - que afirma ser o devir nietzschiano algo que permanece por meio do eterno retorno do mesmo -, que não há algo que permanece subjacente ao devir, como a unidade da vontade de poder. Pelo contrário, com a interpretação da multiplicidade da vontade de poder, esse termo configura a expressão mais bem acabada do processo do mundo, sem ser, todavia, um princípio que retorna em direção a sua própria essência intensificando-a.

O eterno retorno do mesmo é a doutrina nietzschiana que visa superar o niilismo tanto das interpretações de roupagens cristãs, como aquelas que acreditam num fundamento do mundo ou numa finalidade para história, quanto o mal-estar gerado pela falta de sentido num mundo em que não há mais propósitos para hipóteses metafísicas. Nietzsche afirma, “Quem não acredita em um *processo circular do todo* tem de acreditar no Deus *voluntário* - assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora”<sup>191</sup>. A hipótese do eterno retorno do mesmo se constitui a partir de duas teses, a saber, 1) que as forças são finitas, 2) que o tempo é infinito. As forças são finitas porque o mundo e as múltiplas vontades de poder se constituem de si mesmas, de seus arranjos sem, entretanto, ser preciso que haja uma potência criadora que crie *do nada* novas forças. O tempo é infinito pois o devir é eterno, não no sentido da permanência, mas no sentido de que não há um objeto ou um final para o mundo em que, finalmente, se estabeleça algum tipo de ordem, justiça, ou perenidade. Dessa forma, se recordarmos as metáforas de Zarathustra em *Da visão e do enigma*<sup>192</sup>, veremos que da conjunção dessas duas teses conclui-se que há, nessa hipótese, uma infinidade de tempo transcorrido para trás e uma infinidade para frente, sendo as forças finitas. Se o passado, sem um princípio criador, constitui-se por uma eternidade, e se as forças são finitas, Nietzsche pode dizer que todos os arranjos possíveis entre forças finitas já devem ter transcorrido na eternidade passada - não apenas uma vez, mas infinitas vezes:

---

<sup>190</sup> ROCHA, 2003, p.71.

<sup>191</sup> NIETZSCHE, OI, p.388.

<sup>192</sup> Cf. nota 118.

Se todas as possibilidades na ordem e relação de forças já não estivessem esgotadas, não teria passado ainda nenhuma infinidade. Justamente porque isto *tem* de ser, não há mais nenhuma possibilidade nova e é necessário que tudo já tenha estado aí, inúmeras vezes.<sup>193</sup>

Nietzsche diz que o eterno retorno do mesmo *tem de ser* pois, do contrário, estaríamos admitindo uma hipótese teológica, um Deus criador de forças e não estaríamos admitindo que tudo que é, é imanente, é resultado da transformação de forças *no mundo*. Todavia, se o eterno retorno do mesmo é a doutrina que visa superar o niilismo, é necessário que esse pensamento acarrete uma postura existencial ante o niilismo. Essa postura existencial é bem explicitada no famoso aforismo 341 da *Gaia ciência*<sup>194</sup> e indica que para superar o niilismo deve-se afirmar o eterno retorno de todas coisas. O *mais pesado dos pesos*, ou seja, o pensamento do retorno, implica que o homem assuma essa perspectiva que, afinal, é uma entre outras, de que o mundo ou a vida, enquanto devir constante, não tem nenhuma finalidade, que não há fundamento para o devir, que “devemos tomar o devir como única esfera do *ser*, como tudo que é: atitude trágica que prescindir de uma tal verdade e assume para si a tarefa de impor valores”<sup>195</sup>.

Para Nietzsche só há efeitos, só há forças agindo - em necessidade, pois tudo retorna exatamente como acontece. Dessa forma, o pensamento visa interditar a via que cria idealidades para o devir. Na doutrina do eterno retorno o tempo não é concebido de forma linear; se tudo retorna, é necessário que haja um circularidade. Circularidade essa que tem seu ponto de interseção entre futuro e passado no instante. O que Nietzsche propõe é a substituição do *assim deveria ser* para o *assim eu o quis*. Afirmar o eterno retorno do mesmo

---

<sup>193</sup> NIETZSCHE, 1974, p. 387.

<sup>194</sup> O aforismo diz o seguinte: “E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio.

A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!” -

Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa:

“Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”

Pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?” (NIETZSCHE, GC, §341)

<sup>195</sup> ROCHA, 2003, p. 72.

é afirmar a facticidade da existência - *amor fati* - e a condição do homem como criador de seu futuro e libertador de seu passado enquanto afirma a vida em todos os seus aspectos. Libertar o passado é afirmar o vir-a-ser, afirmar que o acaso se transforma em um “passado irremediável”<sup>196</sup>, em necessidade, e que a atitude daquele que venceu o niilismo e a metafísica não é o ressentimento para com o passado, a necessidade de vingança, mas a afirmação da vida, mesmo da dor, do fastio e da pequenez. O aforismo 341 admite, então, duas atitudes ante ao pensamento mais abissal: ou a condenação deste pensamento ao imaginar que se tudo retorna então tudo é igual, o eterno fastio; ou aquela atitude que quer essa existência retornando infinitas vezes mesmo que destituída de finalidade e verdade. No eterno retorno do mesmo figura a sabedoria dionisíaca de Nietzsche.

Assim, pensamos que a vontade de poder e o pensamento do eterno retorno do mesmo são compatíveis na medida em que o eterno retorno é a afirmação do mundo enquanto devir e em todos os seus aspectos. O eterno retorno é a afirmação do poder - da potência - no dizer *sim*. Além disso, o eterno retorno impede que se crie idealizações sobre a finalidade do mundo e impede também uma atitude passiva e ressentida com o incessante *passar* do tempo em direção ao passado, já que atribui ao tempo circularidade e que exige do homem que ele seja o criador de seu próprio passado, a libertação de sua vontade. Dessa forma, “se a vontade de potência designa a ausência de fundamento do mundo, o eterno retorno afirma sua ausência de finalidade”<sup>197</sup>. Pensamos que o seguinte fragmento póstumo de Nietzsche designa bem a completude daquilo que é a concepção de mundo ou *ser* de Nietzsche, enquanto vontade de poder, em consonância com o eterno retorno do mesmo:

E sabeis o que é para mim *mundo*? [...] Essa massa fixa de força, dura como bronze, que não aumenta nem diminui, que não se gasta mas se *transforma*, cuja totalidade é de uma grandeza invariável, uma economia em que não há nem despesas nem perdas, nem tão-pouco receitas ou acréscimos; [...] uma força *omnipresente*, una e múltipla como um jogo de forças e de ondas de força, acumulando-se num dado ponto quando afrouxam noutra; um mar de forças agitadas por tempestades, em perene mudança e em perene refluxo, com *gigantescos anos de retorno regular*, um fluxo e um refluxo das suas formas, indo das mais simples às mais complexas, das mais calmas [...] às mais ardentes, às mais violentas, às mais contraditórias, para *retornarem* depois da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando ainda o seu ser nesta regularidade dos ciclos e dos

---

<sup>196</sup> A expressão é de C.A.R. de Moura em *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. Cf. p. 283.

<sup>197</sup> ROCHA, 2003, p. 76.

anos; glorificando-se na santidade daquilo que deve voltar eternamente, como um devir que não conhece nem saciedade nem tédio, nem lassitude - eis o meu universo *dionisiaco* que *a si próprio se cria e se destrói eternamente* [...] eis o meu para além do bem e do mal, sem objetivo [...]. Quereis um nome para este mundo, uma solução para todos os seus enigmas? [...] *Este mundo é o mundo da vontade de domínio* e nenhum outro; e vós próprios são esta vontade de domínio e nada mais!<sup>198</sup>

Para concluir, podemos dizer, com Vattimo (2010)<sup>199</sup>, no que diz respeito a este extenso fragmento focalizado na concepção de *mundo* de Nietzsche enquanto vontade de poder, que a vontade de poder constitui o *ser*, ou substrato ontológico, que abre a “possibilidade de estes [os entes] se tornarem visíveis, ou de vir ao ser”<sup>200</sup>. Esse substrato ontológico, para Vattimo, longe de constituir um fundamento, é a força que torna possível tanto o indivíduo que cria novos valores, quanto os mundos históricos. O filósofo italiano entende, dessa forma, a vontade de poder como o substrato ontológico que por ser um vir-a-ser nunca se deixa explicitar totalmente e, dessa forma, permite que novas configurações históricas se abram.

Para que a vontade de poder não seja o fundamento ou a verdade do ente enquanto tal, no sentido metafísico de Heidegger, é fundamental que tenhamos em vista, como quer Vattimo<sup>201</sup>, que a vontade de poder é também uma interpretação e não uma verdade. As verdades, para Nietzsche, são formações históricas que dizem respeito à determinadas configurações do mundo e certos valores estabelecidos, capazes de sustentar um certo tipo de vida. O mundo enquanto expressão da vontade de poder é, para Nietzsche, “uma obra de arte que se faz por si só. Nele, não existem diversas perspectivas sobre uma única verdade ou

---

<sup>198</sup> NIETZSCHE *apud* FINK, 1988, p. 192-93.

<sup>199</sup> VATTIMO, G. A filosofia como exercício ontológico. In: *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 111-132.

<sup>200</sup> Idem, p. 130.

<sup>201</sup> Vattimo sustenta a tese de que toda tradição hermenêutica contemporânea tende a ver Nietzsche e Heidegger como filósofos unidos das mesmas intenções no que diz respeito à superação da metafísica. No entanto, pensa haver algo paradoxal quando pensa-se a proximidade de Heidegger e Nietzsche contrastando com a interpretação heideggeriana de Nietzsche. Quanto a isso, sustenta que é preciso ser heideggeriano, rejeitando, em seu confronto com Nietzsche, as partes que o põe em divergência com a própria filosofia de Nietzsche. Dessa forma, Vattimo entende que é preciso pensar também Heidegger sob a luz de Nietzsche e vice-versa, numa tentativa de aproximação de aspectos das duas filosofias, principalmente no que diz respeito à questão ontológica da vontade de poder, o que desvencilha Nietzsche de ter sua filosofia vinculada à metafísica no sentido heideggeriano. Cf. VATTIMO, G. Nietzsche, intérprete de Heidegger. In: *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 323-339.

realidade que se possa reconhecer e possa servir de medida; tudo é perspectiva”<sup>202</sup>. Dessa forma, a desmistificação nietzschiana dos valores enquanto imposições morais, sua proveniência mundana, não pode se dar em favor de um fundamento mais *verdadeiro*, como a vontade de poder.

Se tudo é perspectiva e o mundo enquanto vontade de poder é um vir-a-ser que possibilita o vir a tona de novas configurações históricas, o filósofo, de acordo com a leitura de Vattimo, é aquele que se coloca fora dos valores já estabelecidos e cria novos critérios, abre novos sentidos. O filósofo, ou melhor, o artista, não se faz pelo arbítrio individual, mas é a plena união de *necessidade e liberdade da vontade*<sup>203</sup>. É somente a partir da possibilidade de criação de novos valores, sentidos e critérios que a crítica, ou desmistificação, pode ser bem sucedida sem permanecer naquilo que critica. Dessa maneira, para Vattimo, o pensamento de Nietzsche é um exercício ontológico na medida em que o filósofo ou o artista estão em contato com algo mais fundamental, a saber, a vontade de poder, aquilo que possibilita que os entes venham a ser, sem, no entanto, reduzir-se a qualquer ente ou mesmo ser um ente. A vontade de poder é aquilo que, para Vattimo, constitui uma abertura que possibilita tanto o aparecer dos entes quanto a criação de novos valores para além dos já estabelecidos.

No entanto, a criação é sempre um criar ficções para além das ficções precedentes, é a demonstração da insustentabilidade dos valores - perspectivas ou ficções - anteriores. Dessa forma, não se pode chegar a uma verdade fundamental, pois por trás de cada *opinião* filosófica há um abismo<sup>204</sup>. Nesse sentido, filosofia é “permanente mascaramento”<sup>205</sup>. Vattimo diz:

A história, e a filosofia como autêntico ato de fundação histórica, não é um vir a descoberto e à luz da autoconsciência dos fundamentos ocultos das coisas; é antes um movimento em que o originário, no filósofo, mas no pensamento humano em geral na sua função criativa, eventualiza sempre novos mundos, institui sempre novas aberturas. Desse modo, Nietzsche se coloca autenticamente fora da tradição metafísica em sentido heideggeriano.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Idem, p. 117.

<sup>203</sup> Cf. Vattimo, 2010, p.127. Cf. também NIETZSCHE, ABM, § 213.

<sup>204</sup> Cf. NIETZSCHE, ABM, § 289, em que Nietzsche escreve que no filósofo deve haver “uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna - um mundo mais amplo, mais distante, um abismo além de cada fundamento, além de toda fundamentação”.

<sup>205</sup> VATTIMO, 2010, p. 131.

<sup>206</sup> Idem, p. 132.

A criação de novas ficções, de novas máscaras, pelo artista - filósofo -, não é, para Vattimo (1986), a fixação de uma unidade, de uma forma que intensifique a vontade de poder mas antes a manifestação dionisiaca de destruição das formas (valores) precedentes para que outros venham a aparecer, para que outros possam se consolidar. Nesse sentido, também Cragolini (2001), ao pensar a vontade de poder nietzschiana no âmbito do perspectivismo, da multiplicidade de interpretações, entende que a criação de ficções sob a alcunha do artista desmistifica as fixações, os valores previamente estabelecidos. Dessa maneira Cragolini entende a vontade de poder enquanto manifestação de uma *razão imaginativa* que, ao romper com as formas fixas, desestrutura pensamentos que se pretendem fechados, mumificados. Dessa forma, ao invés de se deter em uma unidade de sentido, um fundamento, que possibilite o domínio e alimente a necessidade de segurança, a criação rompe com respostas últimas ao multiplicar sentidos e perspectivas, para se deter por ora em unidades e depois dispersar-se no fragmentário. Para Cragolini, na medida em que o caminho tanto de Nietzsche quanto de Heidegger não são ligados por um fio até um fundamento, uma *arché*, são, portanto, caminhos nômades que pretendem atravessar o deserto do niilismo.

A filosofia de Nietzsche, dessa forma, com sua concepção da vontade de poder enquanto vir-a-ser e do ser-humano enquanto aquele que institui uma nova abertura como possibilidade de criar novos valores para além daqueles já estabelecidos - todos ficções, por não se referirem a qualquer fundamento, mas provirem desse substrato que não é nenhum fundamento fixo e unitário mas que vem-a-ser enquanto multiplicidade de vontade de poder - oferece novos instrumentos para pensar a filosofia sem resumir-se à completude de uma tradição platônica que vê seu término em Nietzsche como radicalização das filosofias da subjetividade moderna.

## 6. CONCLUSÃO

*Assim, se içais de um lado a cabeça de Locke, ficareis inclinado para ela; levantai porém do outro a cabeça de Kant e retrocedereis, ficando assim em situação comprometedora. E contudo há espíritos que gostam sempre de manter-se navegando entre duas águas. Que loucos! (Herman Melville)*

A proposta deste trabalho era analisar como a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche, mais especificamente focada na vontade de poder, desdobrava o fim da metafísica, no sentido de sua completude histórica. Vimos que, para Heidegger, a questão da metafísica diz respeito ao esquecimento do ser. Esse esquecimento se dá pela identificação do ser com o ente ao longo da história. Dessa forma, Heidegger dá um passo para dentro da metafísica para pensar as determinações da verdade do ser do ente ao longo da tradição. Esse adentramento é guiado por uma concepção de verdade do ser mais originária, pensada como *alétheia*, ou desvelamento. Ao mesmo tempo em que o ser se desvela e se mostra a partir dos entes, ele se oculta e, com isso, impede sua plena inteligibilidade ou identificação com os entes.

Em seguida vimos, com a metafísica de Platão, como se dá a transformação da verdade enquanto *alétheia* para a verdade como adequação e correção. Para Heidegger é em Platão que o ser começa a ser interpretado como o maximamente desvelado, ou o maximamente ente. Em Platão, a *physis* é tomada em um único aspecto, a saber, aquilo que permanece, a *ideia*. Aquilo que é mutável e inconstante é entendido como não ser. Essa estrutura, mais tarde, é entendida como *essentia*, que diz respeito à essência das coisas, e *existentia*, correspondente aos entes particulares. Desse modo, ao pensar o fim da metafísica, Heidegger vê em Nietzsche não apenas a inversão dessa estrutura platônica, mas sua intensificação.

Se nossa interrogação acerca do sentido de metafísica em Heidegger se deu a partir de sua compreensão da mudança na essência da verdade no início da tradição filosófica ocidental, a pergunta pelo sentido de metafísica em Nietzsche se orientou também por este viés. Vimos que, já em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche contrapõe-se ao pensamento teórico surgido com Sócrates e Platão. A metafísica para Nietzsche é, basicamente, a divisão do mundo em dois âmbitos ontológicos distintos: o sensível e o supra-sensível, atuando este último como normativo. A metafísica surge de uma degeneração dos instintos, da forma decadente de reagir à vertigem das aparências em devir e erigir valores permanentes. Um desses valores é o conceito de verdade. Ao interpretar o mundo como devir, Nietzsche nega que existam verdades fundamentais. Ao contrário, só há interpretações e essas interpretações são perspectivas sobre o devir. Essas perspectivas são simplificações do mundo e, por não se adequarem ou não corresponderem ao vir-a-ser constante do mundo, são falsificações.

Após previamente pensarmos o que cada um dos autores quer dizer com metafísica adentramos na interpretação heideggeriana da vontade de poder. Podemos concluir de nossa

análise que Heidegger entende a vontade de poder como o fundamento dos entes, no sentido de *essentia*. Entretanto uma *essentia* que já não se distingue da *existentia*, entendida como o eterno retorno do mesmo, pois ambos dizem respeito aos entes. Esse foco nos entes provém da inversão do platonismo, a abolição da divisão entre mundo sensível e supra-sensível. Se se abole o mundo supra-sensível e todos os conceitos nele forjados, abole-se a pergunta pelo ser, entendido metafisicamente. O fim da metafísica se dá quando o devir, abarcado pelo noção de vontade de poder, atinge o *status* de ser por meio do eterno retorno do mesmo. Dessa forma o que há é a *essentia* - vontade de poder enquanto unidade -, retornando sobre si mesma e se auto-intensificando, inaugurando a era do domínio incondicionado sobre os entes. Esse domínio incondicionado sobre os entes é também, para Heidegger, a era do sem sentido, visto que a realização da verdade do ente não depende de nada externo à própria vontade de poder. A vontade de poder, dessa forma, concebe valores calculativos que *justificam* e intensificam a si mesma. A era do sem sentido é quando fica-se o mais distante possível da pergunta pelo ser. Deve-se, desse modo, atravessar o deserto do niilismo e da técnica para pensar a pergunta pelo ser em seu sentido originário.

No entanto, nos propomos a pensar Nietzsche enquanto um filósofo não metafísico. Para isso, foi necessário contrapor a interpretação de Heidegger em três pontos. O primeiro consistiu na interpretação que Heidegger faz da noção de vontade de poder. Mostramos, principalmente com ajuda de Muller-Lauter, que a vontade de poder não pode ser vista como uma unidade, ou uma essência, que se auto-intensifica. A vontade de poder deve ser vista como multiplicidade de vontades de poder que expressam o *continuum* do mundo enquanto devir. Dessa forma, vontade de poder não é *princípio* mas *expressão* do devir. O segundo ponto que tentamos colocar foi o de haver, sim, um pensamento sobre o ser em Nietzsche. Esse pensamento sobre o ser está embutido em sua noção de mundo e vida como vir-a-ser, expresso pela vontade de poder. Há, portanto, em Nietzsche, uma crítica do ser no sentido tradicional da metafísica, do ser como permanência ou substância (*ousia*). Entretanto, também há essa concepção positiva de ser que foi denominada como uma ontologia negativa. Negativa pois diz respeito à mudança, ao devir, e não aos entes particulares e muito menos a uma essência permanente. O vir-a-ser, expresso pela vontade de poder como a superação constante de estados atuais, permite que se formem estados provisórios, épocas históricas, valores temporários. Desse modo, pudemos dizer, a partir de Nasser, que Nietzsche teria pensado ser

como temporalidade e, a partir de Vattimo, ser como acontecimento<sup>207</sup>, no entanto, não no sentido que Heidegger pensa. O terceiro ponto a ser rebatido na interpretação de Heidegger foi a apropriação do pensamento de Nietzsche como o fundamento filosófico da era da técnica. Heidegger, ao conceber a verdade enquanto justiça, realização da vontade de poder, caracteriza a formação de valores no sentido pragmático do cálculo. Esses valores, surgem da vontade de poder e *adequam-se* à vontade de poder, configurando sua auto-justificação, sua verdade incondicionada. Em contraposição a isso, mostramos que em relação ao mundo, ao vir-a-ser, está o homem enquanto aquele que cria sentidos, ou valores. Essa criação não se dá no sentido do conhecimento que visa estabelecer valores de cálculo e controle para a intensificação, mas no da interpretação. Dessa forma, não há uma adequação das interpretações com o mundo enquanto vontade de poder, pois todas as interpretações são provisórias e não podem pretender para si o *status* de verdade. As interpretações que estimulam a vontade de poder são aquelas que não pretendem a fixação, a certeza, ou qualquer forma de controle sobre o vir-a-ser. Por isso, pensamos que a vontade de poder em Nietzsche está muito mais ligada à destruição de formas, ou valores que pretendem-se perenes e à multiplicação de sentidos e perspectivas do que à consolidação de domínio e controle sobre os entes.

A partir do que foi exposto, podemos concluir que Heidegger e Nietzsche entendem a metafísica de forma diferente, pois cada filosofia constitui um mundo próprio. Entretanto, essas duas filosofias se encontram de forma muito significativa na obra de Heidegger, que interpreta Nietzsche como o filósofo da completude da metafísica. Porém, o que pretendemos foi mostrar que o fim da metafísica, em Nietzsche, pode ser lido, com ajuda de alguns de seus intérpretes, de forma diferente daquilo que leu Heidegger, tendo consequências mais interessantes para o nosso tema. Nesse sentido, o fim da metafísica em Nietzsche aproxima-se, pelo menos de forma paralela, à algumas intenções de Heidegger em sua própria filosofia, como a questão de pensar uma ontologia não-essencialista, e a questão de aproximar o sentido de *ser* com o de *tempo*. Dessa forma, tentamos delinear a questão do fim da metafísica em relação a esses dois autores e mostrar que uma saída alternativa à completude da metafísica heideggeriana seria atentar para a filosofia de Nietzsche num sentido mais

---

<sup>207</sup> Não mencionamos neste trabalho o que entende Heidegger por acontecimento, mais bem expresso no termo *ereignis*, pela amplitude que isso demandaria para a nossa análise. Pensamos, entretanto, a partir das várias simplificações que aqui fizemos, poder expandir este trabalho e, então, analisar os conceitos e desdobramentos possíveis que aqui ficaram em suspenso.

próximo a Heidegger do que os dois gostariam de admitir. Se tivemos algum êxito neste trabalho, talvez tenha sido o de seguir dois caminhos de floresta (*Holzwege*). Caminhos difíceis, pois não são ligados por um fundamento (*arché*)<sup>208</sup>, mas que pretendem atravessar as veredas do fim da metafísica.

## BIBLIOGRAFIA

ARALDI, C. *Heidegger e Nietzsche: o conflito entre arte e verdade* In: Cadernos Nietzsche, n.21, 2006. p.63-77

BAFFA, M. *A forma da metafísica – sobre a história na obra tardia de Heidegger*. Tese de doutorado em filosofia, PUC-Rio, 2005.

CABRAL, A. M. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Vol. II Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

DE ARAUJO. T. A. *A ética sobre a linha: finitude, técnica e linguagem em Martin Heidegger*. Tese orientada por Alexandre Franco de Sá. Universidade de Coimbra, 2014.

DE BARRENECHEA. M.A. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

DE MOURA. C.A.R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FIGAL, G. *Nietzsche: Uma introdução filosófica*. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença Editorial, 1988.

GRANIER. J. *Nietzsche*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2009.

HAAR, M. *Nietzsche and metaphysical language*. In: The New Nietzsche. Editado por David. B. Alisson. New York: Dell pub, 1977

HEBECHE, L.A. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis : Filosofia/EAD/ UFSC, 2014.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis:Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a

---

<sup>208</sup> Cf. CRAGNOLINI, M.B. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. In: *Cadernos Nietzsche*. vol. 10, p. 11-25, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*, vol. II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b

\_\_\_\_\_. *A sentença nietzschiana Deus está morto*. Trad. Marco Antônio Casanova. In: *Natureza humana*. v.5 n.2 São Paulo dez. 2003

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *A doutrina da verdade em Platão*. Trad. Claudia Drucker e Sylvania Gollnick. s/d Disponível em: < [http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger\\_verdade.pdf](http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger_verdade.pdf) >. Acesso em: 21 jul. 2017.

LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche hoje? In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983,

LYRA, E. *Heidegger, história e alteridade: Sobre a essência da verdade como ponto de partida*. *Natureza Humana* 8(2): 337-356, jul.-dez. 2006

MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra. 1999

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MULLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismo e os antagonismos de sua filosofia*. Trad: Clademir Araldi. São Paulo: Ed. da UNIFESP, 2009.

\_\_\_\_\_. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.* Trad. e notas Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre:: L&PM, 2015.

\_\_\_\_\_. *A visão Dionisiaca do Mundo..* Trad, notas e posfácio Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins fontes, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo.* Trad, notas e apresentação Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica.* Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou pessimismo e helenismo.* Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas.* Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

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

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger.* Trad: Jorge Telles de menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ROCHA, S.P.V. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003

SANTIESTEBAN, L.C *Heidegger y Vattimo, intérpretes de Nietzsche.* In: Diánoia, volumen LIV, n 63 (nov. 2009): pp.3-36.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche.* Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins fontes, 2010,

\_\_\_\_\_. *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Trad.Juan Carlos Gentile. Barcelona: Edicions 62, 1986

WERLE, Marco Aurélio. *Nietzsche e Heidegger: a arte como vontade ou fundada na origem?* In: Cadernos Nietzsche, n.21, 2006. p.77-89.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza.* Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, p. 95- 108, 2011

