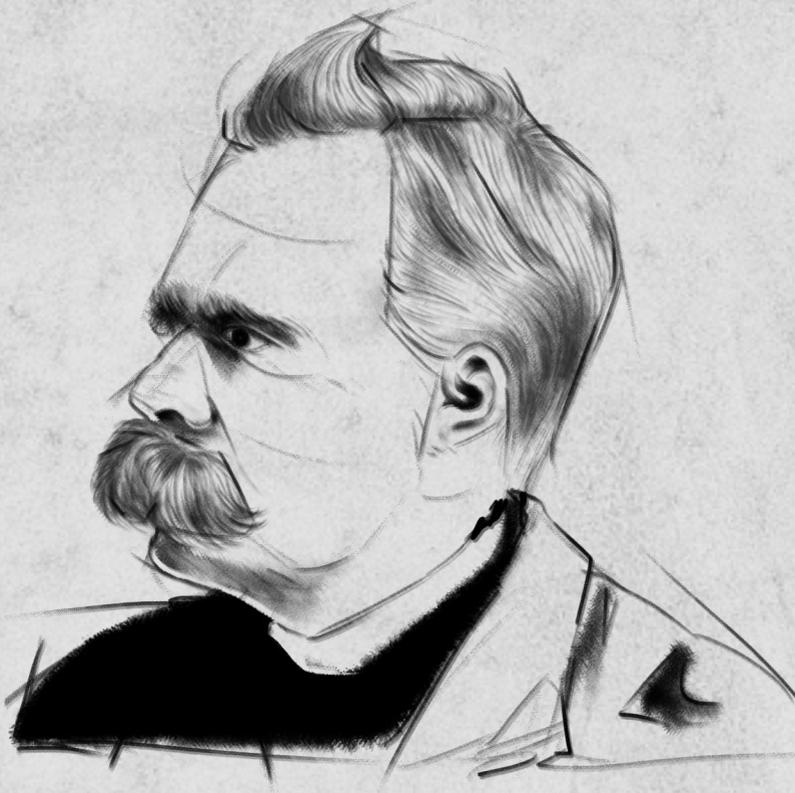




# O NIETZSCHE DE HEIDEGGER

Pablo Capistrano



# O NIETZSCHE DE HEIDEGGER

Pablo Capistrano

Presidente da República  
**Luiz Inácio Lula da Silva**

Ministro da Educação  
**Camilo Santana**

Secretário de Educação Profissional e Tecnológica  
**Getúlio Ferreira Marques**

---



**INSTITUTO FEDERAL**  
Rio Grande do Norte

Reitor

**José Arnóbio de Araújo Filho**

Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação

**Avelino Aldo de Lima Neto**

Coordenador da Editora IFRN

**Rodrigo Luiz Silva Pessoa**

---

### **Conselho Editorial**

Adriano Martinez Basso  
Alexandre da Costa Pereira  
Amilde Martins da Fonseca  
Ana Judite de Oliveira Medeiros  
Ana Lúcia Sarmento Henrique  
Anna Cecília Chaves Gomes  
Avelino Aldo de Lima Neto  
Cinthia Beatrice da Silva Telles  
Cláudia Battestin  
Diogo Pereira Bezerra  
Emanuel Neto Alves de Oliveira  
Francinaide de Lima Silva Nascimento  
Genildo Fonseca Pereira  
José Everaldo Pereira  
Julie Thomas

Leonardo Alcântara Alves  
Luciana Maria de Araújo Rabelo  
Paulo Augusto de Lima Filho  
Marcus Vinícius de Faria Oliveira  
Marcus Vinícius Duarte Sampaio  
Maria Jalila Vieira de Figueirêdo Leite  
Maria Kassimati Milanez  
Maurício Sandro de Lima Mota  
Miler Franco D Anjour  
Paula Nunes Chaves  
Raúl Humberto Velis Chávez  
Renato Samuel Barbosa de Araujo  
Rodrigo Luiz Silva Pessoa  
Samuel de Carvalho Lima  
Sílvia Regina Pereira de Mendonça

---

### **Projeto Gráfico, Diagramação e Capa**

Maria Eduarda Oliveira Amorim

Prefixo editorial: Editora IFRN

Linha Editorial: Acadêmica

Disponível para *download* em:

**<http://memoria.ifrn.edu.br>**

### **Revisão Linguística**

Alba Valéria Saboia Teixeira Lopes

---



**editoraifrn**

### **Contato**

Endereço: Rua Dr. Nilo Bezerra Ramalho, 1692, Tirol, Natal-RN.

CEP: 59015-300. Telefone: (84) 4005-0763 | E-mail: [editora@ifrn.edu.br](mailto:editora@ifrn.edu.br)



O NIETZSCHE  
DE HEIDEGGER





Os textos assinados, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores. É permitida a reprodução total ou parcial desde que citada a fonte.

C243n Capistrano, Pablo.  
O Nietzsche de Heidegger [livro eletrônico] / Pablo Capistrano.  
– Natal : IFRN, 2023.  
III p. ; PDF

Bibliografia.  
ISBN: 978-85-8333-294-7

1. Filosofia. 2. Filosofia – Literatura. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título. II. Capistrano, Pablo.

IFRN/SIBi

CDU I

Divisão de Serviços Técnicos  
Catalogação da publicação na fonte elaborada pela Bibliotecária  
Marise Lemos Ribeiro – CRB-15/418

## APRESENTAÇÃO

Na busca por explorar as fronteiras entre filosofia e literatura acabei por compreender, a certa altura dos meus estudos sobre Martin Heidegger e ainda por ocasião do meu trabalho de doutoramento, que seria plenamente viável usar ferramentas de crítica literária para explorar textos filosóficos.

Talvez, por transitar, desde quando comecei a publicar textos em fanzines de literatura nos anos 90, entre esses dois universos, caminhando tanto no percurso expressivo da poesia quando na trilha da fria audácia do conceito, penso que podemos ler textos filosóficos a partir de ferramentas hermenêuticas que muitas vezes são mais utilizadas para uma abordagem crítica de obras literárias.

Nesse sentido, eu já havia aplicado em parte uma tentativa de leitura desse tipo aos textos de Martin Heidegger no meu livro *Na Trilha do Poético: Capítulos sobre tragédia e poesia na Alemanha de Heidegger*, publicado pela editora do IFRN em 2018. No caso específico daquela obra, resultado de meu trabalho de doutoramento em Letras no programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da UFRN, sob orientação do professor Glenn W. Erickson, acabei por explorar as relações de desleitura e angústia da influência envolvendo a apropriação que Heidegger fez da poesia de Hölderlin nos anos 30 do século passado.

Agora, de um modo mais detalhado e mais explícito, amplio essa abordagem para analisar a desleitura que Heidegger fez de Nietzsche em suas preleções sobre o autor de *Assim Falava Zaratustra*, iniciadas em 1936 e editadas e publicadas posteriormente, em 1961.

Em certo sentido, a leitura que apresento nesse livro não é uma abordagem bloomiana “puro sangue”, o que talvez desagrade adeptos mais ortodoxos do velho professor de Yale. Esse desvio heterodoxo se justifica na medida que a leitura que apresento neste livro, acerca da obra de Heidegger sobre Nietzsche, fruto do trabalho de pós-doutoramento que realizei na Universidade do Minho entre 2017 e 2018, sob a orientação do professor Bernhard Joseph Sylla, foi marcada pelo impacto das discussões envolvendo as publicações na Alemanha, dos “Cadernos negros” de Heidegger e da discussão acerca das relações do pensador de *Meßkirch* com o nacional socialismo.

Sob esse aspecto há muito de histórico e biográfico na leitura que faço, posto que a urgência das questões contemporâneas, com o avanço da extrema direita em diversas partes do planeta e com as demandas políticas de nosso tempo cada vez mais radicalizadas, exigem de nós aquela dose de iconoclastia intelectual necessária para enfrentar problemas que seriam, numa perspectiva bloomiana, desvios de uma exegese que tomasse em conta a obra de um autor e de sua relação com obras de outros autores sem contaminação de uma hermenêutica mais historicista ou mesmo biográfica.

Deste modo, partindo do uso dos mecanismos tropológicos de desleitura que o próprio Harold Bloom mapeou tão bem, o elemento histórico e político de uma época poderia soar como uma intrusão exógena, mas, a meu julgar, extremamente necessária para enfrentar questões que se põe além do mergulho no texto.

Assim, os capítulos que se seguem tecem um percurso que começa com a recepção da obra de Nietzsche na Alemanha na virada do século XIX para o XX, passando pela abordagem

filosófica das preleções de Heidegger, pela desleitura que o autor de *Ser e tempo* fez de Nietzsche para, por fim, chegar a disputa atual pelo legado de Heidegger a partir da crítica política que se faz da sua obra por autores como Víctor Farías e Emmanuel Faye.

Importante frisar, mais uma vez, que esse percurso não teria sido possível sem a orientação do professor Bernhard Joseph Sylva da UMINHO, que não apenas facilitou meu acesso a textos raros, não publicados em português, como o de Aufred Beaumler, mas também me guiou pacientemente na leitura das preleções, apontando para o mais essencial do esforço de Heidegger em sua leitura de Nietzsche, impedindo assim que eu perdesse o foco do problema central do pensamento em meio à confusão e à vertigem que o dialeto heideggeriano nos provoca quando andamos soltos e desatentos pelo percurso sedutor de seu pensar.

Não poderia deixar também de mencionar a ajuda imprescindível do professor Márcio Adriano de Azevedo, que me apontou o caminho das pedras do trâmite burocrático de se propor um projeto de pós-doutoramento em filosofia contemporânea em uma instituição que tem, em seu DNA, a marca centenária do ensino técnico profissionalizante.

Do mesmo modo, não teria sido possível a realização desse trabalho sem o apoio institucional dos professores Valdemberg Magno Pessoa e Roberto Rodrigues Cunha Lima, respectivamente Diretor-Geral e Diretor Acadêmico do *Campus* do IFRN Natal Zona Norte, ao qual eu estava vinculado no período em que propus meu projeto de pós-doutoramento. Particularmente o professor Valdemberg Pessoa, que compreendeu prontamente a relevância da minha proposta de trabalho junto

à Universidade do Minho, sem se desviar do estrito cumprimento dos normativos institucionais, possibilitou condições para que a minha pesquisa fosse realizada, sem que houvesse prejuízo institucional para minhas atividades docentes regulares, mostrando que é possível em uma instituição como o IFRN, mesmo em *campus* menores, viabilizar o desenvolvimento de pesquisas como as que esse livro apresenta.

Por fim, deixo aqui também marcado o apoio das amigas Renata Silveira, (uma embaixatriz informal da nação potiguar na cidade do Porto), Jeane Miranda, (junto ao seu esposo, o professor Arlindo Ricarte Júnior), que auxiliaram a mim e a minha família durante nossa estadia no norte de Portugal; e da amiga Helena Van Deick, que nos guiou pelas trilhas da Floresta Negra, em um inverno de 11 graus negativos, pelos caminhos de Heidelberg até *Meißkirch*, percorrendo consoco, de carro e de trem, as paisagens do Sul da Alemanha, em busca dos cenários presentes e passados que povoam o espectro de Heidegger e de seu pensamento.

Espero que esse livro, de algum modo, faça jus aos esforços de todos esses colaboradores, diretos e indiretos, que contribuíram para que as ideias desse professor de província, que escreve livros nessa turbulenta zona de fronteira ancorada entre as margens irregulares da narrativa literária e os territórios ásperos e vastos da análise filosófica, pudesse chegar a um público mais amplo.

# S U M Á R I O

**Capítulo I:**  
A disputa por  
Nietzsche

13

**Capítulo II:**  
Nietzsche  
à sombra de  
Heidegger

33

### **Capítulo III:**

Heidegger à  
sombra de  
Nietzsche

59

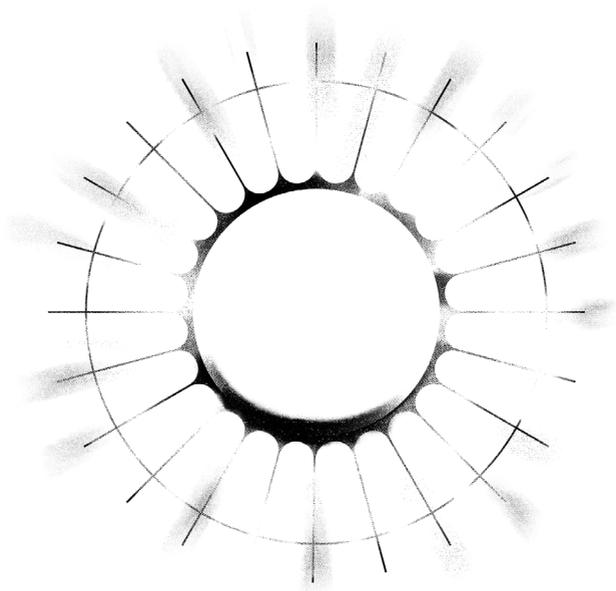
### **Capítulo IV:**

A disputa por  
Heidegger

91

**Referências**

103





## CAPÍTULO I

### A DISPUTA POR NIETZSCHE

Em 1888, no início do mês de Janeiro, a edição dominical do jornal *Der Bund*, da cidade de Berna, trouxe um artigo de Carl Spitteler sobre a obra de Nietzsche. Foi a primeira resenha crítica acerca da obra nietzschiana tomada como um todo que já havia sido publicada em algum lugar (HOLLINGDALE, 2015, p. 225). Neste mesmo ano, um historiador literário dinamarquês chamado Georg Brandes iria externar ao próprio Nietzsche seu interesse em fazer uma série de conferências na Universidade de Copenhague sobre sua filosofia. Era um reconhecimento, já tardio, do trabalho de Nietzsche, que parecia começar a ser descoberto pelo público, ironicamente, justo no ano que antecedeu o seu colapso em Turim.

Antes disso Nietzsche só havia gozado de certa notoriedade quando das polêmicas que envolveram a publicação de *O nascimento da tragédia* e das suas *Considerações intempestivas*, especialmente a sua polêmica pública contra Strauss (HOLLINGDALE, 2015, p. 159). A solidão e o isolamento haviam marcado a trajetória de seus últimos anos desde que havia

deixado a cátedra de Filologia da Universidade da Basileia e iniciado um longo período de peregrinação por diversas cidades europeias em busca de encontrar um clima mais propício para suportar os efeitos, cada vez mais violentos, da doença que o levaria à morte no alvorecer do século XX.

A notícia do seu colapso e as circunstâncias misteriosas de sua doença lançaram não apenas a curiosidade pública sobre o autor de *Assim falava Zaratustra*, mas despertaram, também, toda uma mística em torno da figura do pensador radical e solitário, que teria mergulhado tão profundamente no questionamento do Ser e que havia perdido a razão em função de sua busca incessante pelo percurso do pensamento. Ainda em 1890, C. G. Naumann, o último editor de Nietzsche, farejou o grande negócio que envolvia os escritos do filósofo (SAFRANKSI, 2005, p. 291) e iniciou a publicação das suas obras completas.

Em 1893, Elisabeth, a irmã do filósofo, voltou do Paraguai e acabou por fundar o *Arquivo Nietzsche* em Weimar, contribuindo para a disseminação de um culto mórbido em torno da figura adoentada do próprio irmão. Elisabeth se arrogou, a partir de 1895, quando os direitos sobre a obra do irmão são passados definitivamente para seu controle, não apenas em guardar o espírito das ideias de Nietzsche, mas também em publicar livros sobre ele, tornando-se uma espécie de “biógrafa oficial” do irmão (ASTOR, 2013, p. 282). Essa era uma função que parecia lhe ser natural aos olhos do público pelo fato de ser detentora de uma suposta “autoridade familiar” que lhe auferia uma espécie de “*habeas corpus* preventivo de autenticidade” sobre a figura de Nietzsche. Num primeiro sentido, o objetivo fundamental da literatura biográfica produzida por Elisabeth sobre o irmão, pareceu ser o de construir uma imagem

de Nietzsche a partir de uma perspectiva da família e em um segundo sentido “[...] fazer da irmã a pessoa que o compreendia melhor” (ASTOR, 2013, p. 282).

Foi justamente imbuída dessa presunção de autoridade que Elisabeth se apropriou do espólio de fragmentos deixados pelo irmão e o reordenou, junto com o amigo de Nietzsche, Peter Gast, em um formato de uma obra póstuma. Nietzsche já havia pensado, por volta de 1884, na construção de um projeto grandioso que seria o projeto fundamental de sua filosofia. Ele chegou a nomeá-lo de *Vontade de poder*. Seria uma obra central da qual o *Assim falava Zaratustra* atuaria como uma espécie de “poema introdutório” (HOLLINGDALE, 2015, p. 250). A questão é que o espólio de fragmentos deixado por Nietzsche antes do seu colapso é formado por um conjunto muito variado e textos que contêm uma grande quantidade de esquemas e projetos de obras iniciadas e não concluídas. O esquema que teria dado ensejo a obra póstuma *Vontade de poder* traz a data de Março de 1887 e teria sido selecionado de forma aleatória pela irmã do filósofo (HOLLINGDALE, 2015, p. 250) como base para a compilação publicada. A decisão de Elisabeth de transformar uma seleção desse espólio, tomada a partir de um dos muitos esquemas deixados por Nietzsche, em um livro póstumo, teria sido um erro fatal que fez com que esses fragmentos acabassem superestimados (HOLLINGDALE, 2015, p. 253).

O que acabou sendo posto para a posteridade como a obra capital do próprio Nietzsche foi, neste sentido, extraído de um projeto inconcluso, pensado mas não completado pelo próprio filósofo, a partir de um material “[...] rejeitado por Nietzsche e usado em outro lugar sob forma e contexto diferentes [...]” (HOLLINGDALE: 2015, p 254). Seguindo os apontamentos



biográficos, as opções editoriais e as adulterações deixadas por Elisabeth Nietzsche (HOLLINGDALE, 2015, p. 255), a toda uma geração de alunos de filosofia e jovens alemães no começo do século XX, foi apresentada a obra *Vontade de poder* como sendo a “obra fundamental” de Nietzsche e o *Assim falava Zaratustra* como sua obra mais particular, cercada de elementos biográficos e pessoais, metaforizados em forma poética.

Mesmo assim, o primeiro movimento de recepção do pensamento nietzschiano, ainda antes da primeira grande guerra, se deu em meio à juventude do *Jugendstil* que dava ênfase a uma “filosofia da vida”. Toda uma geração alemã do pré-guerra passou a ver a obra de Nietzsche não como uma filosofia acerca da vida, mas sim como uma “filosofia do viver” (SAFRANSKI, 2005, p. 293) tomada não no sentido de uma filosofia prática de base moralizante (dever ser), mas em um sentido experiencial (ser) que se misturava ao frescor juvenil e à rebeldia que exalava de alguns escritos nietzschianos.

Um outro aspecto que estimulava a autoafirmação juvenil deste período era a noção de que não apenas se deveriam descobrir valores, mas sim criar valores novos. Deste modo: “o nome de Nietzsche tornou-se um signo de reconhecimento: quem se sentia jovem e vital, que se julgava entre os nobres e não levava tão a sério os deveres morais, este podia se sentir um nietzschiano” (SAFRANSKI, 2005, p. 294). O avanço da popularidade do nietzschianismo gerou também sátiras durante a década de 1890, relacionando o comportamento dos jovens adeptos de sua filosofia a uma certa paixão por fazer a razão colapsar em copos de cerveja ou taças de vinho, estabelecendo uma interpretação da filosofia dionisíaca que dava ênfase à embriaguez, à música e às mulheres (SAFRANSKI, 2005, p.

294). Esta seria uma filosofia do esbanjamento que triunfa na medida em que realiza o seu excesso. Este parece ser um tipo de enfoque bastante distorcido do pensamento de Nietzsche mas que, na época, alimentava as expectativas de artistas e jovens boêmios, na busca de uma revolução nos valores que desse à arte autonomia em relação à moral e à política. Essa conexão entre arte e filosofia no pensamento de Nietzsche fez com que sua influência chegasse também às vanguardas do começo do século, especialmente aos simbolistas e expressionistas, assim como à nascente psicanálise freudiana (SAFRANSKI, 2005).

Thomas Mann que dizia-se “[...] estimulado por Nietzsche a buscar uma vontade de arte que rejeita orgulhosamente todo o servilismo social, político e outros preservando para a arte, junto com o amor e a morte a dignidade autoconfiante e o mistério humano” (SAFRANSKI, 2005, p. 297), concebeu a partir dessa primeira abordagem receptiva da obra do filósofo a visão de um Nietzsche esteta, muito mais próximo do universo da poesia e da música do que da rigorosa filosofia germânica do século XIX.

No entanto, paralelo a essa leitura vitalista, estetizante e de certa forma romantizada de um Nietzsche poeta, construíam-se as bases de uma outra leitura da obra do filósofo, capitaneada em muito pelo culto que Elisabeth Nietzsche havia criado em Weimar no entorno da figura de seu irmão colapsado. É justamente a partir da eclosão da primeira guerra mundial que as fantasias de potência estética e autonomia da arte que motivaram gerações de jovens boêmios nessa primeira recepção da obra de Nietzsche começam a ceder espaço para a leitura de um Nietzsche heroico, forjado no fogo do combate que



opunha a “cultura” vital alemã contra a superficial “civilização” francesa. Como aponta Safranski: “No começo da guerra, Nietzsche já era tão popular que o ‘Zaratustra’; junto com o ‘Fausto’ de Goethe e o ‘Novo Testamento’, foi publicado numa edição especial para os soldados do *front*, num total de cento e cinquenta mil exemplares” (SAFRANSKI, 2005, p. 301). Essa divulgação da obra de Nietzsche junto à geração que participou da conflagração de 1914 a 1918 e depois construiu as bases iniciais do movimento nacional socialista, fez com que na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França passassem a enxergar em Nietzsche “[...] uma força que incitava à guerra” (SAFRANSKI, 2005, p. 301).

Desse Nietzsche guerreiro e heroico é que vão surgir as bases de uma interpretação que promove uma redução heraclítica do autor do *Assim falava Zaratustra*. O vitalismo nietzschiano passa a ser visto, deste modo, como uma filosofia que não tem, em tempos de paz, o seu “ambiente natural”. Nietzsche começa a ser compreendido como alguém cujo pensamento colapsa e congela fora do espaço da luta e da guerra e que havia preconizado o surgimento de um novo homem, que, antes de ser um esteta, deveria ser um guerreiro.

O livro de Alfred Baeumler, publicado em 1931, intitulado *Nietzsche: o filósofo e o político* (BAEUMLER, 1931), surge assim em um contexto de construção de recepção do pensamento de Nietzsche que tanto se afasta do estetismo vitalista dos anos do pré-guerra, quanto da tentativa de Ernst Bertram, em seu livro *Nietzsche: tentativa de uma mitologia* (SAFRANSKI, 2005, p. 303), em colocar o elemento “dionisíaco” no centro do pensamento nietzschiano. A opção de Baeumler de usar como obra de referência a edição de *A vontade de poder* compilada por



Elisabeth Nietzsche a partir do material guardado nos arquivos Nietzsche em Weimar, põe em primeiro plano não mais o esteta rebelde, o herói zaratustreano da guerra ou o pensador dionisíaco de Bertram, mas sim o filósofo do poder.

Seguindo essa perspectiva, Alfred Baeumler busca ler Nietzsche a partir de uma confrontação com a tradição de pensamento europeu e se afasta de uma abordagem focada no Nietzsche poeta, estilista ou literato, para focar na busca do “Nietzsche Filósofo” e do “Nietzsche Político”. A perspectiva estetizante da primeira recepção da obra nietzschiana não teria conseguido, no entender de Baeumler, atingir o núcleo fundamental do “Nietzsche pensador” justamente por não ter conseguido ir além da máscara retórica do “Nietzsche polemista”, de maneira que o conteúdo principal de sua obra permaneceria obscurecida pela abordagem estetizante que o aproxima de um estilista literário. Neste sentido, a busca pela unidade do pensamento de Nietzsche é posta a partir da tentativa de Baeumler em delimitar sua doutrina fundamental (BAEUMLER, 1931, p. 05) que poderia ser expressa na medida em que se submete à interpretação de sua obra, a uma visão tomada com base na leitura dos escritos não publicados, da sua obra póstuma (BAEUMLER, 1931, p. 07).

A chave para a leitura da obra de Nietzsche publicada em vida, passa assim a ser tomada a partir da estrutura do texto *A vontade de poder*, compilado por Elisabeth. Essa dita obra fundamental apresentaria, deste modo, a visão metafísica central e o suporte contextual para o pensamento de Nietzsche, que gira em torno da noção de Vontade de Poder (BAEUMLER, 1931, p. 14). A experiência central de Nietzsche é tomada, desta feita, como uma confrontação definitiva com uma Europa



cristã medieval. O anúncio da morte de Deus é tomado como expressão de uma experiência da perda de qualquer ponto de apoio, do esvaziamento da densidade de qualquer fundamento possível (BAEUMLER, 1931, p. 11). O que os comentadores anteriores de Nietzsche não teriam percebido, no julgar de Baeumler, é o terrível vazio contemplado por Nietzsche a partir da anúncia da morte de Deus.

Nietzsche é visto assim, como uma espécie de profeta sem um deus para anunciar. Mesmo diante do encontro com Dionísios, esse anúncio de um novo deus não se completa. A construção dos *Ditirambos de Dionísios* (NIETZSCHE, 2000) indicaria que o encontro de Nietzsche com Dionísios não se resolve com o anúncio profético de um novo deus para uma era de decadência, mas sim com o anúncio poético de um deus que dança (BAEUMLER, 1931, p. 12). É justamente neste escopo que Baeumler busca caracterizar o sentido histórico do “evento Nietzsche”. Não se trata de um anúncio de uma nova era, mas do fim de uma era anterior. Apenas com Nietzsche a Idade Média europeia havia encontrado seu fim.

Baeumler não vê uma ruptura com o elemento medieval, nem no Iluminismo do século XVIII, nem no Romantismo do século XIX (BAEUMLER, 1931, 12). Haveria um caráter de continuidade que perpassa, tanto a Reforma (de quem o Iluminismo seria herdeiro) quanto da Contra Reforma (de quem o Romantismo, tomado como um movimento político e cultural europeu mais amplo, extrairia seu vigor). Ao dizer que Nietzsche significa o fim da Idade Média, Baeumler afirma que ele não se reduz nem à chave romântica, derivada da Contra Reforma, nem à chave iluminista, herdeira da Reforma Protestante. Nietzsche situaria-se para além de qualquer



escopo cristão-europeu desenvolvido a partir do surgimento da civilização medieval (BAEUMLER, 1931, 13).

Os românticos o leriam como um decadente rebelde, cercado de uma tragicidade revolucionária, ao passo que os iluministas encontrariam nos seus textos um cético, portavoz do progresso, uma espécie de estilista europeu do espírito livre. O Nietzsche de Baeumler não se reduziria a nenhuma dessas duas chaves interpretativas. Ele nem seria um moralista, humanista ou pacifista, a ponto de ser confundido com um adepto do esclarecimento iluminista, tão pouco poderia ser reduzido a um esteta romântico. O que Nietzsche teria evidenciado com sua obra é que tanto o Iluminismo quanto o Romantismo seriam as derradeiras máscaras do cristianismo decadente (BAEUMLER, 1931, 13). Neste escopo, sua luta de toda vida seria, em última instância, uma luta política contra os valores democráticos burgueses de tolerância, virtude e felicidade, tomadas como expressões de um cristianismo tardio que se recusava a morrer.

Desta maneira, ao Nietzsche político que empreende uma luta cultural contra os resíduos de cristianismo travestidos de valores liberais e iluministas que contaminariam a Europa, Baeumler vai juntar o Nietzsche filósofo que, a despeito de, assim como os filósofos pré-socráticos, não ter deixado nenhum sistema filosófico estruturado, não poderia ser lido sem uma apreensão formal que atingisse a unidade interna do conceito essencial que costura sua obra (BAEUMLER, 1931, p. 14). Essa unidade se apresenta na medida em que a filosofia de Nietzsche passa a ser lida sobre sua base heraclítica, presente na visão de um mundo em eterno combate, um mundo insone, que nunca dorme ou descansa e que se torna constantemente



aquilo que vem a ser (BAEUMLER, 1931, p. 15). O “tornar-se” de Nietzsche se transfiguraria assim em um “guerrear” heraclítico, a partir do qual a ideia de Vontade de Poder vai apresentar uma central função estruturante.

Baeumler limpa com esse movimento de redução heraclítica de Nietzsche, a noção de Vontade de Poder de qualquer resíduo de teleologia (BAEUMLER, 1931, p. 46), dissociando-a da noção de meta ou de objetivo. A vontade não seria vontade de algo. Os seus objetivos não seriam determinantes de seu sentido e não seriam elementos que a condicionariam. O eterno tornar-se em si, o devir permanente que também é guerra permanente e inconciliável de opostos, são postos no escopo da interpretação de Baeumler como o índice de um movimento claro no sentido de afastar qualquer traço de hegelianismo da interpretação nietzschiana. Desta forma, a redução heraclítica patrocinada pela leitura de Baeumler é também um desvio do corpo de influência do hegelianismo, que se manifesta na construção de uma dialética binária, não triádica nem teleológica como a de Hegel. A chave para se interpretar o conceito estruturante da obra nietzschiana, a saber: a Vontade de Poder, seria também o elemento que conectaria Nietzsche a Heráclito e o afastaria completamente de qualquer resíduo de hegelianismo.

A partir desse movimento, Baeumler acaba por identificar na doutrina da Vontade de Poder a mais perfeita expressão do germanismo em Nietzsche (BAEUMLER, 1931, p. 49). A ruptura metafísica com a filosofia moderna, caracterizada no afastamento do equívoco que põe a vontade como uma expressão da consciência, neste sentido, é o aspecto filosófico do embate político de Nietzsche com uma Europa decadente, cristã-medieval, que se recusa a passar. Tanto o cartesianismo

francês, que em certo sentido descamba em um liberalismo político, quanto o hegelianismo teleológico da filosofia alemã do século XIX, da qual o marxismo faz ainda parte, seriam, a partir dessa perspectiva, para Nietzsche, meras expressões de uma teologia crítica. A filosofia da consciência e a filosofia da história expressariam esse cristianismo decadente, apenas aparentemente abandonado pelo Iluminismo e pelo Romantismo. Neste sentido, Baeumler vê na crítica protagonizada por Nietzsche contra a filosofia da consciência o índice de sua adesão a uma filosofia da vontade tomada como crítica de uma interpretação cristã de mundo (BAEUMLER, 1931, p. 52 – 53).

Desta maneira, a ponte fundamental para Baeumler, no que diz respeito à prevalência da Vontade de Poder como unidade conceitual estruturante do pensamento nietzschiano, seria a noção de que o confronto de Nietzsche com Deus é um confronto com a filosofia da consciência e com a moral que dela se extrai (BAEUMLER, 1931, p. 55) de maneira que seu pensamento apontaria para uma primeira e verdadeira filosofia europeia pós-cristã.

O que a redução heraclítica de Baeumler vê, ao apontar para a Vontade de Poder, acaba se tornando um campo fértil para todo tipo de validação ideológica de um Nietzsche nazificado, imerso em uma dialética que se apresenta como uma luta entre vida e morte, sem espaços para sínteses hegelianas. Deste modo, a partir dessa perspectiva, Nietzsche nos apresentaria um mundo onde não existiria humanidade, mas apenas unidades concretas delimitadas pelas materialidades dos corpos em conflito, formando raças, povos e estamentos em um confronto permanente e sem descanso (BAEUMLER, 1931, p. 179). Uma imagem de uma conflagração de povos que



antecipa a estética da guerra e do combate usada pelos nazistas na construção de seu teatro belicista.

Em 1936, cinco anos após a publicação do livro de Baeumler, a construção de outras leituras de Nietzsche ganharam força com a publicação do livro *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche* de Karl Jaspers (2015) e com o início das preleções de Martin Heidegger sobre Nietzsche, realizadas na universidade de Freiburg.

Jaspers (2015) vai buscar em Nietzsche a imagem do filósofo que atravessa o deserto do niilismo para encontrar, na energia fundamental da experimentação existencial radical, o “milagre do Ser” em meio ao caos original de um devir permanente. Neste sentido, a tarefa a qual ele se impõe é a de buscar, em meio aos “escombros” da obra de Nietzsche, um elemento velado de construção totalizante de um pensamento que, em função de sua profunda mutabilidade, não conseguiu se apresentar de modo uno e inequívoco (JASPERS, 2015, p. 02). Neste sentido, o esforço de Jaspers é de uma busca de olhar o todo da obra de Nietzsche, sem reduzi-lo, nem a um simples produtor de aforismos, nem de um criador de algum sistema oculto por baixo da superfície fragmentada de seus textos.

O equívoco das interpretações usuais da obra de Nietzsche, postas até aquele momento, estaria, deste modo, vinculado ao fato de que muitos de seus intérpretes ou tomariam Nietzsche como um poeta, perdendo assim a dimensão filosófica de seu pensamento, ou desconsiderariam o elemento poético, como Baeumler teria feito, tentando reduzi-lo ao papel de um filósofo “igual aos outros” que vieram antes, buscando assim um sistema oculto guardado sobre a superfície fragmentada de seu trabalho.

Diversos deslizes interpretativos surgiriam assim a partir dessa dissociação inicial equivocada que opõe o poeta ao filósofo, como por exemplo: (1) O isolamento das doutrinas particulares de Nietzsche, visto por exemplo na dissociação patrocinada por Baeumler entre Vontade de Poder e Eterno Retorno, tomando a primeira como fundamental e a segunda como um devaneio místico; (2) A tentativa de tomar a personalidade de Nietzsche como um todo coeso, estetizada ou mitologizada a partir de figuras arquetípicas como a do “gênio louco”, do “pensador solitário”; (3) A busca por se explicar o pensamento de Nietzsche a partir de elementos psicológicos e biográficos em uma redução de sua filosofia a uma espécie de “caso psicanalítico”. Todos esses elementos surgiriam assim, a partir da dificuldade com que os intérpretes têm em aceitar que a contradição é um elemento fundamental para a compreensão do pensamento nietzschiano. Como afirma Jaspers, ao mergulharmos na obra de Nietzsche é preciso levar em conta que: “todos os enunciados parecem ser suspensos por outros. O contradizer-se é o traço fundamental do pensar nietzschiano” (JASPERS, 2015, p. 11).

Esse elemento da contradição se põe na medida em que: “[...] Nietzsche nunca se anuncia senão indiretamente no movimento [...]” (JASPERS, 2015, p. 17). Ter acesso ao pensamento do filósofo implicaria desta maneira não a busca de uma visualização de uma figura ou de um sistema perdido, estruturado a partir de um esquema de alguma obra incompleta, como apareceria em *Vontade de poder*, mas sim apenas através da apreensão do próprio movimento de seu pensamento, disperso no caráter fragmentário de sua obra e nas contradições que ela apresenta.



Neste sentido, a tarefa de apreender a totalidade do pensamento de Nietzsche, antes de ser uma tarefa que leve em conta a busca de elementos fundamentais e o deslocamento de partes de seu pensamento, destacadas como o “essencial” ou “central” de sua obra, exigiria a busca de uma apreensão do seu movimento, a partir da busca de uma “verdade” que só se mostra no “todo da sua existência” (JASPERS, 2015, p. 535). Assim, para Jaspers, as repetições e retomadas de Nietzsche, são lidas como elementos que protegem o pensamento de uma fixidez imobilizante e o afastam da rigidez de proposições particulares, ou de assertivas definitivas que conduziriam a um término, uma resolução ou a uma completude do pensar.

Outro aspecto importante que a leitura de Jaspers deixa evidente é o que toma Nietzsche como alguém que mantém uma dicção profética, típica dos fundadores de religião, mas que se afastaria de qualquer impulso de angariar seguidores. Essa contradição exorta, na verdade, um percurso *autopoietico* do pensamento nietzschiano, que o torna absolutamente pessoal e intransferível e não exportável facilmente como um modelo a ser seguido. Toda tentativa de transformar o percurso filosófico de Nietzsche em um modelo a ser seguido, implicaria perder a dimensão mais radical de sua experiência de auto-criação existencial. Ao se tomar o seu pensamento no contexto do todo da sua existência, emerge o paradoxo de que a despeito dele anunciar uma “boa nova” filosófica, ele também aponta a todo tempo, com uma clareza aguda, para a incomunicabilidade do próprio pensamento que anuncia essa “boa nova”. Deste modo: “Nietzsche não é apenas a origem de novos conteúdos de pensamento, o criador de uma nova linguagem, mas, por meio da totalidade de sua vida e de seu pensamento, um evento”



(JASPERS, 2015, p. 536). Esse evento Nietzsche nos leva a entender que, ao nos movimentarmos no limite do filosofar, em direção àquilo que está além da filosofia, encontramos a “[...] expressão descomunal de uma ausência existencial de Deus [...]” (JASPERS, 2015, p. 620), que nos mostra um impasse, enfrentado pelo próprio Nietzsche à exaustão e que aponta para a incomunicabilidade do próprio pensar. As novas veredas de pensamento, abertas pelo “evento Nietzsche”, não puderam ser trilhadas pelo o próprio filósofo. Expressando-se de outra maneira, Jaspers diz que: “[...] na árvore abarrotada do pensar nietzschiano, florescem muitas flores sem que elas ponham frutos” (JASPERS, 2015, p. 620).

O que parece evidente é que a perspectiva a partir da qual Jaspers tece sua leitura sobre Nietzsche toma o conhecimento filosófico não em uma aceção puramente reflexiva, mas a partir de uma abordagem que busca uma “[...] unidade do pensamento com a vida [...]” (JASPERS, 2015, p. 543), seguindo uma aproximação kierkegaardiana de Nietzsche, tomando-o como um pensador que busca não apenas a compreensão de si mesmo, mas a criação de si em uma confluência que lança a experiência existencial concreta e individual sobre o pano de fundo de uma totalidade que une vida e pensamento. Afastar-se do conhecimento que não se vive é, neste aspecto, a matéria prima kierkegaardiana a partir da qual Jaspers vai tecer a imagem de seu Nietzsche *autopoético* em sua busca radical pela autotransformação ilimitada:

O experimento de Nietzsche é a sua unificação com o mundo, tal como ele compreende essa unificação; a sua possibilidade é ela mesma realidade efetiva, seu



experimental se mostra como o modo de seu decidir historicamente existente. Na auto compreensão de sua vida pensante como experimento, Nietzsche alcança a unidade que lhe é própria entre vida e conhecimento (JASPERS, 2015, p. 548).

Assim, ao não assumir uma posição unívoca sobre o tópico do seu próprio pensamento, Nietzsche estaria em certo sentido produzindo um movimento em paralaxe, de modo a tomar todas as posições possíveis, por meio de sucessivas negações dialéticas (JASPERS, 2015, p. 551) que colocariam sua própria e radical experiência existencial-filosófica no centro de sua obra. Esse movimento, por sua vez, só poderia ser captado por uma hermenêutica que desse conta do fluxo da vida no todo do pensamento.

Neste sentido, a interpretação de Jaspers busca incorporar o elemento da fragmentação do pensamento de Nietzsche a partir de uma perspectiva que leve em conta o todo a ser pensado, em confrontação com o finito da existência. Esse caminho leva à rejeição kierkegaardiana de qualquer “vontade de sistema” que por ventura pudesse pôr o pensamento de Nietzsche em uma imobilidade estrutural ou esquemática. Daí a opção pela forma aforismática, marca essencial do estilo de escritura de Nietzsche, que teria escolhido conscientemente o aforisma como forma (JASPERS, 2015, p. 564). Isso decorreria justamente, na leitura de Jaspers, da percepção desenvolvida por Nietzsche que seria similar a de Kierkegaard (JASPERS, 2015, p. 566), acerca das confluências entre o tipo de escritura filosófica e as relações existenciais humanas. Deste modo, Nietzsche teria chegado ao mesmo problema a que chegou



Kierkegaard, que teria levado “(...) a termo conscientemente com seus pseudônimos e com sua clarificação da comunicação indireta” (JASPERS, 2015, p. 572) a posse da palavra e do pensado até os limites de sua própria incomunicabilidade.

A mutabilidade seria o signo da aparição pública de Nietzsche posto que ela seria a expressão de sua busca pelo domínio do próprio discurso, que transita sempre a partir de seus personagens conceituais (Zaratustra, Dionísios, ou mesmo Wagner), para uma busca *autopoiética* de base filosófica existencial que o leva em direção à criação de sua própria voz, tomada como indício da autenticidade da própria obra viva.

Assim, Jaspers toma essa busca pela autenticidade da própria obra viva (ou obra-vida) de Nietzsche como a âncora que iria permitir, sobre a intensa mutabilidade de seu discurso, que a sua busca não se esfacelasse diante da ausência que advém da contemplação de um caos original e da incomunicabilidade que essa visão traria (JASPERS, 2015, p. 602). Nietzsche teria, desta maneira, se movimentado nos limites externos da filosofia, sempre flertando com aquilo que estava para além da filosofia, em um movimento ousado que teria radicalizado a ausência existencial de Deus e mergulhado em uma unicidade histórico biográfica, que emerge de seu próprio pensamento, sem um solo, uma pátria, um porto qualquer que não fosse o próprio pensamento e sua incomunicabilidade fundamental.

Essa exuberância existencial que a redução kierkegaardiana traz para Nietzsche, o faz aparecer desta forma, como o pensador que, diante dessa radical ausência de Deus e da incomunicabilidade do pensamento, nos mostra a única alternativa viável do tornar-se a si mesmo, do produzir-se, do atuar sobre si mesmo. Nietzsche seria então “[...] o último filósofo, que pôde provocar

em nós algo assim em toda abrangência do ser possível, junto às origens e aos limites do homem [...]” (JASPERS, 2015, p. 638). Nesse ponto é que Jaspers se afasta de outro aspecto da redução heraclítica proposta pela leitura de Baeumler. Se na leitura de Baeumler a Vontade de Poder ganha um destaque por si só, para Jaspers não seria possível entender a Vontade de Poder em Nietzsche sem que se estabeleça a conexão com a doutrina do Eterno Retorno. Essa conexão só passa a ser evidente, na leitura de Jaspers, na medida em que o Eterno Retorno aparece como uma doutrina que surge para ocupar, no pensamento de Nietzsche, o lugar da crença em Deus.

Nesse sentido, se a leitura de Baeumler em 1931 provoca uma redução heraclítica de Nietzsche e a de Jaspers em 1936 uma redução kierkegaardiana, a leitura de Martin Heidegger promove um movimento bem mais abrangente e aparentemente mais sofisticado de desleitura da obra de Nietzsche.

Se em 1931 Baeumler propôs sua leitura de Nietzsche no período em que estava empreendendo sua própria disputa pessoal com Alfred Rosenberg pela posição de líder ideológico do movimento nacional socialista (SAFRANSKI, 2015, p. 306), de maneira que sua redução heraclítica acabou por contribuir de modo definitivo no processo de nazificação de Nietzsche; em 1936, mesmo ano que Jaspers publica sua tentativa de desnazificar Nietzsche, Heidegger entra na disputa, apresentando a primeira de suas preleções.

A presença das leituras de Heidegger, publicadas após a guerra, foi fundamental para a construção de uma aceitabilidade acadêmica de Nietzsche (SAFRANSKI, 2005, p. 312). Mas qual o sentido fundamental de seu movimento iniciado nos anos de 1930, no auge do domínio nacional socialista na Alemanha?



Segundo Safranski, as preleções de Heidegger deveriam ser lidas como uma resposta às acusações de niilismo a que o próprio Heidegger teria sofrido por parte de ideólogos do nacional socialismo quando de sua atuação como reitor da universidade de Freiburg (SAFRANSKI, 2005, p. 312). Ele teria invertido o movimento interpretativo de seus contemporâneos sobre sua própria obra (acusada de niilista) e teria demonstrado com seu trabalho interpretativo, que Nietzsche não teria superado o niilismo, que ainda estaria presente em seu trabalho, sem que seus intérpretes o tivessem, sequer, notado. Com isso, estaria Heidegger com sua leitura de Nietzsche, promovendo um ataque frontal à ideologia dominante do nacional socialismo, apontando para a presença do niilismo do qual o acusavam, na própria metafísica do racismo biologicista que sobreviveria no pensamento dos ideólogos oficiais do nazismo. Sem repetir uma redução kierkegaardiana do tipo de Jaspers, ou mesmo limitar-se a uma leitura estetizante de Nietzsche como parece ser o caso de Thomas Mann, Heidegger admitiria então a aplicabilidade parcial de Nietzsche para a ideologia dominante nacional socialista, a um só tempo corrigindo a interpretação parcial de Baeumler (que não consegue perceber a conexão entre Vontade de Poder e Eterno Retorno) e afastando a si mesmo de um comprometimento maior com o pensamento nazista (SAFRANSKI, 2005, p. 312). Até que ponto essa interpretação de Safranski do movimento de desleitura de Heidegger sobre Nietzsche dá conta de explicar, não só o sentido das suas preleções, mas também a natureza da relação do autor de *Ser e Tempo* com o nazismo, é algo que necessita ser melhor explorado. Para isso, é importante mergulharmos nas preleções sobre Nietzsche para tentar compreender melhor quem seria o Nietzsche de Heidegger.



## CAPÍTULO II

### NIETZSCHE À SOMBRA DE HEIDEGGER

Heidegger parece deixar bem evidente, logo nas suas primeiras preleções sobre Nietzsche, contra quem sua interpretação se volta. O objeto da sua contenda intelectual, ao se ater ao que está posto na superfície do seu texto, aponta para Alfred Baeumler (1931) e seu livro “Nietzsche, o filósofo e o político”, mas também para o livro “Nietzsche: introdução à compreensão de sua filosofia”, de autoria do seu amigo Karl Jaspers, publicado em 1936, mesmo ano em que as preleções sobre Nietzsche começam a se realizar.

Segundo Heidegger, o que essas duas obras não conseguem, é pensar conjuntamente a Vontade de Poder e o Eterno Retorno do mesmo. Tanto na obra de Baeumler quanto na de Jaspers “[...] tem lugar uma tomada de posição negativa em relação à doutrina do Eterno Retorno [...]” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 21) o que já significaria para Heidegger uma má interpretação.

Se Baeumler entende o Eterno Retorno vinculado à égide de uma convicção “religiosa”, que o dissociaria da Vontade de Poder, o problema com Jaspers seria que, a despeito dele



discutir de modo bem mais minucioso a doutrina que perscruta e conseguir perceber que há uma conexão entre Vontade de Poder e Eterno Retorno, não teria conseguido completar seu trabalho, por não ter tido sucesso em inscrever o pensamento de Nietzsche no âmbito da pergunta fundamental da filosofia ocidental, perdendo assim, o fio da meada que poderia revelar justamente a conexão real que liga essas duas ideias (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 23).

Apesar disso, em diversos momentos das suas preleções ou de seus artigos preparados sobre Nietzsche, revistos e publicados em 1961 e 1962, Heidegger deixa claro que sua contenda mais intensa é mesmo com Baeumler, evidenciando a incapacidade de seu antagonista em compreender Nietzsche, assim como o fracasso de sua interpretação ideologizada. O ponto chave desse fracasso, estaria no raciocínio que separa a base heraclítica posta como fundamento da Vontade de Poder (o eterno devir) de uma noção de Eterno Retorno do mesmo, que, supostamente, negaria o fluxo ilimitado, posto pelo pensador de Éfeso. Neste esteio, Heidegger polemiza com Baeumler tentando demonstrar que a doutrina heraclítica defendida por seu antagonista não seria propriamente “grega” e que introduziria uma contradição no corpo da doutrina de Nietzsche.

Se o Eterno Retorno e a Vontade de Poder efetivamente se contradizem, então essa contradição talvez seja justamente a exortação para que pensemos esse pensamento mais pesado, ao invés de fugirmos para o interior do âmbito religioso (HEIDEGGER, 2007 – A, p p. 22).

Diante dessa contradição, Baeumler optaria pela Vontade de Poder, descartando a grande importância do papel do Eterno

Retorno. Por que isso aconteceria? A resposta de Heidegger parece simples: “porque Baeumler não levaria a termo sua concepção metafisicamente” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 23).

Na verdade, a interpretação de Baeumler seria uma interpretação política, ideologicamente contaminada, do pensamento de Nietzsche e não aprofundaria o “questionamento real” (levantado pelo próprio Heidegger), levando-o a uma conclusão equivocada, a saber, fazendo referência ao Eterno Retorno, de modo a defender que: “[...] essa doutrina é insignificante para o sistema de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 23).

Se Baeumler erra por dissociar Vontade de Poder do Eterno Retorno, Jaspers, por sua vez, erra ao não levar suficientemente a sério a doutrina do Eterno Retorno, justamente em função de não a ter lido a partir da pergunta fundamental sobre o Ser, ou seja, a partir da pergunta que o próprio Heidegger formulou em sua própria obra.

Vontade de Poder, Eterno Retorno e a questão fundamental sobre o Ser, precisam estar, neste sentido, postas em contato a partir de uma tessitura hermenêutica que leve em conta a suposta “doutrina real” de Nietzsche, bem como o seu lugar na narrativa da história da metafísica ocidental contada por Heidegger. Neste sentido, a declaração de intenções do próprio Heidegger é a de realizar a tarefa de “[...] pensar realmente o pensamento filosófico propriamente dito de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 24).

Para que essa tarefa tenha sucesso, seria necessário acreditar que (1) seria possível pensar realmente o pensamento de Nietzsche e (2) que é isso o que realmente Heidegger intenta fazer.

Sem querer mergulhar de maneira estrita em uma “hermenêutica da suspeição” que põe entre parênteses toda declaração expressa de um pensador sobre suas próprias intenções interpretativas, é necessário percorrer o percurso discursivo de Heidegger em suas preleções sobre Nietzsche, menos para encontrar o “pensamento filosófico propriamente dito de Heidegger” e mais para mapear os sinais e sintomas de sua própria interpretação que apontam não somente aquilo que Heidegger nos faz crer sobre seu próprio trabalho, mas para aquilo que ele faz com a sua apropriação do pensamento de Nietzsche.

Neste sentido é importante uma análise mais aproximada do disposto nas preleções, na tentativa de “auscultar”, no percurso do texto, os acenos que se mostram, tanto naquilo que se expressa, quanto naquilo que se esconde.

A pergunta de partida de Heidegger parece à primeira vista ser: qual o papel que a expressão “Vontade de Poder” apresenta na obra de Nietzsche? A solução para essa questão aponta para um duplo papel da expressão “Vontade de Poder” que aparece como (1) O título de uma obra capital planejada pelo próprio Nietzsche, mas nunca levada a termo; (2) uma expressão que se expõe como designação daquilo que “perfaz” o caráter fundamental de todo ente. (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 06). Neste sentido, a expressão Vontade de Poder só se torna elemento central para cumprir o primeiro papel (1) porque cumpre o segundo papel (2). Ou seja, apenas porque se expõe como designação daquilo que perfaz o caráter fundamental de todo ente é que se torna o título de uma obra capital, planejada, mas não executada.

O Nietzsche lido por Heidegger era alguém que sabia o que a filosofia é, e por isso seu pensamento seguia o longo percurso



da questão diretriz da filosofia (“o que é o ente?”). Essa seria a questão constante, a questão fundamental, a base fundadora da própria filosofia, de modo que não seria possível, a não ser para as reduções dos antagonistas de Heidegger nos anos 30 (Baeumler e Jaspers), ler a Vontade de Poder sem levar em consideração sua confrontação com o ponto nevrálgico do pensamento ocidental. Essa confrontação põe Nietzsche diante da questão decisiva sobre o “sentido do Ser”, ou seja “[...] aquilo desde onde e em razão do que o Ser em geral se torna manifesto como tal e pode chegar à verdade” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 19).

A questão central da filosofia retorna, através de todos os planos possíveis, como um elemento recorrente, a um ponto para onde todo processo de pensamento conflui e a partir do qual o pensamento tenta construir seus saltos.

O lugar onde, no corpo do pensamento de Nietzsche, essa questão se mostra de modo mais evidente, seria justamente na conexão que liga a ideia de Vontade de Poder à de Eterno Retorno. O grave erro de Bauemler e Jaspers teria sido, nesse sentido, justamente o de não ter percebido de modo suficientemente claro essa conexão e, a partir dela, a eclosão da questão central da filosofia no pensamento de Nietzsche. Tornar o Eterno Retorno incompatível com a Vontade de Poder é abdicar de um mergulho na disposição fundamental do pensamento de Nietzsche. Isso impede que se possa compreender o dado de que o caráter fundamental do ente é a Vontade de Poder e de que o Ser é o Eterno Retorno.

A incapacidade de ver a conexão entre essas duas ideias pode derivar, entre outras circunstâncias, do modo como os fragmentos inéditos de Nietzsche estão dispostos. A edição dos fragmentos póstumos em uma obra projetada por Nietzsche em vida, mas nunca executada, induz ao erro:

(...) o modo como esse material foi aí distribuído induz em erro, e também lançou a interpretação da filosofia nietzschiana em seu período decisivo fundamentalmente em uma falsa direção – supondo que se possa falar nesse caso de uma interpretação, isto é, de uma confrontação levada a termo sob a luz da questão fundamental do pensar ocidental. A razão central da desorientação reside em um fato que hoje é assumido de maneira por demais auto evidente” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 320)

A organização dos fragmentos póstumos a partir de um título planejado pelo próprio Nietzsche entre (1886 e 1887) A vontade de poder, nunca teria sido confirmada como obra do modo como Nietzsche a havia configurado. Haveria então um salto no vazio separando a obra planejada por Nietzsche da obra editada por sua irmã.

Neste sentido, o livro *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2017) seria uma “pseudo-obra”, ao contrário de outros textos do autor. O erro exegético dos que politizaram Nietzsche de modo rudimentar como Baeumler, seria, desta maneira, o de ter tomado o texto *Vontade de poder* como uma obra e não como um mero conglomerado de anotações esparsas, traçadas entre 1884 e 1888 (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 24). Tal equívoco dotou a ideia de Vontade de Poder de uma autonomia que nunca teria tido na obra de Nietzsche e suscitou não apenas a ocultação da centralidade do Eterno Retorno a partir de uma compreensão mais peculiar de Heráclito, mas também a compreensão da ligação desse pensamento com a questão do ente em sua totalidade.



Heidegger direciona, deste modo, o foco para o Livro III da edição póstuma e salta para o capítulo IV, “A vontade de Poder como Arte” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 30 - 32). A ideia é, se a arte é uma figura da Vontade de Poder e, como ela, é acessível de modo destacado no interior de todo Ser, a arte pode ser uma via de compreensão para o sentido “real” da ideia de Vontade de Poder.

Mas essa via não pode nos levar a pensar a Vontade de Poder de Nietzsche como uma mera reedição de uma perspectiva idealista da vontade como a pensada, por exemplo, por Schopenhauer (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 38). O conceito nietzschiano de vontade não se reduziria então, a um simples “puro querer”, mas sim a uma afecção originária e não a um afeto qualquer. Mas qual seria o sentido do termo “afeto” neste contexto? Nietzsche não parece, no julgar de Heidegger (2007 – A, p. 41), dar uma resposta clara.

Essa falta de exatidão pode indicar que é preciso se afastar das respostas oferecidas pela tradição do Idealismo alemão ou mesmo do biologismo cientificista do século XIX. Heidegger dá um conselho no sentido de se evitar essas reduções ao afirmar que para se aproximar do pensamento de Nietzsche, seria preciso “[...] manter afastada a terminologia usual” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 54). Tomar a vontade sob um aspecto quer idealista ou biologista, ou mesmo apenas empático, como se esta se tratasse de um conteúdo meramente emocional ou volitivo, não aponta para o disposto por Nietzsche.

No que diz respeito a uma interpretação darwinista de Nietzsche, por exemplo, a redução esconde a noção de que o querer como “querer ser mais forte” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 56) vai além de um mero impulso biológico de autoconservação.

Trata-se de um salto sobre um mero permanecer enquanto organismo, de um simples querer como um autoafirmar-se de uma espécie qualquer ou raça qualquer sobre outra. O querer não é apenas um “querer ser” ou um “querer continuar”, mas fundamentalmente um “querer dirigir”, uma “[...] afirmação originária da essência” (HEIDEGGER, 2007 - A, p. 56).

Apesar disso, é certo que encobrir um determinado viés biologista do pensamento de Nietzsche é tentar desviar ou atenuar sua própria terminologia, em muito, herdeira da tradição cientificista do século XIX (HEIDEGGER, 2007 - A, p. 404). No entanto, mesmo que uma perspectiva interpretativa que leve em conta o resíduo de biologismo na terminologia nietzschiana seja correta, ela se apresenta como um obstáculo para um mergulho mais aprofundado no pensamento mais fundamental do autor de *Assim falava Zarathustra*. A partir disso, Heidegger se arroga como tarefa propedêutica a seu projeto interpretativo, enfrentar expressões de caráter mais eminentemente biologista como “filosofia da vida”, “biologismo” ou “metafísica da vida” e buscar desviar-se de uma interpretação que o engendre na rede de conceitos que fomentava a visão positivista de mundo bastante forte no século XIX.

Se pensarmos “Biologia” como “[...] a investigação dos fenômenos, dos processos e das leis próprias ao vivente [...]” (HEIDEGGER, 2007 - A, p. 404) teríamos então um conjunto de proposições sobre uma dada região do ente, no interior do qual a própria pesquisa científica se moveria. Entretanto “o que um ente é ou o fato dele ser algo desse gênero nunca são decididos pela biologia como biologia” (HEIDEGGER: 2007 - A, p. 405). Decidir algo desse gênero requer uma saída do campo da ciência. Se um biólogo se aventurasse

a decidir sobre o que deve ser interpretado como sendo “vivente” ele não faria isso como um biólogo, mas sim como um metafísico. Ultrapassar esse limite é justamente afastar-se do procedimento científico e mergulhar na questão do ente em sua totalidade. Desta maneira, ao apontar que “A verdade do conhecimento consiste na utilidade do conhecimento para a vida” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 414) Nietzsche não está falando como um biólogo.

Desta feita, mergulhar no plano dessa obra não realizada, se faz necessário para elucidar o arranjo conceitual que conecta as duas dimensões do pensamento de Nietzsche no solo da questão fundamental sobre o Ser.

Heidegger afirma: “A doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana” (HEIDEGGER: 2007 – A, 198). Só é possível compreender essa observação se não deslocarmos a “raiz” Eterno Retorno, do “tronco” da doutrina nietzschiana, abordando-a como um acontecimento isolado, um passo anômalo e exótico, um desvio, uma intrusão estrangeira.

(...) Não obstante, se a doutrina do eterno retorno é extraída e isolada por si, se ela é colocada de lado como uma ‘teoria’ por meio da compilação da proposição, então tal constructo é como uma raiz arrancada de seu solo e cindida de seu tronco, ou seja, deixa de ser uma raiz que enraíza – deixa de ser uma doutrina como doutrina fundamental –, não permanecendo senão como algo anômalo (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 198)

Ao abordar a doutrina do Eterno Retorno como uma doutrina fundamental do pensamento de Nietzsche e lançá-la sobre o pano de fundo do pensamento nietzschiano como um todo, com todos os seus abismos, suas veredas e caminhos sinuosos, uma pergunta fundamental se descortina: o que significa pensar um pensamento como o Eterno Retorno?

Heidegger aponta que esse pensar verdadeiro de uma ideia tão essencial significa ver a ideia através da sua própria luz, ou seja, imiscuir-se na nova claridade aberta com essa ideia. Nesse sentido, apenas ao se conceber essa ideia como um advento é que será possível acender a sua luz própria e permitir que a ideia se mostre, não como um acontecimento isolado, mas como um elemento fundamental, conectado à noção de Vontade de Poder.

A ideia do eterno retorno não foi descoberta ou alcançada por meio do cálculo a partir de outras proposições: ela lhe adveio. No entanto, ela só adveio porque como toda grande ideia – sem que se percebesse –, estava sendo preparada e suportada por meio de grandes trabalhos. O que Nietzsche chama aqui uma ‘ideia’ é tomado provisoriamente – um projeto do ente na totalidade em vista do modo como o ente é o que ele é. Tal projeto abre o ente de tal modo que por meio daí todas as coisas alteram sua face e seu peso (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 203 - 204)

A ideia do Eterno Retorno, tomada como um advento, não dissociada de sua conexão com o problema do Ser, significa neste sentido, “[...] um abalo no ser como um todo.” (HEIDEGGER,

2007 – A, p. 204). Essa luz lançada sobre o “pensamento mais pesado” suportado por Nietzsche, que Heidegger capta (e que nem Baeumler nem Jaspers teriam conseguido visualizar) aponta para a ideia do Eterno Retorno tal qual anunciado no fragmento 341 de *Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2001, p. 205). Ela aponta para o começo da tragédia. Mas qual tragédia?

Heidegger enfatiza o caráter terrível e assombroso desse aforismo, problematizando a relação dele com o título da obra *Gaia ciência* (*Die fröhliche Wissenschaft*) que poderia levar a uma leitura distorcida, de maneira a interpretar o Eterno Retorno sem sua dimensão trágica (evidenciada no aforisma subsequente 342, que se inicia com a expressão latina *Incipit Tragoedia*) e que só se torna clara na medida em que o Eterno Retorno possa ser lido como uma catástrofe, um abalo do Ser como um todo: “[...] a tragédia começa. Que tragédia? A tragédia do ente como tal” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 215). Sem dúvida há um sentido epocal neste pensamento que aponta para o problema do Ser e para a narrativa onto-historial de Heidegger que leva à noção de consumação da metafísica. Esse é um aspecto fundamental para se entender, no contexto da narrativa de Heidegger, o laço que une Eterno Retorno e Vontade de Poder em suas implicações com o niilismo. Justamente é a consumação da metafísica, relacionada com a totalização do ente no esquecimento do Ser, que está contida na noção de Vontade de Poder. Neste sentido, o trágico apontado no aforismo 342 de *Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2001, p. 205) que anuncia a chegada de Zaratustra, aponta também para o caráter fundamental do ente e, em termos históricos, num sentido em que os livros de história não poderiam captar, “[...] o começo da idade trágica para a Europa” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 215).

O movimento no qual o trágico se torna o caráter fundamental do ente, o modo como o ente na sua totalidade é, aponta para o Eterno Retorno como em um processo circular, um percurso de autocriação do tempo através do qual o ente, tal qual é, transcorre em seu curso e move-se em seu percurso. Na perspectiva de Heidegger, a imagem do anão e do anel em *Assim falava Zarathustra* (NIETZSCHE, 2016), também aponta para como a ideia de Eterno Retorno está ligada ao problema do Ser:

Em verdade, o transcurso é um círculo, ou seja, a verdade mesma – o ente tal como ele em verdade transcorre – é torta. A autocirculação do tempo, e com isso, o retornar sempre do mesmo de todo ente no tempo, é o modo como o ente na totalidade é. Ele é sob o modo eterno do retorno (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 228)

A tortuosa circularidade do tempo aponta para o ente em sua totalidade. O percurso do tempo é de um recomeço permanente do Ser na finitude eterna do ente. É justamente da compreensão desse percurso que Heidegger extrai três pressupostos fundamentais (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 229): (a) a infinitude do tempo no percurso do passado para o futuro; (b) a realidade objetiva do tempo (nada de tempo como uma forma “subjéctiva” da intuição); (c) a finitude das coisas. Esses pressupostos apontam não apenas para o caráter tortuoso da senda da eternidade, em um tempo finito de um mundo já consumado, mas fixa o ente mesmo, como um pensamento do ente na totalidade, por meio de um projeto de Ser e com isso, fixa também a essência do mundo.

[...] o pensamento do eterno retorno do mesmo fixa o modo de ser da essência do mundo enquanto caos necessário do devir constante. O pensar esse pensamento se mantém de tal modo no ente na totalidade, que o eterno retorno do mesmo vale para ele como o Ser determinante de todo ente. (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 303)

A partir do Eterno Retorno, o mundo se fixa como um caos constante. Esse aparece como o ponto em que a interpretação nietzschiana de Heráclito ultrapassa a capacidade interpretativa de Baeumler e constrói a ponte que permite Heidegger estabelecer a centralidade da ideia de Eterno Retorno em sua conexão com a noção de Vontade de Poder.

Aqui é importante perceber que, mesmo admitindo que o plano central da obra de Nietzsche deva em certo sentido ser “(...) suportado e transpassado de maneira dominante pelo pensamento do eterno retorno” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 319), ao menos desde 1881, isso não leva Heidegger a admitir que a ideia de Vontade de Poder é periférica ou simplesmente subsidiária ao pensamento do Eterno Retorno. Segundo Heidegger, há indicação de Nietzsche de que há pressupostos para a doutrina do Eterno Retorno. A partir desse paradoxo de que o Eterno Retorno, a despeito de ser o pensamento fundamental, tem pressupostos, abre-se um problema como, admitir que o Eterno Retorno seja o pensamento fundamental se ele é pensado a partir da Vontade de Poder?

Só podemos tomar uma decisão final quanto a esse ponto se sabermos o que Nietzsche tem em vista com

esses 'pressupostos'. Ele chega a dizer isso diretamente. Todavia, a partir das alusões que faz e da direção conjunta de seu pensamento, podemos claramente mostrar que ele tem em vista a vontade de poder como a constituição coerente de todo ente. (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 329)

Sendo assim, o pensamento do Eterno Retorno passa a ser pensado de modo expresso a partir da Vontade de Poder, em um movimento de recondução. Essa recondução do Eterno Retorno à Vontade de Poder não autoriza, no entanto, que possamos excluir a necessidade do Eterno Retorno como fundamento. Isso porque, mesmo tendo elaborado uma recondução da ideia de Eterno Retorno em direção à noção de Vontade de Poder, Heidegger não abre mão de advogar que “[...] a vontade de poder requer o eterno retorno do mesmo” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 330).

Esse movimento que implica ao mesmo tempo uma recondução do Eterno Retorno à Vontade de Poder como pressuposto, e a manutenção do Eterno Retorno como pensamento fundamental, requer que se apresente o problema a partir da delimitação de três sentidos: (1) o Eterno Retorno é demonstrado a partir da Vontade de Poder como “caráter de força da totalidade do mundo” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 330), de maneira que a Vontade de Poder seria um elemento cognitivo para a compreensão do Eterno Retorno; (2) só é possível pensar o Eterno Retorno se a Vontade de Poder for própria do ente como tal, de maneira que a Vontade de Poder possa ser lida como o fundamento ontológico do Eterno Retorno; (3) A constituição do ente como Vontade de Poder

fundamentaria, desta maneira, o modo de ser do ente como Eterno Retorno do mesmo. Neste sentido o problema do Ser pode se demonstrar a partir do modo de ser do ente, na medida em que só se pode pensar o problema do Ser a partir do ponto em que o modo de ser do ente se torna o próprio fundamento ontológico do problema do Ser.

Ao indicar deste modo que a expressão “vontade de poder” “[...] desempenha um duplo papel no pensamento de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007 - A, p. 06) sendo o título dado a uma obra antecipada mas nunca efetivamente concluída e ao mesmo tempo “[...] a designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente” (HEIDEGGER, 2007 - A, p. 06), Heidegger mantém Nietzsche em meio à questão diretriz sobre a essência do Ser. Assim, para ultrapassar a contradição aparente que toma a Vontade de Poder como devir constante e o Eterno Retorno como pausa nesse devir, é preciso avançar sobre o problema do Ser e do ente em sua totalidade. Sem esse avanço, uma leitura de Nietzsche mergulharia no superficialismo de uma retomada da problemática clássica envolvendo Heráclito e Parmênides, que opõe o devir como movimento ao Ser como imobilidade.

A partir daí Heidegger anuncia (HEIDEGGER, 2007 - B, p. 03) os passos que estabeleceriam a conexão entre Vontade de Poder e Eterno Retorno a partir do problema do Ser: (1) o pensamento do Eterno Retorno do mesmo pensa de modo antecipado a Vontade de Poder como pensamento fundamental na medida em que se situa na história da metafísica e seu acabamento; (2) tanto o Eterno Retorno quanto a Vontade de Poder pensam o mesmo se tomados metafisicamente; (3) é justo em sua unidade essencial, no pensamento que os pensam juntos, que a metafísica se consuma; (4) a unidade essencial

da Vontade de Poder e do Eterno Retorno permanece não expressa. Esse é um signo da consumação de uma era da ausência de sentido; (5) Esse signo é o que preenche aquilo que se chama de modernidade; (6) sob o ponto de vista onto-historial essa consumação anuncia o porvir de um caminho que guarda a verdade do Ser.

Mas, se a verdade é necessária para a vida, isso não significa necessariamente dizer que o verdadeiro dessa verdade se imponha como “verdade” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 419). Se a essência da verdade é uma avaliação, esse essencial se compõe a partir de seu caráter avaliativo. Conhecer é esquematizar. Impor formas reguladoras ao caos. Não importa se o caos em sua expansão é o que impõe uma necessidade de ordem ou se é a esquematização por si mesma que aponta uma ordem sobre o caos. Qualquer caminho que aponte uma resposta ao problema do caos impõe antes, uma decisão. Essa decisão que se antepõe à proposição das questões sobre o lugar do caos e da ordem na definição de conhecimento, leva Heidegger a entender qualquer projeto sobre a essência desse conhecimento como um projeto sobre a essência do homem e sobre sua posição em meio ao ente (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 436). Uma decisão desse tipo não se reduz a qualquer escolha de cunho psicológico ou a qualquer incursão sobre áreas da teoria do conhecimento, mas sim a uma decisão ontológica. Assumir o ônus dessa decisão é empreender no curso do pensamento de Nietzsche uma trajetória que nos leva ao conceito de vida, tomado como o ente em sua totalidade. Sob esse aspecto, o “não poder contradizer-se” que está por trás de um raciocínio verdadeiro, desde o socratismo clássico, não diz respeito apenas a um impedimento lógico-epistêmico, mas fundamentalmente

a uma “compulsão biológica” que aponta, bem antes, para uma incapacidade do homem, de modo que o verdadeiro enquanto constante, é tomado como um tipo de erro que ampara a vida.

A despeito disso, diante da leitura da Parte III do livro *Vontade de poder*, Heidegger aponta para o fato de que Nietzsche, mesmo diante do advento do pensamento do Eterno Retorno e da noção de Vontade de Poder, ali se apresenta como alguém que não teria conseguido se libertar completamente dos modelos postos pela teoria do conhecimento do século XIX. A verdade é uma condição da vida e, mesmo sem reduzir a noção de vontade a uma mera pulsão biológica, a visão de Nietzsche não conseguiria ir muito além de uma visão biológica da vida que constituía o entorno do pensamento científico do século XIX.

Neste sentido, a instauração de valores não se dá fora da vida, mas sim como um processo fundamental da própria vida, e a partir da própria vida. A essência pensada como constância emerge do modo como a vida humana toma a si mesma em sua pulsão de conservação. A verdade é, deste modo, uma ilusão, porque o mundo é em verdade “deveniente” e não fixo. Mas ao afirmar a “deveniência” do mundo como verdadeira, antes de estar-se apontando para uma constatação, Nietzsche está instaurando valores. A própria constatação da “deveniência” do mundo é, em si, mais uma instauração de certos valores do que uma assertiva dita “verdadeira” em uma perspectiva científica.

Identificar algo como verdadeiro no sentido de ser algo útil para a vida não seria algo diverso da ideia de que:

O asseguramento da subsistência constante não é necessário porque traz consigo uma vantagem, mas o

conhecimento é necessário para a vida porque deixa emergir e leva a termo em si mesmo e a partir de si mesmo uma necessidade, porque o conhecer é, em si, um comandar. (HEIDEGGER: 2007 – A, p. 474)

Sendo assim, o caráter de comando é biológico em um sentido de um imperativo necessário de não contradição, muito mais do que a moderna biociência poderia propor. Haveria muito mais vigor metafísico na noção de “vida” adstrita à noção do biológico como poético, do que em uma redução que a lance em um contexto que leve em conta tão somente sua composição bioquímica ou suas interações ecológicas. De outro modo, o pensar biológico de Nietzsche seria “não-biológico”, se pudéssemos pensar a vida a partir do pensamento da Vontade de Poder, que lança Nietzsche não apenas em direção à última formulação da metafísica ocidental, mas também a um de seus mais ousados projetos antropomórficos.

Neste escopo, a questão do niilismo em Nietzsche se apresenta de modo mais intenso, posto que há em seu pensamento, não apenas uma necessidade de se realizar uma transvaloração de todos os valores, mas de fundá-la. Essa fundação exige por sua vez, a determinação de um novo princípio, a saber: “[...] do estabelecimento daquilo a partir do que o ente na totalidade pode ser normativamente determinado de maneira nova” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 24).

Como essa determinação não pode ser posta a partir de um ponto transcendente suprassensível, tanto os novos valores quanto os seus critérios de medida necessitarão ser criados a partir do próprio ente: “[...] o próprio ente carece, com isso, de uma nova interpretação por meio da qual o seu caráter fun-

damental experimenta uma determinação que o torna apto a servir como 'princípio' da inscrição de uma nova tábua valorativa [...]" (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 24). Essa transvaloração dos valores enquanto princípio de uma nova instauração dos valores é, em si mesma, metafísica. Isso posto que, sendo o caráter fundamental do ente na totalidade a Vontade de Poder, este não se reduz a uma simples delimitação do que o ente é, mas também a uma interpretação da essência do poder.

Se "[...] todo poder só é poder na medida em que e enquanto ele é mais poder, ou seja, elevação do poder." (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 25), o poder para se manter precisa constantemente ultrapassar a si mesmo. O poder, neste sentido, só é poder na medida em que é "mais poder" de modo que isso leva Heidegger a admitir que: "no momento em que o poder permanece parado em um nível de poder, ele já se torna impotência" (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 25). Essa perspectiva leva Heidegger a pensar que: "[...] a vontade de poder enquanto princípio da nova instauração dos valores não tolera nenhuma outra meta estabelecida fora do ente na totalidade." (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 26). Desta maneira, sendo o ente enquanto Vontade de Poder esse devir constante, ele não poderia lançar-se progressivamente para uma meta fora de si mesmo, retornando sempre a si em uma atualização constante, em um colapso continuado de seu próprio impulso constitutivo de autossuperação.

Em certo sentido, esse acabamento aponta para o nada. Entretanto, como indica Heidegger: "O nada não tem em vista aqui uma negação particular de um ente singular, mas a negação incondicionada e completa de todo ente, do ente na sua totalidade." (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 36). A recondução da Vontade de Poder no Eterno Retorno, pode ser lido desse

modo como o índice de um colapso. Um fracasso ontológico da Vontade de Poder em manter constante a superação permanente que se encontra na essência da própria noção de poder.

O devir constante que permanentemente se atualiza e recai em seu giro torto e circular, torna-se, nesse sentido, desprovido de peso, sem substância, irreal. Em função disso, só seria possível assegurar para o homem um valor próprio, se for possível lançar sobre o devir um mundo “verdadeiro”, constante e imutável, não tocado por nenhuma mudança, não atingido por nenhuma falta. Assim a mera projeção de valor sobre um caos original ganha ares de algo transcendente.

É preciso que seja colocado um valor no ente na totalidade para que o valor próprio do homem permaneça assegurado; precisa haver um mundo transcendente, para que se possa suportar o mundo terreno (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 49)

Na perspectiva de Heidegger, o que Nietzsche parece estar querendo mostrar é o modo como o niilismo emergiria a partir da conexão interna desses valores supremos e, a partir disso, se transforma em uma época a partir de um sentido onto- historial. Deste modo, o percurso da metafísica ocidental leva ao pensamento da Vontade de Poder e ao Eterno Retorno e o pensamento da Vontade de Poder faz emergir, por sua vez, o niilismo que constitui o próprio percurso metafísico da tradição ocidental.

Desta feita, o niilismo não seria simplesmente um fenômeno moral de desvalorização de todos os valores supremos, assim como não seria a simples retirada desses valores do horizonte das ações humanas ou do escopo civilizatório de uma determinada

cultura. A própria inserção dos valores no mundo já é um elemento constituinte do niilismo.

A era da consumação da metafísica faz então com que o niilismo não seja um mero fenômeno de desvalorização que pode descortinar-se sobre os nossos olhos como um mal-estar diante da decadência de uma civilização. O acabamento da metafísica em seu percurso mostra que o niilismo se manifesta fundamentalmente como história e que nos encontramos nessa história, sendo que “[...] essa história é ela mesma o modo como nos encontramos e como somos.” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 62).

Sendo assim, para se compreender o papel que o niilismo desempenha no pensamento de Nietzsche e o afastar de reduções schopenhauerianas, darwinistas ou mesmo de adulterações e erros de edição do texto póstumo, seria preciso levar em conta conexões essenciais que envolvam vontade, poder, afeto, paixão e sentimento sem reduzi-las às distorções que a teoria do conhecimento do século XIX (ou que uma simples crítica da cultura) poderia lhe impor. Ou seja, é preciso levar Nietzsche além do ponto no qual ele conseguiu chegar (ou foi levado), expandir seu olhar para além dos limites que o campo de visão de sua época lhe impunha e extrair do seu pensamento algo que foi pensado sem que o próprio pensador se apercebesse, ou tivesse tido tempo de se aperceber ou mesmo de ter pensado com tamanho peso.

Tal empreitada implica redimensionar a história do platonismo, pensada por Nietzsche, e mapeada por ele com os seguintes passos: (1) há um mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio; (2) O mundo verdadeiro é inatingível agora, mas é uma promessa; (3) O mundo inatingível se

transforma em um consolo, um compromisso (postulado da razão prática); (4) O mundo verdadeiro é inatingível, sendo assim desconhecido, não podendo ser, desta forma, obrigatório (ou seja, não pode ser um postulado da razão prática); (5) O mundo verdadeiro é uma ideia inútil (vamos suprimi-lo); (6) não nos resta então nenhum mundo pois que com a supressão do mundo verdadeiro suprimimos o mundo aparente também.

Essa é a estrutura de um argumento que emergiria do combate de Nietzsche contra Platão. A inversão do platonismo por Nietzsche leva Heidegger a se perguntar (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 187) “[...]o que aconteceu com a inversão provocada por Nietzsche”?

Para responder a essa pergunta é preciso partir do pressuposto que a inversão realizada por Nietzsche sobre Platão não foi, de modo algum, uma ruptura com a tradição metafísica que é, em sua essência, platonismo desdobrado. Inverter Platão não significa saltar para além da metafísica, mas sim, consumá-la em seu passo derradeiro.

É na história da metafísica que a pergunta pela *arché* torna visível o ente na totalidade. Ao ler Nietzsche a partir da questão sobre o ente em sua totalidade Heidegger constrói a noção de que o pensamento de Nietzsche se situaria na culminância final da tradição dessa pergunta, que começa com os gregos. A questão diretriz sobre “o que é o ente” seria um desdobramento da questão fundamental de “o que é o ente na totalidade”. Neste sentido, a conexão entre a Vontade de Poder e o Eterno Retorno é o ponto em que o anel se fecha e o retorno ao começo grego se anuncia. A questão do ente em sua totalidade se encerra em Nietzsche e Nietzsche encerra a metafísica voltando ao início, mas não ao início primeiro e sim a um início já paralisado do platonismo invertido (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 365).

Nietzsche seria deste modo, como pensador da Vontade de Poder, o último metafísico do ocidente. Essa percepção não teria sido alcançada por Baeumler nem por Jaspers porque nenhum dos dois teria conseguido, sobre o solo da pergunta fundamental, atravessar o abismo que separa Nietzsche de Heráclito para reconfigurar a relação entre Vontade de Poder e Eterno Retorno do Mesmo.

Assim, o pensamento do Eterno Retorno pensa de modo antecipatório o pensamento da Vontade de Poder e esse pensamento, por sua vez é pensado em termos da consumação, do acabamento, da história da metafísica. Neste sentido, esses dois pensamentos pensam o mesmo, moderna e metafisicamente, dando à metafísica a sua última palavra.

Mas, como a unidade essencial desses pensamentos não se encontra expressa, o próprio Heidegger deve desempacotá-la e avançar sobre a tarefa de Nietzsche, que não é apenas a de consumir a metafísica, mas de preencher o espaço de transição entre aquilo que foi (a era moderna) e aquilo que prepara o porvir de uma nova era.

Ao apontar para o Eterno Retorno em sua conformidade com a Vontade de Poder, Heidegger acena também para o “[...] caráter fundamental da entidade do ente [...]” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 04) e pensa a unidade desses dois pensamentos como um apontar para o “primeiro princípio” em seu “acabamento”.

Ao indicar o caminho desse acabamento, Heidegger também termina por colocar não apenas Nietzsche, mas também a si mesmo, em uma posição preeminente na história da metafísica, posto que caberia de certo modo a ele (Heidegger) a apresentação não apenas da filosofia de Nietzsche naquilo que não foi

alcançado pelos intérpretes contemporâneos, mas o apontar para o ir além, no curso do novo começo que se anuncia.

Mas, se o fim da metafísica não é de modo algum o fim da história em um sentido hegeliano, é preciso entender a lógica interna do niilismo não como a “causa” da decadência da metafísica, mas como o modo como o aspecto intrínseco dessa decadência se engendra. Os aspectos intrínsecos dessa lógica derivada de um certo procedimentalismo cartesiano, abatem-se sobre o ente para retê-lo como objeto de um sujeito e que levam a metafísica a seu acabamento, encontram sua culminância no pensamento de Nietzsche. Isso se dá na medida que esse pensamento evidencia o erro de se pensar o aspecto mais intrínseco da história da metafísica como a história da “[...] mudança de suas posições fundamentais [...]” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 143) no sentido de mudanças na própria auto-concepção do homem.

Assim, o fim da metafísica, significaria “[...] o instante histórico no qual as possibilidades essenciais da metafísica são esgotadas” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 150). De Platão, que pensa o Ser como ideia a partir do solo que separa o Ser do ente, até Nietzsche, que aponta a unidade fundamental entre a Vontade de Poder e o Eterno Retorno, a história da metafísica se descortina.

Seu acabamento instiga uma questão: seria necessário largarmos o Ser em meio à maquinação, como um aceno do próprio Ser? Como se esse abandonar o Ser em uma era de desertificação do ente (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 300) fosse um destino?

Neste momento epocal do Ser, o qual Heidegger chama de “modernidade” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 327), desponta o tempo do velamento do Ser que a consumação anuncia. Neste

tempo, a desertificação, o caráter apátrida do homem enquanto ser histórico indica para a incontestável perplexidade que reina no interior do mundo tomado como devir e destituído de valor.

O niilismo de Nietzsche não se consuma assim num esvaziamento lento e paulatino de todos os valores, ou mesmo em alguma substituição progressiva de um valor por outro, mas sim em uma interrupção brutal de todos os valores, na retirada violenta da cena de todos os valores possíveis. Esse estágio derradeiro da metafísica em sua consumação, marca o ponto culminante do niilismo europeu e pode ser visto como uma “catástrofe”.

Essa catástrofe atingiu a filosofia de Nietzsche e, muito além das explicações causais sobre a natureza da doença que o silenciou, pode ser vista como o sinal mais explícito do colapso de seu pensamento. Assim, Heidegger nos apresenta nos passos finais de suas últimas preleções, a imagem de um Nietzsche que, como último pensador metafísico, não supera de modo algum o niilismo, mas sim enreda-se em seu movimento, colapsando em seu aspecto mais definitivo.

O que essa imagem pode indicar acerca da própria filosofia de Heidegger? Como é possível lê-la, em um sentido mais afastado da simples contenta intelectual com seus contemporâneos Baeumler e Jaspers?

Para aprofundar nesses aspectos é preciso desviar-se um pouco da busca pelas intenções expressas de Heidegger no texto das suas conferências e desconfiar do que ele diz, ou, ao menos, tentar entender o que ele diz a partir do pano de fundo de uma noção que reverbera de modo notável em pensadores fortes em uma era de consumação da metafísica, a saber: a ansiedade diante da constatação de se ter chegado ao palco do pensamento tarde demais.





### CAPÍTULO III

#### HEIDEGGER À SOMBRA DE NIETZSCHE

A leitura de Heidegger sobre a obra de Nietzsche, como evidenciada no capítulo anterior, encontra em seu caminho, não apenas uma narrativa da história da metafísica, e um reposicionamento de Nietzsche no curso dessa história, mas também acena para incompletudes, desvios e equívocos do pensamento nietzschiano, abrindo desta forma espaço para um posicionamento do próprio Heidegger no cânone da história da filosofia ocidental.

Neste sentido, é bastante claro que, ao nos aprofundarmos mais nas preleções sobre Nietzsche não estaríamos presenciando apenas uma contenta entre Heidegger e os seus antagonistas acadêmicos contemporâneos, mais especificamente Alfred Baeumler e Karl Jaspers. Há também, nessas preleções, um confronto de base bem mais profundo, oculto sobre as camadas superficiais das discordâncias acadêmicas que a disputa pelo legado de Nietzsche nos anos 30 e 40 instigava. Em certo sentido, ao produzir essas preleções, Heidegger deixou claro que sua leitura implicaria uma confrontação com o pensamento

do próprio Nietzsche, e que seu confronto, não como um antagonista, mas como um agonista, se voltaria contra seu próprio precursor: “No entanto, em tudo isso permanece decisivo ouvir o próprio Nietzsche, perguntar junto com ele, através dele e assim ao mesmo tempo contra ele, mas em nome da coisa comum mais intrínseca e única da filosofia ocidental” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 24).

Para entender a natureza dessa confrontação, no entanto, é preciso contornar algumas armadilhas nas quais a exegese usual da obra de Heidegger, especialmente aquela pelos heideggerianos “de carteirinha”, costuma cair. Uma dessas armadilhas mais comuns diz respeito à fidelidade quase laudatória para com a terminologia de Heidegger; neste sentido um dos maiores riscos que correríamos ao ler Heidegger é o de repetir seu dialeto.

A ideia de que uma boa interpretação da obra de um filósofo não poderia ir muito além de seguir os seus passos ou de reconstruir seus argumentos principais pode até ser interessante para a formação inicial dos estudantes de filosofia, que se interessem em adquirir um cabedal teórico propedêutico à atividade filosófica, mas não é suficiente para dar conta das relações que um determinado texto filosófico estabelece com o conjunto da tradição de pensamento da qual faz parte.

No que diz respeito especificamente à obra de Heidegger, uma restrição da leitura à reconstrução de seus passos ou das intenções expressas nos seus textos depara-se com um elemento complicador, que é o uso peculiar que o filósofo faz da língua alemã, que acaba por construir um intrincado “dialeto filosófico” de cuja consistência e profundidade críticos mais céticos costumam a duvidar.

Um dos caminhos que pode ser seguido para evitar a arapuca que o dialeto heideggeriano pode produzir em seus leitores é o de utilizar ferramentas de desleitura como as propostas por Harold Bloom, quer seja em sua elaboração teórica fundamental da desapropriação poética (BLOOM, 1991), quer na aplicação de sua abordagem crítica da poesia norte-americana (BLOOM, 2003) ou do romantismo inglês (BLOOM, 1994).

Uma das questões que se pode levantar no que diz respeito à aplicação de uma abordagem de crítica literária aos textos filosóficos é a de que a especificidade da interpretação de obras filosóficas se encontra no campo dos mapeamentos de conceitos e argumentos, ao passo de que a exegese literária foca sua abordagem em tropos retóricos. No caso em questão tal ressalva não parece fazer muito sentido. Em primeiro lugar porque o próprio Bloom (2005) já experimentou a aplicação de sua abordagem de mapeamento de razões revisionárias aos textos filosóficos quando confronta Platão com Homero, Montaigne com Francis Bacon, Emerson com Nietzsche; ou estende sua desleitura à Agostinho e Tomás de Aquino. Em segundo lugar porque Heidegger, a despeito do rigor eminentemente filosófico de seu trabalho, situa-se, como Nietzsche, Montaigne, Platão e, em certa medida, Descartes, em um campo de estilo de redação filosófica que não pode ser completamente sorvido sem que se deguste o sabor da retórica poética com a qual o filósofo flertou em praticamente toda a sua obra.

Além disso, fraturas rígidas cindindo exegese filosófica e crítica literária não parecem ser tão intransponíveis assim quando se trata de compreender a hermenêutica de Bloom tendo em vista seu débito fundamental com o pensamento de Freud e do próprio Nietzsche (BLOOM, 2003, p. 99). A ideia

de que um texto tem um “significado em si” cede espaço para a noção que todo significado de um texto se dá na medida em que ele se relaciona com textos anteriores, do mesmo modo que toda obra de um autor forte só pode ser efetivamente compreendida se sua interpretação levar em conta o fato de que ela é uma obra de confrontação com uma outra obra. Nesse sentido, o esforço de Bloom ao aplicar seu mapa da desleitura à poesia romântica inglesa (1994) ou norte-americana (2003) é a de identificar tropos retóricos como sinais, indícios de reações psíquicas de defesa de autores fortes contra outros autores fortes. Neste sentido:

[...] o tropo é um erro proposital, um desvio do sentido literal em que uma palavra ou expressão passa a ser usada em um sentido impróprio, afastando-se do seu local de direito [...] em outros termos, o tropo lembra daqueles erros sobre a vida que Nietzsche diz serem necessários à vida. (BLOOM, 2003, p. 107)

O que é significativo neste caso é a compreensão de que a articulação que Bloom realiza entre tropos retóricos e defesas psíquicas, não se reduz a um simples mapeamento de figuras de linguagem extraídas a partir de Quintiliano (BLOOM, 2003). Esse mapeamento também denota o pano de fundo no qual a disputa agonística entre autores se realiza. Uma disputa que leva em conta a angústia da influência e o sentimento desolador de “tardividade”.

Ao fazer a sinopse das razões revisionárias encontradas em seu mapeamento da poesia em língua inglesa (BLOOM, 1991), Bloom identifica que a “tardividade” se manifesta no

terror de um autor ver sua própria autonomia ameaçada diante da visão de seus próprios precursores. A expectativa de ser inundado pelo pensamento do precursor força um movimento de revisão de seu pensamento e uma reação de desleitura que move a posição do precursor no cânone, abrindo espaço para o próprio autor. Bloom identifica assim a questão fundamental da “tardividade”:

De um ponto de vista conceitual, o problema maior para o poeta tardio é inevitavelmente a repetição, porque a repetição elevada dialeticamente à recriação é a ‘rota do excesso’ do efebo, que o conduz para longe do horror de se descobrir a si mesmo como uma réplica, ou mera cópia do precursor (BLOOM, 1991, p. 116).

Essa expectativa de ser cópia, de diluir sua própria força criativa vital na visão nauseante de um perambular de mortos que apontam a cada instante para a maldição de se ter chegado tarde ao palco das contentas poéticas ou filosóficas, pode ser uma bênção que liberta o autor de suas pretensões canônicas, através de uma capitulação junto à figura do seu precursor ou uma maldição que move o efebo na direção de uma confrontação, de um pôr-se diante de seu precursor para roubar-lhe as chaves e posicionar a si mesmo, no lugar do outro.

Neste sentido, a relação de cada leitor com um texto forte é uma relação mediada por uma náusea de “tardividade”. O ato arbitrário de leitura de um autor forte em relação a outro é um ato semelhante a que seus leitores realizarão posteriormente sobre o próprio autor tardio. Desta feita, a falsificação e a desleitura fazem parte de um mecanismo de manutenção de

autor forte sobre seu precursor. Mesmo sendo esta, na maioria das vezes, uma “má leitura”, ela é um recurso inevitável para um autor forte que se pretenda canônico, como observa Bloom: “Do que pode a imaginação nos defender, senão da força pré-esvaziadora de uma outra imaginação?” (BLOOM, 2003, p. 84). O que a “tardividade” evidencia neste escopo, é que o significado de um texto está em seu confronto com outro texto, assim como o sentido de um pensamento se apresenta em seu confronto (pôr-se diante de) com um outro pensamento.

Como um grande infortúnio satânico (BLOOM, 2003, p. 93) a “tardividade” exige do autor forte que ele a transforme, de uma desvantagem intransponível, limitada pela escala de tempo, em um sinal de sua própria força criativa. É nesse sentido que o próprio Nietzsche se apresenta, enquanto teórico da retórica e do revisionismo, profundamente consciente dessa sua própria condição tardia, “[...] como não sendo um caso especial, mas sim um paradigma para o nosso entendimento dos encontros intratextuais ou, como eu chamaria, das desapropriações literárias” (BLOOM, 2003, p. 85).

É evidente que seguir um mapeamento completo de tropos retóricos envolvendo os textos de Heidegger e Nietzsche em um modelo estritamente bloomiano de aplicação do mapa de desleitura tal qual Bloom fez no que diz respeito à poesia norte-americana e inglesa, exigiria uma comparação dos textos de Nietzsche com outros textos de Heidegger, buscando falseamentos e desvios em tropos retóricos, em obras focadas muito mais em problemáticas específicas (como por exemplo *Ser e tempo* ou *A questão da técnica*) do que em comentários interpretativos que Heidegger fez sobre outros filósofos (como no caso das preleções sobre Nietzsche ou dos textos sobre Heráclito,

Hegel e Kant). Uma leitura desse tipo funciona se levarmos em conta a ressalva de que, nas preleções sobre Nietzsche, Heidegger não se posiciona apenas como pensador, mas, em certo sentido, como um intérprete das ideias filosóficas de um outro pensador, ou como um crítico literário que se posiciona diante de um poeta. Mais do que deixar transparecer a partir de seus próprios tropos retóricos, presentes em obras que tematizam questões filosóficas, as suas razões revisionárias, nas preleções Heidegger oferece ele mesmo uma narrativa crítica da posição de Nietzsche no cânone da tradição filosófica ocidental, bem como aponta, como se fosse ele mesmo um crítico da ansiedade da influência, desvios e inversões que Nietzsche realizaria em relação a outros pensadores. Heidegger é, nas preleções, ele mesmo parcialmente bloomiano, tomando a obra de Nietzsche em relação à de Platão, e situando-o no cânone da metafísica ocidental.

Se levarmos em conta essa ressalva, é possível ler as preleções sobre Nietzsche usando como pano de fundo a noção de “tardividade” apresentada por Bloom, ou mesmo buscando a presença de alguma de suas razões revisionárias no texto de Heidegger, de modo que se faça surgir a questão: se lançarmos um olhar baseado na noção de agonística de confrontação como “tardividade” por sobre a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche, o que encontraríamos?

A narrativa que Heidegger parece querer montar sobre Nietzsche aparece em meio a um giro em direção ao começo da metafísica ocidental na medida em que pensa o Eterno Retorno em sua conexão com a Vontade de Poder. Mas esse retorno ao começo é ao mesmo tempo enxergado como uma consumação da própria metafísica. Em certo sentido, o retorno ao primeiro começo pode ser lido também como um fracasso. Mas como

situar esse movimento de Heidegger em relação aos textos do próprio Nietzsche?

Vattimo (2010) aponta para o fato de que a insistência de Heidegger em dar ênfase aos escritos de Nietzsche que sucederam a *Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2015), não destoariam do esforço protagonizado pelos seus contemporâneos, na leitura corrente de Nietzsche na Alemanha durante a década de 1930 (VATTIMO, 2010, p. 256) em focar nas suas obras derradeiras, em que aparecem mais fortemente termos como *Übermensch*, *Eterno Retorno*, *Vontade de Poder*, mais afeitos às interpretações nazificantes.

A despeito de estar em *Gaia ciência*, tanto a primeira formulação da ideia do *Eterno Retorno*, quanto o anúncio de Zaratustra (NIETZSCHE, 2015, p. 205 – 206), este é um texto de Nietzsche que destoa bastante tanto de uma discursividade poético-profética, como aparece no *Assim falava Zaratustra* (NIETZSCHE, 2016), quanto de um arranjo retórico mais facilmente nazificável, como o que aparece na pseudo-obra póstuma *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2017).

Além do texto de *Gaia ciência* estar muito mais fortemente marcado por um viés ensaístico que remonta a Montaigne, e de uma abordagem de crítica da cultura, a ideia de *Eterno Retorno* aparece ali em uma perspectiva muito distinta daquela explorada por Heidegger. Protegida de suas implicações metafísicas a noção de *Eterno Retorno*, como aparece no aforisma 341, se mostra mais como uma hipótese avaliativa da própria vida, uma ferramenta subsidiária e acessória à discussão sobre a apreensão estética da vida.

Nesse sentido o que se apresenta em *Gaia ciência* se prestaria muito mais a fundamentar leituras como a dos irmãos Heinrich Mann (2017) e Thomas Mann (2015), que se inseriram na

discussão pelo legado de Nietzsche como um modo de livrá-lo das interpretações nazificantes.

Heinrich Mann aponta para uma aproximação inicial de sua geração para com um Nietzsche esteta, muito mais afeito ao trato com a poesia e a fluidez literária do estilo. Um Nietzsche individualista radical, inimigo do Estado que preferia: “[...] antes ser um anarquista do que um cidadão devoto do Reich” (MANN, 2017, p. 18). Apesar disso, ele não esconde o espanto com a transformação desse Nietzsche em uma espécie de “*viking guerreiro*” (MANN, 2017, p. 18). A mera distorção ou a simples falsificação de seu pensamento não seriam suficientes para explicar a apropriação nazificante de Nietzsche. O anti-humanismo presente no seu pensamento deixaria seus rastros e se mostraria como trilhas por onde as interpretações nazificantes poderiam facilmente transitar.

O irmão de Heinrich, Thomas Mann, é mais incisivo na sua desconstrução dos comentadores nazistas ao fazer uma pergunta retórica sobre quem teria, em meio aos escritos de Nietzsche, sentido de modo tão despuddorado uma certa “energia de grandeza” que autorizasse assumir para si a tarefa de sacrificar homens em uma hecatombe monstruosa. Ele mesmo responde à questão: “Uma *crapule* de pequenos burgueses megalomaniacos, que só de vê-los Nietzsche teria sido atacado pela mais forte enxaqueca, com todos os seus efeitos colaterais” (MANN, 2015, p. 254).

Para Thomas Mann, Nietzsche teria sido o pensador da radicalidade de um único pensamento, que se confundiria com a radicalidade da própria vida em um esteticismo heroico. Nietzsche seria, neste sentido, um “advogado da vida” (MANN, 2015, p. 245) que na busca de saltar sobre si mesmo,



num passo de bailarino e acrobata, teria elevado a categoria estética às raias da santidade. Esse movimento que funde vida e arte, seria muito mais intenso em Nietzsche do que as atrozes mensagens de violência, crueldade e poder que teriam alimentado as interpretações nazificantes, que emergiriam de seus últimos escritos.

Neste sentido, Thomas Mann afirma:

Secretamente me inclino a inverter causa e efeito e não acreditar que Nietzsche criou o fascismo, mas que o fascismo o criou – quer dizer. Fundamentalmente distante da política e espiritualmente inocente, ele foi uma espécie de sensibílimo instrumento de expressão e de registro, pressentindo, com seu filosofema sobre o poder, a ascensão do imperialismo e anunciando, como ponteiro de um sismógrafo, a época fascista do Ocidente na qual vivemos e na qual viveremos ainda por muito tempo, a despeito da vitória militar sobre o fascismo (MANN, 2015, p. 259).

Este seria de certo modo o paradoxo que leva o fascismo, como uma espécie de “plebeísmo” decadente e derradeiro, como uma forma de banalização estridente da cultura, a se tornar, na interpretação da burguesia alemã, a expressão dos “[...] sonhos de Nietzsche sobre a barbárie renovadora da cultura” (MANN, 2015, p. 260). Essa teria sido, na visão de Thomas Mann, o mais grosseiro mal-entendido da história do pensamento filosófico.

Também no que diz respeito à ideia de Vontade de Poder, *Gaia ciência* não se presta muito facilmente à extração das

consequências metafísicas que Heidegger procura extrair das ideias de Nietzsche. Mesmo ao marcar seu afastamento claro do darwinismo, que exalaria “[...] o odor de miséria e aperto da arraia-miuda” (NIETZSCHE, 2001, p. 217) típicos de uma Londres superpovoada, Nietzsche não consegue ainda nesta obra afastar suficientemente a noção de Vontade de Poder de uma Vontade de Vida: “[...] a luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira em torno da preponderância de crescimento e expansão de poder, que é justamente vontade de vida.” (NIETZSCHE, 2001, p. 217).

Já no *Assim falava Zaratustra* a ideia de Vontade de Poder começa a ser esboçada de modo mais aprofundado na medida em que as pulsões de criação e destruição do homem passam a ser vistas como, não apenas um caminho de criação de valores, mas um impulso de ascensão que nos leva “[...] da espécie à espécie superior[...]

 (NIETZSCHE, 2016, p. 80) em um caminho cujo movimento nos empurra sempre para cima. Neste sentido a própria vida “[...] quer elevar-se às alturas com pilares e grandes: quer escutar os longínquos horizontes e penetrar com seus olhares as supremas belezas; para isso necessita as alturas” (NIETZSCHE, 2016, p. 106). Assim, Nietzsche subordina a construção de valores ao impulso que a vida tem em superar constantemente a si mesma, em projetar-se para o alto em um movimento de ascensão constante.

Essa perspectiva é trabalhada de modo bem evidente na segunda parte do *Assim falava Zaratustra*, na passagem intitulada “Da vitória sobre si mesmo” (NIETZSCHE, 2016, p. 118 – 121). Nesse passo do texto, Nietzsche apresenta de maneira bem mais evidente a ideia de Vontade de Poder:

É mister, porém que tudo se amolde e curve perante vós! Assim o que quer a vossa vontade? É mister que fique punido e submisso ao espírito como seu espelho e sua imagem? Eis aqui toda a vossa vontade, sapientísimos, como uma vontade de poder; e isto ainda que faleis do bem e do mal e das apreciações dos valores. (NIETZSCHE, 2016, p. 118).

Deste modo, no Assim falava Zaratustra, ao lançar os valores e a vontade em meio ao devir permanente, ao rio do porvir heraclítico, Nietzsche não aponta simplesmente para o movimento ou para a transvaloração destruidora e criadora de todos os valores. Ele parece estar apontando para a Vontade de Poder como fonte inesgotável de criação, como uma “[...] vontade vital, inesgotável e criadora” (NIETZSCHE, 2016, p. 118). A vontade de domínio se encontra, neste sentido, em tudo o que é vivo, quer seja na vontade de ser senhor ou na vontade de obedecer. Onde há vida não haveria apenas vontade de vida, mas substancialmente, vontade de domínio.

Por sua vez, a ideia de Eterno Retorno aparece em *Assim falava Zaratustra* com implicações metafísicas um pouco mais evidentes do que em *Gaia ciência*. Na parte III do livro, na passagem intitulada “Da visão e do enigma”, Nietzsche apresenta através da narrativa do anão e do anel, a ideia de Eterno Retorno em uma chave poético-metafórica a partir da qual se pode extrair consequências ontológicas bem mais evidentes. Ele escreve:

Anão! – prossegui – Olha para esse pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos; ainda, ninguém os seguiu até o fim. Essa 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 'instantes' " (NIETZSCHE, 2016, p. 160).

Em uma evidente alusão à temporalidade, Zaratustra apresenta ao anão uma questão sobre o sentido do percurso dos dois caminhos, o do passado em sua infinidade e do futuro, em sua infinidade; ambos encontrando-se no agora. Esse círculo que se fecha no instante. O pórtico, a abertura da eternidade do tempo, mostra que o percurso do futuro e do passado a despeito do movimento sem fim e de sua aparente oposição, colapsam no agora, em uma imagem que só pode ser tomada como circular.

Diante disso, o Anão responde: "Tudo quanto é reto mente [...] toda verdade é sinuosa; o próprio tempo é um círculo" (NIETZSCHE, 2016, p. 161). A partir daí Zaratustra, diante do anúncio do anão, diante da revelação do tempo circular, formula a ideia de Eterno Retorno, sem desta vez, como Nietzsche faz em *Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2015, p. 205), apontar para a preponderância da ideia de vida, que põe o Eterno Retorno como uma hipótese subordinada a uma dimensão existencial:

Tudo quanto é capaz de correr já não deve ter percorrido alguma vez esta rua? Tudo o que pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez? E se tudo existiu já por aqui, que pensas tu, anão, deste instante? Esse pórtico não deve também... ter existido aqui? E não estão as coisas tecidas de tal forma

que este instante atraia após si o seguinte? Por consequência... até a si mesmo? Porque tudo quanto é capaz de correr deve percorrer também mais uma vez esta larga rua que sobe!" (NIETZSCHE, 2015, p. 161).

O que surge nessa passagem do *Assim falava Zaratustra* é uma formulação do Eterno Retorno sem a ênfase na dimensão existencial concreta de sua formulação que é posta em *Gaia ciência*. Essa formulação é explorada por Heidegger em suas consequências ontológicas, nas preleções sobre Nietzsche, e deve ter servido também de esteio para interpretações que vincularam a noção de Eterno Retorno a uma possível doutrina místico-religiosa de Nietzsche que poderia substituir a perspectiva de uma crença no deus cristão.

O fato é que o espaço para a construção da interpretação nazificante de Nietzsche não está tão marcadamente presente em *Gaia ciência* ou mesmo no *Assim falava Zaratustra* (apesar da presença da noção de Übermensch), como está na pseudo-obra *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2017). É neste texto que um Nietzsche (ou um pseudo-Nietzsche, como às vezes se busca afirmar) bem mais "nazificável" explora de modo mais detalhado as consequências da doutrina do Eterno Retorno e da ideia de Vontade de Poder.

No livro quarto de *Vontade de poder*, esse Nietzsche indica o que ocorreria caso a ideia do Eterno Retorno se verificasse: "[...] transmutação de todos os valores. Não mais o prazer causado pela certeza, mas pela incerteza; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de potência; não mais a expressão humilde 'tudo é subjetivo' - mas 'é também a nossa obra! Sejamos dela orgulhosos!" (NIETZSCHE, 2017, p. 482).

O que parece bem claro para Nietzsche é que os humanos só poderiam suportar a ideia do Eterno Retorno se forem livres da moral, isso porque não seria possível suportar a ausência de um *telos* para o mundo, mantendo-se qualquer perspectiva essencialista de moralidade. A noção de que existiria um estado final, teleológico para o mundo é tomada por Nietzsche (NIETZSCHE, 2017, p. 482) como uma expressão de uma perspectiva metafísica em que Ser e devir se superpõem como instâncias de auto-anulação. Caso a ideia de um estágio final fosse realizável este estágio implicaria o Ser enquanto imobilidade, mas se essa faculdade de ser fosse por um só instante atingida, não haveria mais espaço para o devir, de maneira que “o próprio fato de que o ‘espírito’ é um devir demonstra que o mundo não tem finalidade, nenhum estado final, que é incapaz de ser” (NIETZSCHE, 2017, p. 482).

A partir dessa perspectiva Nietzsche vai propor a noção de uma força finita e invariável, em tensionamento com um princípio de potência do devir infinito, estabelecendo as bases para um aprofundamento do pensamento do Eterno Retorno:

Essa ideia – a de que o mundo evita intencionalmente alcançar um fim e sabe até como evitar artificialmente ser envolvido num movimento circular – deve ser a de todos os que desejariam impor ao mundo a faculdade de se renovar eternamente, portanto, a de impor uma força finita, determinada, que permanece invariavelmente igual a si mesma, tal como é o ‘mundo’, a faculdade maravilhosa de renovar até o infinito suas forças e suas condições” (NIETZSCHE, 2017, p. 483).



O Eterno Retorno aparece assim como uma tentativa de admitir o Ser sem que seja necessário relegar o devir a algo supérfluo e sem sentido; um esforço derradeiro de um Nietzsche em vias de colapso de oferecer uma resposta à questão de como surge a ilusão do Ser, posta sobre um mundo que é permanente devir.

Se o devir não tem uma condição final, não tenderia a ser, e se ele não é uma condição aparente, o Ser tampouco poderia ser uma condição real de maneira que o próprio mundo passaria a ser, ele mesmo, uma aparência. Do mesmo modo, se o devir permanece, em cada momento, idêntico a si mesmo, tomado em sua totalidade, não há variação no somatório do seu valor. Dizendo de outra forma, não existiria absolutamente nenhum valor, posto que não haveria nenhuma medida “[...] em relação à qual a palavra valor tenha algum sentido” (NIETZSCHE, 2017, p. 468). Caso seja possível conceber o mundo como uma combinação determinada de força, então qualquer representação do mundo permaneceria indeterminada porque as combinações de força são infinitas. Mas se o tempo é infinito, todas as combinações de força teriam que, uma a uma, ou em conjuntos ou campos específicos, se realizar. Neste sentido, conceber um tempo infinito, e um devir que nunca se realiza em Ser ou em nada, leva a uma combinação de forças um número ininterrupto de vezes.

Todas as combinações possíveis e seus retornos próximos passam então a dever serem percorridos e cada combinação condiciona uma sucessão de combinações de mesma ordem. Isso leva Nietzsche a pensar o mundo como um movimento circular de uma série de combinações absolutamente idênticas, de modo a ter de admitir que “[...] o mundo é um movimento

circular que já se repetiu uma infinidade de vezes e que realiza seu destino até o infinito.” (NIETZSCHE, 2017, p. 487). Este passa ser a derradeira imagem de mundo que Nietzsche nos legou. O mundo da *autopoiesis* permanente. O Eterno Retorno ganha assim uma importância central no Nietzsche final, e deixa de ser o que aparentava ser quando foi anunciado como “pensamento mais pesado” e *Gaia ciência*, a saber, uma hipótese avaliativa de uma filosofia da vida, para se tornar o elemento central na composição de uma imagem de mundo.

Essa imagem derradeira de mundo faz com que a antinomia “mundo-verdade” e “mundo-aparência” seja reconduzida por Nietzsche até o estabelecimento de relações valorativas que apontam para um imperativo de prosperidade e poder que está vinculado a um sentido de manutenção de uma regularidade “Não se trata de ‘sujeito e objeto’ mas de determinada espécie de animal que somente prospera sob o império de uma exatidão relativa às suas percepções e antes de tudo com a regularidade destas [...]” (NIETZSCHE, 2017, p. 270).

O conhecimento aparece, deste modo, nessa pseudo-obra de Nietzsche como um instrumento da Vontade de Poder, que se alimenta do próprio poder que lhe dá sustentação.

Há um sentido de crescimento e conservação do poder que serve a espécie. Há uma utilidade de conservação na concepção de uma realidade a partir de um arranjo calculatório constante. Nietzsche parece deixar bastante claro que as bases metafísicas do pensamento servem, neste sentido, à espécie em sua busca de auto-preservação. Desta feita, toda categoria só se mostraria na medida em que é posta a nós enquanto condição de existência. Não haveria espaço para o pensamento ou a especulação racional, nem mesmo para nenhuma operação lógica, sem

que se tivesse, de modo subjacente, a necessidade de se admitir a existência do “sendo” do Ser no devir, do permanecer em meio ao transitório, ao inconstante, ao mutável.

A espécie, como elemento recorrente desse Nietzsche final, ou esse “pseudo-Nietzsche” do livro *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2017), aparece como uma potência ordenadora, que institui a falsificação da verdade como uma forma de empoderamento em meio à multiplicidade de sensações.

Assim, o que esse Nietzsche intenta a uma primeira vista é construir uma doutrina do devir, que seria supostamente uma tarefa bem mais exaustiva do que a formulação de uma doutrina do Ser. Neste escopo, o tornar-se mais forte implicaria a organização de uma hierarquia de poder que se estrutura a partir do fato fundamental de uma potência mais fraca trabalhar em função de uma potência mais forte. Esse movimento de hierarquização das potências imprimiria ao devir um caráter de Ser. A potência criadora, cujo sintoma principal seria o ressentimento dos metafísicos para com a realidade (NIETZSCHE, 2017, p. 391), se expressaria assim nas antinomias envolvendo (1) mundo aparente/mundo real; (2) mundo condicionado/mundo incondicionado; (3) mundo do devir/mundo do Ser. Essas antinomias seriam então a expressão de uma confiança na razão, que leva a um cálculo que indica que “se existe A, então existe também o contrário de A”.

O que restaria, deste modo, após a eliminação do Ser, não seriam “coisas” mas “quantas” em relações com outros “quantas”, de modo a se construir assim a imagem de um mundo onde a Vontade de Poder não poderia ser vista nem como o Ser, nem como o Devir, mas como um *pathos*, um fato elementar a partir do qual emerge o devir e a ação. Mesmo diante dessa noção de

uma força elementar que faz emergir o devir, não podemos pensar o mundo de Nietzsche, no entanto, a despeito de suas interfaces evidentes com a nomenclatura cientificista e organicista do século XIX reduzido ao disposto pelo positivismo corrente àquela época:

Esse mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome mas só se transforma, imutável em seu conjunto, uma casa sem despesas nem perdas, mas também sem rendas e sem progresso, rodeada do 'nada' como de uma fronteira. Este mundo não é algo vasto que se gaste, nada que seja de uma extensão infinita, mas, sendo uma força determinada, está incluído num espaço determinado e não num espaço que seria vazio em alguma parte" (NIETZSCHE, 2017, p. 488)

O que parece surgir a partir dessa construção, é um mundo dionisíaco da eterna criação de si mesmo, do movimento constante e da eterna destruição e recriação. Um sem fim além do bem e do mal, um giro inesgotável por sobre o qual Heidegger vai empreender seu movimento de desleitura.

Aquilo que aparece na leitura de Heidegger como um espaço onto-historial no qual o homem moderno passa a ser aquilo que ele é, o Niilismo parece emergir neste Nietzsche derradeiro como consequência de uma decepção, um cansaço, um esgotamento diante desse eterno vir-a-ser: "[...] assim a decepção quanto a um pretense alvo do 'eterno vir-à-ser' é a causa do niilismo" (NIETZSCHE, 2017, p. 150). O que aparece



em Heidegger como um efeito da própria Vontade de Poder em sua conexão com o pensamento do Eterno Retorno, surge em uma outra possibilidade de desleitura de Nietzsche como um sintoma de uma decepção diante da expectativa frustrada de se enxergar a evolução como algum tipo de totalidade teleológica, como aquelas que surgem das matrizes hegelianas de pensamento. A concepção de uma totalidade valorativa qualquer nasce como uma concepção humana cuja função é a de se inserir como centro em alguma narrativa totalizante que dê um sentido ao caos fundamental.

[...] todos os valores pelos quais experimentamos até o presente tornar o mundo apazível para nós, e pelos quais temo-lo precisamente desvalorizado desde que se mostraram inaplicáveis – sob o ângulo psicológico –, todos estes valores são resultados de certas perspectivas de utilidade, estabelecidas para manter e aumentar as criações de domínio humano, mas falsamente projetadas na essência das coisas” (NIETZSCHE, 2017, p. 152)

O ponto a partir do qual Nietzsche toca à questão do niilismo, o lugar até onde ele chega nesta discussão, pode também ser interpretado como uma passagem a um colapso dos esforços de criação diante da própria potência libertadora do caos, que leva a uma liberdade radical, não apenas em face de todo bem e todo mal, mas também de toda verdade e toda falsidade.

É bem evidente que a leitura de Heidegger se debruça de modo muito mais intenso sobre esse corpo de conceitos e de imagens retóricas apresentadas por esse Nietzsche derradeiro,

mas se pensarmos numa aplicação dos movimentos de desleitura de Harold Bloom à confrontação de Heidegger com Nietzsche nas preleções, o que encontraríamos?

As razões revisionárias mapeadas por Bloom (1991), tomadas a partir das figuras retóricas de Quintiliano, podem ser aplicadas, no mapa da desleitura, como movimentos sequenciados, como uma narrativa de desapropriações poéticas que mostram um processo psíquico de defesa de autores efebos contra precursores fortes, mas também podem aparecer de modo isolado, no corpo do texto ou nos movimentos revisionistas de autores fortes postos em confronto com outros autores fortes.

Nesse sentido, o primeiro movimento seria o *Clinamen*, um desvio correspondente à ironia, no qual o autor efebo diz algo com um sentido diverso do que queria dizer, apenas superficialmente repetindo seu precursor, mas produzindo um desvio, um deslocamento de sentido em relação ao tropo ou à ideia apropriada por ele. Um segundo movimento seria a *Tessera*, correspondente à sinédoque, uma figura de linguagem que toma a parte pelo todo, um movimento de desleitura no qual um simples desvio não seria suficiente para que o poeta novo enfrente o precursor. É preciso completá-lo, acrescentar algo mais a partir de um deslocamento de uma parte do trabalho do precursor e uma elevação dessa parte à categoria de todo. O autor jovem mostra desse modo que algum termo ou algum conceito do precursor é mais amplo do que ele possa ter imaginado. Em um quarto movimento, aparece a *Kenosis*, um esvaziamento do autor jovem, um mecanismo de ruptura semelhante a compulsões patológicas de repetição que funcionam como mecanismos de defesa. Nesse movimento, relacionado



à *Metonímia*, o autor jovem se isola, criando tropos retóricos de defesa, para afastar a influência do precursor, posto que, se não o fizesse, estaria condenado a repetir eternamente o modelo posto pelo autor anterior. Neste sentido o esforço da *Kenosis*, é o de fazer com que o autor jovem tome a forma do seu precursor sem que ele apenas repita o modelo herdado. A *Demonização* é o quinto movimento revisionário proposto por Bloom e corresponde à *Hipérbole*, uma espécie de desmedida exagerada, uma ampliação do autor efebo e um esvaziamento do precursor, que aparece minimizado no texto do autor mais jovem, reduzido a um objeto de fruição, um objeto sobre o qual se projetam os desejos do autor que empreende a desleitura. O sexto movimento é identificado por Bloom como *Askesis*. Seria uma espécie de travamento das habilidades do autor mais jovem, um movimento ascético que leva o efebo a se auto-limitar, para que este possa trocar de lugar com o precursor, produzindo uma figura semelhante à *Metáfora*, uma analogia que prepara terreno para o último e definitivo movimento revisionário: o *Apophrades*, o retorno dos mortos; tomado como uma *Metalepse* na qual o autor jovem passa a ser o precursor do poeta mais antigo. Uma inversão, uma mentira contra o tempo, uma desleitura que se configura na ilusão máxima de que o autor forte na verdade é o precursor de seu próprio precursor, voltando contra quem o influenciou como se na verdade a influência tivesse o sentido inverso.

Ao apontar para o fracasso de Nietzsche, ou para a incompletude da tarefa de seu pensamento, ao indicar que a conexão definitiva entre Vontade de Poder e Eterno Retorno, a despeito de ter sido pensada, não foi devidamente formulada por Nietzsche em função do fato de que sua obra planejada



não conseguiu chegar a termo antes do colapso mental que o atingiu, Heidegger cria também um problema e uma oportunidade para si mesmo.

Como o próprio Heidegger poderia se inserir no cânone da história da filosofia ocidental, na metafísica se consuma com Nietzsche e com o seu giro na direção ao começo do pensamento ocidental? Nesse sentido seria necessário encontrar um outro lugar, que não o da mera continuação da metafísica, para o pensamento de Heidegger diante de uma consumação de uma tradição de mais de dois mil anos que morre com Nietzsche.

Ao indicar a ligação da ideia de Vontade de Poder e Eterno Retorno com o pensamento de Leibniz, Hegel ou Schelling, Heidegger deixa uma pista da sua própria ansiedade de influência e da consciência da própria “tardividade”: “Dependente é sempre apenas o pequeno em relação ao grande. Ele é ‘pequeno’ justamente porque acha que é independente. O grande pensador é grande porque consegue ouvir das obras dos outros ‘grandes’ o que há nelas de maior e transformá-lo originalmente” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 34). Neste sentido, mesmo que tenha herdado concepções centrais da tradição de pensamento alemã, como por exemplo a dialética do apolíneo e do dionisíaco de Jacob Buckhardt (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 95), Nietzsche não pode ser reduzido a um pensador “dependente” dessa tradição.

Ao apontar para as ligações de Nietzsche com a tradição, como por exemplo para com Hölderlin que, a respeito da mesma relação apolíneo-dionisíaco já teria “[...] concebido essa oposição de maneira ainda mais profunda e nobre” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 95), Heidegger não subestima em nenhum momento a centralidade do papel de Nietzsche na narrativa



de origem, desvio e consumação da metafísica que ele mesmo quer construir.

Isso se mostra bem evidente, por exemplo, na tentativa de Heidegger minimizar a influência de Schopenhauer sobre Nietzsche (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 98), reduzindo o alcance e a intensidade das críticas de Schopenhauer a Hegel e a Schelling. Nesta perspectiva, Schopenhauer não teria conseguido ir além de Hegel e Schelling, nem mesmo compreendido Kant. A ruptura mais radical com Kant se encontraria em Nietzsche onde o antagonismo com a estética kantiana se configuraria de maneira mais intensa e avassaladora. Mas é preciso corrigir Nietzsche para que essa ruptura se consolide, limpando-o dos resíduos que a leitura de Schopenhauer lhe deixou, especialmente no que diz respeito a uma compreensão da obra de Kant (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 99). A interpretação equivocada da estética kantiana por Schopenhauer leva Nietzsche a um erro de interpretação que precisa ser corrigido.

Outro ponto onde Nietzsche fracassaria seria justamente no seu movimento de inversão do platonismo. Havendo na doutrina platônica uma discórdia entre arte e verdade e entendendo a filosofia de Nietzsche como uma inversão do platonismo, é preciso que haja nesta mesma filosofia uma configuração inversa em relação a Platão. Haveria um modo por meio do qual a relação entre beleza e verdade se torna “um outro”. O pensar nietzschiano, neste aspecto, não teria o intento de substituir, de pôr seu próprio pensamento no lugar do outro. Ele busca na verdade inverter. No entanto, como aponta Heidegger, a inversão não se dirige a um pensador qualquer em especial, mas sim ao todo da filosofia ocidental. Assim: “[...] em seu movimento interno de pensamento, a

filosofia nietzschiana é um contramovimento. Toda filosofia talvez seja, porém, um contramovimento em relação a todas as outras” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 336). O que Heidegger parece estar tentando tornar evidente aqui, é que Nietzsche põe Platão no centro do cânone filosófico para invertê-lo.

Heidegger aponta (2007 – A, p. 470) que, como Nietzsche pensa com a rigorosa consistência dos tempos modernos e mesmo assim teria sido o pensador metafísico que mais se aproximou do mundo grego, poderia em um primeiro momento gerar a impressão de que ele realiza a confrontação com o início do pensamento ocidental, sendo que, o fato de sua confrontação ser moderna, torna Nietzsche muito mais “[...] uma mera inversão do pensamento grego” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 470). Com essa inversão, Nietzsche fracassa na tentativa de superar a metafísica e se enreda mais e mais naquilo que é invertido. Nesse sentido há um evidente movimento de diminuição de Nietzsche em relação à imagem de precursor, e uma superposição exagerada do próprio Heidegger como o sujeito que iria abrir caminho para a superação da metafísica, tendo sucesso onde seu precursor, minimizado, esvaziado de sua potência filosófica fracassou.

Neste sentido, haveria, segundo Heidegger (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 182), uma tentativa falha de separação de Nietzsche em relação ao platonismo mediante o isolamento de Platão da própria rede de influência de Nietzsche. Mas essa é uma outra tentativa fracassada na medida em que a inversão de Platão por Nietzsche não descola Nietzsche da própria linhagem platônica que nada mais é do que a longa tradição metafísica inaugurada com seus diálogos e que vai culminar com o próprio colapso do pensamento nietzschiano como uma grande

metáfora trágica para a consumação dessa tradição. Neste sentido, estaríamos diante de um fracasso. Mas o que significa justamente, neste caso, “fracassar”?

Se há algo assim como uma catástrofe no processo criativo dos grandes pensadores, essa catástrofe não consiste em que eles fracassam e não conseguem seguir adiante, isso é, se deixam determinar pelo efeito mais imediato de seu pensamento, que nunca é senão um efeito nefasto. O fatídico é sempre apenas o seguir ‘adiante’, ao invés de permanecer atrás, na fonte do próprio início. (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 261)

O que teria ocorrido com Nietzsche? Ele não traria, no fundo, nada de novo, tendo apenas ficado “atolado” no seu maior pensamento (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 261) ou teria ocorrido o oposto. Ele teria tentado ir além e colapsado diante do esforço dessa travessia?

Independente da natureza e das causas do fracasso do projeto nietzschiano, ele consome uma tradição e ao mesmo tempo, na interpretação de Heidegger, abre espaço para uma tarefa, a saber: a tarefa de construir um novo começo, que é, antes de qualquer coisa, a tarefa de recuperar a questão diretriz da filosofia: a questão sobre o ente como tal (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 275). Isso implicaria que, para atravessar a barreira do fracasso de Nietzsche, seria preciso atravessar o pensamento do Eterno Retorno “[...] com o olhar de todos os seus aspectos e pensá-lo completamente” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 276), ou seja, a questão que Heidegger se propõe a descobrir desde *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2012), seria assim

uma questão que o lança para além de Nietzsche, em direção a uma questão originária que nem toda a filosofia que veio antes dele teria conseguido desdobrar.

Desta forma, diante da presença de Nietzsche, Heidegger herda sua tarefa que é o de completar o seu precursor, posto que ele teria pensado o ente em sua totalidade em dois sentidos, como Vontade de Poder e como Eterno Retorno, mas não teria conseguido conceber essas duas respostas simultaneamente enquanto “co-pertinentes” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 361); isso se deve ao fato de seu pensamento não ter se desdobrado a partir da questão diretriz (como o próprio Heidegger teria feito a partir da proposição do problema do Ser do ente). Nesse movimento, Heidegger toma uma parte do pensamento de Nietzsche (a do Eterno Retorno e da Vontade de Poder) não apenas como sendo a mais importante, mas como sendo a mais fundamental, e acaba por reduzir o todo do pensamento do autor de *Zarathustra* a essa parte, em uma evidente *Tessera*, de maneira que o autor mais jovem (Heidegger) acaba por se mostrar mais apto do que o precursor (Nietzsche) na compreensão de seu próprio pensamento.

Dessa maneira, Heidegger precisa afirmar em suas conferências que: “Nem Nietzsche nem nenhum outro pensador antes dele – mesmo e justamente aquele que pensou antes de Nietzsche pela primeira vez filosoficamente a história da filosofia, ou seja, Hegel – alcançou o início primevo” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 365). Isso implica que, contaminados pela filosofia platônica posta também por Nietzsche no centro do cânone filosófico, todos os pensadores que vieram antes de Heidegger, inclusive Nietzsche, “[...] só conseguem ver o início sob a luz que já se mostra como um declínio do

início e como uma paralisação do início sob a luz da filosofia platônica” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 365).

Se Nietzsche, por um lado, tentou se libertar de Platão pensando a partir de Tucídides (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 167) mas falhou em seu intento porque não conseguiu justamente se aperceber do solo metafísico (que, como todo solo metafísico seria também um solo platônico) no qual se assentava; por outro lado teria sido o único a ultrapassar a centralidade de Hegel no século XIX, posto que todos os outros que tentaram combater a filosofia hegeliana, construíram sua confrontação em um nível positivista, ou seja, muito abaixo da metafísica do próprio Hegel. Mesmo assim, a tomada de posição de Nietzsche em relação a Descartes aponta para o fato de que Nietzsche desconhece a si mesmo, posto que não consegue compreender a sua própria posição metafísica. Nietzsche não sabe quem é ou quais são os fundamentos do seu próprio pensamento. Seria necessário um Heidegger para descortinar Nietzsche.

O que teria faltado a Nietzsche que não faltaria a Heidegger? Um filosofar sistemático? Na verdade Nietzsche não teria deixado “uma obra”, mas um “fragmento”, um “esboço”, um “trabalho preparatório” (HEIDEGGER, 2007 – A, p. 378). Neste sentido, Heidegger não teria nem mesmo a tarefa de “completar a obra de Nietzsche”. Ele não estaria fadado, como Hamlet diante do espectro do pai, a cumprir uma tarefa que o fantasma de Nietzsche lhe tivesse imposto. Neste sentido, é possível perceber a evidente tentativa de Heidegger de não apenas se situar como o pensador do novo início, mas também em reduzir a sombra de Nietzsche que pairaria sobre o seu próprio trabalho, mediante um exagero hiperbólico de sua



própria posição no cânone filosófico, em um movimento contra-sublime de demonização, ou esvaziamento do precursor.

No ensaio IV das preleções, intitulado “A metafísica de Nietzsche”, Heidegger deixa um pouco mais evidente sua aspiração, e qual posição pretende encontrar para si mesmo no cânone filosófico do ocidente, ao apontar para o fato de o “Ser do ente” ter sido pensado desde o princípio, mas que sua verdade ter permanecido impensada: “a tentativa que se segue só pode ser concomitantemente pensada de maneira suficiente a partir de Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 197). Este “imiscuir-se no pensamento” do precursor como um ato arbitrário de interpretação é um sintoma de uma “censura revisionária”, de uma ansiedade de “tardividade” que Heidegger deixa transparecer, dando a entender ter plena consciência de sua desleitura:

Todo pensador ultrapassa o limite interno de cada pensador. No entanto tal ultrapassagem não é nenhuma pretensão de conhecer melhor as coisas uma vez que ela mesma não consiste senão em manter o pensador na requisição imediata do ser e em fazer com que ele permaneça assim, em seu limite. Esse limite por sua vez, consiste no fato de o pensador nunca dizer aquilo que lhe há de ser mais próprio. Isso precisa permanecer sem ser dito porque a palavra dizível recebe sua determinação do indizível. (HEIDEGGER, 2007 – B, p. 374).

Assim, a tarefa de que Heidegger se auto-impõe a partir da sua terceira preleção em diante não seria a de “completar o



trabalho do precursor”, mas sim de ir além de Nietzsche o que significa de certo modo, estar antes dele.

O esforço fundamental seria o de atravessar o abismo da história do pensamento ocidental e construir o elo que uniria o que está no começo (Heráclito) e o que está no fim (Nietzsche) da metafísica, fazendo com que o início e a consumação pensem o mesmo. Esse pensamento do mesmo que uniria Nietzsche e Heráclito é, em um sentido derradeiro, o que o próprio Nietzsche não teria conseguido perceber mas que o pensamento de Heidegger desvela. Assim, Heidegger escaparia da sombra de seus precursores colocando a ele mesmo, em um movimento de desvio, como o fundamento dos pensadores que vieram antes dele.

Esse parece ser um típico movimento de enfrentamento da “tardividade”, no modelo do *Apophrates*. É também, em certo sentido, uma revolta contra o tempo, um posicionar-se filosoficamente como se o efebo (o jovem pensador) fosse anterior aos seus próprios precursores, que lhe antecedem cronologicamente. Ao tornar o Eterno Retorno, pensado com a Vontade de Poder, não apenas um ponto anômalo, mas sim o elemento central do pensamento de Nietzsche e ao avançar sobre a incompletude do pensamento do autor de *Assim falava Zaratustra*, construindo a costura que liga a Vontade de Poder ao Eterno Retorno, em meio à consumação da metafísica, Heidegger está em última instância reagindo à sombra de Nietzsche, projetada sobre o seu próprio pensamento.

Deste modo, antes de ser apenas uma disputa contra seus contemporâneos, que produziam suas próprias visões de Nietzsche, ou uma mera instrumentalização da filosofia a uma retórica nazista de poder, a confrontação que Heidegger



monta em suas preleções, pode ser lida como uma confrontação contra o próprio espectro de Nietzsche como precursor. Neste movimento de pôr-se diante de Nietzsche e ao mesmo tempo em confronto com ele, Heidegger busca inverter a anterioridade histórica de Nietzsche e se posicionar, ele mesmo, como pensador que lhe dá fundamento, permitindo que os fragmentos incompletos de seu pensamento se tornem uma “obra” na medida em que o pensamento do começo (Heráclito) se conecta com o pensamento do fim (Nietzsche).

Como se estivesse diante do *apophrates*, a festa dos mortos, o pensador mais jovem projeta-se sobre o pensamento do pensador mais velho, invertendo a sombra do precursor sobre seu próprio trabalho e criando a sensação de que foi Heidegger que pensou o pensamento do próprio Nietzsche.

Mas o que esse movimento de desvio da anterioridade histórica diz sobre a própria obra de Heidegger, especialmente no que respeita à sua conexão com uma nomenclatura nacional-socialista que eclode muito particularmente nos seus textos dos anos 30 e 40? Há possibilidade, a partir de uma evidência desse movimento de reação à “tardividade” construir-se uma interpretação do próprio Heidegger que de certo modo ofereça, como em certo sentido ele mesmo fez com Nietzsche, uma zona de escape para as interpretações nazificantes de seu pensamento? Se Heidegger se inseriu na disputa por Nietzsche que o levou a antagonizar-se com Baeumler e Jaspers e acabou nessa inserção contribuindo para uma heideggerianização de seu precursor, não seria também a hora de se empreender uma disputa por Heidegger que possa salvar o seu pensamento das interpretações nazificantes e, de certo modo, salvar Heidegger de si mesmo?



## CAPÍTULO IV

### A DISPUTA POR HEIDEGGER

No mês de Fevereiro de 2017, a revista “*Le Magazine Littéraire*” publicou, no esteio da polêmica suscitada pela edição na Alemanha dos *Cadernos negros* de Heidegger, um dossiê com a seguinte questão: “O que fazer do grande pensador do século XX?”. A pergunta foi direcionada para diversos escritores e filósofos franceses que deram, nas páginas da revista, o seu parecer. Entre eles Emmanuel Faye que, citando os cadernos negros, apontava que o projeto de Heidegger não seria um projeto “filosófico”, mas uma preparação da filosofia com objetivo de abrir espaço para uma “metapolítica” do povo histórico (FAYE, 2017, p. 69). Fazendo referência a Hans Jonas, no mesmo artigo publicado no referido dossiê, intitulado “*Non um philosophe mais um propagandiste subliminal*”, Faye (FAYE, 2017, p. 70) advoga que Heidegger teria, na verdade, criado uma seita sectária, que prepararia o advento de um novo credo para a Europa.

Faye já havia exposto sua interpretação de forma bem mais extensa e detalhada nos anos 1990 ao publicar o livro *Heidegger: the introduction of nazism into philosophy* (FAYE, 2010).

Neste livro, Heidegger é lido como fazendo parte de um grupo de intelectuais como Carl Schmitt e Ernst Jünger cuja tarefa auto-imposta após a derrota militar do terceiro Reich, seria a de instituir as bases de uma reconquista nacional-socialista a partir da dominação do mundo intelectual, instrumentalizando a filosofia e o direito com o objetivo de reabilitar os fundamentos do nazismo.

Neste escopo, a inserção de Heidegger no partido nazista não se trataria de uma simples adesão pessoal de um homem aturdido, um carreirista moralmente falho ou alguém fragilizado pelo frenesi político dos anos de 1930, mas sim uma adesão ideologicamente consistente e meticulosamente calculada. Para empreender seu projeto, Heidegger teria se utilizado de um conjunto de estratégias retóricas de ocultação e dissimulação, que permitiriam introduzir doses letais de doutrinação ideológica nazista no corpo da filosofia continental contemporânea.

Na leitura de Faye, a cumplicidade de Heidegger com o nacional-socialismo nasce bem mais cedo, muito antes de 1933 e também não termina em 1934 com a saída dele da reitoria de Freiburg (FAYE, 2010, p. 243). Neste escopo, Faye apenas segue a mesma linhagem interpretativa já apresentada por Víctor Farías na década de 1980, no seu texto *Heidegger and nazism* (FARÍAS, 1989). A partir dessa abordagem não haveria sinal de oportunismo na adesão de Heidegger ao nazismo, mas sim, uma pura e simples simpatia ideológica.

Farías defende que Heidegger estaria vinculado a uma facção do partido nacional-socialista que entre 1933 e 1934 estaria empreendendo esforços para liderar o movimento nazista (FARÍAS, 1989, 04). Neste sentido, Heidegger não apenas teria participado da reforma universitária durante o

período nazista, contribuindo como militante nos esforços de reorganização da sociedade alemã, mas também teria tentado produzir um movimento filosófico de inserção redirecionando e ajudado a redefinir, em meio a uma intrincada disputa por poder e influência no meio universitário, os pressupostos ideológicos do movimento. Haveria assim, uma espécie de tentativa de “heideggerianizar” o nazismo que teria, em contrapartida, aberto espaço para uma “nazi-ficação” do heideggerianismo.

O que Farías propõe no seu texto, dos anos de 1980, e Faye parece seguir, é a hipótese interpretativa de que a simpatia pelo nazismo seria o elemento subjacente e estrutural que costura internamente o pensamento de Heidegger, dando a ele uma totalidade e ligando cada uma de suas diversas fases (FARÍAS, 1989, p. 62).

Mas não seria apenas isso. Farías também propõe em um texto mais recente (FARÍAS, 2017) que Heidegger também é o filósofo fundamental por trás do crescimento da extrema direita europeia e do fundamentalismo islâmico. Haveria uma certa influência direta de um determinado “racismo ontológico-linguístico” heideggeriano que reafirma a superioridade intrínseca da língua alemã (FARÍAS, 2017, p. 157), que serviria de base para diversos movimentos da direita cultural germânica e que também teria sido apropriado, a despeito de seu germanismo, por outros grupos e autores de diversos países, seja no Irã dos aiatolas ou mesmo na esquerda chavista da Venezuela. A reação contra os “criadores da modernidade” (FARÍAS, 2017, p. 207) que estaria por trás do discurso jihadista, também estaria, deste modo, presente na distinção entre autenticidade e inautenticidade do primeiro Heidegger.

Uma conexão desse tipo não passaria, segundo Farías (FARÍAS, 2017, p. 250) pelo radar dos “filósofos de profissão” que estudam Heidegger, justamente pela dificuldade desses em compreender a relação íntima entre filosofia, história e política. Deste modo, a natureza do movimento de Heidegger, focado em tentar trasladar o discurso meramente biologicista de raça da ideologia nacional socialista em uma discussão onto-historial, acaba por dar à política do partido uma nova dimensão metafísica. Esse movimento não seria assim uma tentativa de superar o nacional-socialismo, mas de preservá-lo após a catástrofe humanitária da guerra, e inseri-lo, como uma potência inoculada na filosofia, preparada para eclodir no futuro e ressuscitar, com as cores da nova extrema direita global, o espectro do nacional-socialismo.

O fato é que, o que parece compor as bases de uma chave interpretativa do pensamento de Heidegger como a defendida por Farías e Faye, são dois pressupostos fundamentais: (1) que o ideário nacional-socialista é o elemento capaz de demonstrar uma unidade estrutural no pensamento de Heidegger em suas diversas fases; (2) que a nova direita europeia, bem como os fundamentalistas islâmicos, detêm uma interpretação mais exata de Heidegger do que os próprios heideggerianos, justamente por compreenderem a abrangência do pressuposto (1).

Na mesma edição da revista em que Faye defende sua tese de que Heidegger nada mais seria do que um propagandista subliminar, Stéphane Domeracki (2017) escreve um artigo em que chama atenção para o fato de que os intérpretes mais ortodoxos de Heidegger, na tentativa de salvar “seu herói”, teriam traçado uma espécie de “linha *maginot*” hermenêutica que os faziam simplesmente saltar os textos que punham em risco

suas próprias interpretações e acabavam por contornar o embaraçoso “problema político” que emerge do engajamento de Heidegger com o nazismo. Quando não agiam desse modo, simplesmente utilizavam argumentos desqualificadores contra a crítica realizada por autores como Faye ou Farías, sem aprofundar-se no “problema político” que habita o interior do pensamento de Heidegger.

O que parece evidente é que essa reação de negação não surte mais efeito após a publicação dos “cadernos negros”. Como observa Peter Trawny (2015), hoje já seria ponto pacífico que Heidegger se engajou no nacional-socialismo, para uns por pouco tempo, para outros a vida toda. Tal questão não se contorna mais e precisa ser enfrentada, sob pena de se fazer majoritária uma leitura como a de Farías e Faye.

Neste sentido, o engajamento de Heidegger justificaria uma interpretação que afirma que todos os aspectos de seu pensamento estariam contaminados pelo ideário nacional-socialista e que todos os “pecados” cometidos pelos nazistas deveriam necessariamente recair sobre a obra de Heidegger como um miasma? Em outros termos, é possível, como defendem Farías e Faye, afirmar que o pensamento de Heidegger se confunde com um equívoco político e que por isso precisamos nos manter afastados desse pensamento?

Trawny defende que a resposta para a essa questão precisa ser negativa (TRAWNY, 2015, p. 18). A própria proposição da questão já traria um equívoco posto na própria ideia de “contaminação”. De certa forma o que contamina é o disfuncional, algo que necessita ser eliminado, quer seja essa contaminação interna (como um câncer e que células tumorais contaminam células saudáveis) ou externa (como um vírus inoculado num

corpo hospedeiro). Deste modo é preciso pensar até que ponto essa “contaminação” antissemita ou nacional-socialista compromete a totalidade do pensamento de Heidegger e se poderia haver algum tipo de “terapia hermenêutica” que permitisse separar a “parte doente” da “parte saudável” sem que com isso esse pensamento seja diminuído ou comprometido em sua totalidade e abrangência.

Nesse sentido, é possível pensar em três grupos de posicionamentos mais ou menos articulados entre si em relação ao problema do nazismo em Heidegger. Num primeiro grupo, a posição tradicional dos intérpretes de Heidegger de desviar e negar a questão espinhosa do seu engajamento nazista defendendo a ideia de que “não há política em Heidegger” e de que os textos mais explicitamente nazistas do período de 1933 e 1934 seriam sintomas de sua adesão momentânea ao partido. Num segundo grupo as posturas girariam em torno de uma aceitação da tese do nazismo estrutural, que aponta para uma contaminação total do pensamento de Heidegger pela doutrina nacional-socialista e um conseqüente imperativo de abandono e afastamento do seu pensamento como uma forma de “imunização filosófica” contra o advento de uma extrema direita que usa Heidegger como referencial teórico fundamental. Num terceiro grupo, aparece a perspectiva de que Heidegger teria feito “o movimento certo na direção errada” e de que se deve assumir o nazismo em Heidegger como um elemento importante e significativo de seu pensamento, mas não um elemento fundamental, de modo a não “jogar fora a água do banho com o bebê dentro”. Sob esse ponto de vista seria possível um movimento de “amputação hermenêutica” das partes contaminadas sem ferir o todo do pensamento de Heidegger ou sem comprometer sua significação e abrangência.

Se tomarmos as interpretações acerca das intenções de Heidegger ao realizar suas preleções sobre Nietzsche podemos ver bem essas perspectivas em atuação.

Intérpretes de um primeiro grupo tenderiam, nesse sentido, como Safranski (2005) parece fazer, a entender as preleções sobre Nietzsche como um sinal de ruptura do próprio Heidegger com o nazismo. Nesse caso, a leitura empreendida por Heidegger apontaria para a incapacidade dos nazistas em compreender e superar Nietzsche, em função de sua incapacidade em ultrapassar o conceito biológico de raça e a nomenclatura cientificista do século XIX que seria um dos elementos que indicariam o fracasso de um “nacional-socialismo realmente existente” em se afastar da maquinação moderna que dominaria o cenário do ocidente com o advento de uma civilização da técnica. Esse seria então um dos índices de ruptura de Heidegger com o movimento nazista e sua “mudança de fase” após o período mais intenso de militância nos anos de 1930, alterando assim sua nomenclatura para afastar seu pensamento da contaminação com tropos retóricos hitleristas.

Intérpretes de um segundo grupo, por sua vez, tenderiam a perceber as preleções a partir de uma ótica oposta. Farías já demarcava, na década de 1980, uma ambiguidade presente nas preleções sobre Nietzsche (FARÍAS, 1989, p. 251). A noção de que Heidegger teria enfrentado o nacional-socialismo ao atacar a interpretação oficial do filósofo canônico do terceiro Reich (o Nietzsche de Baeumler), para enfrentar as acusações que pensavam à época contra o próprio Heidegger de ter construído ele mesmo uma filosofia niilista, com uma forte perspectiva judaizante e subversiva (FARÍAS, 1989, p. 252), não seria correta. A leitura de Heidegger sobre Nietzsche o leva a absorver uma



retórica que põe o niilismo não como uma ocorrência periférica e acidental da histórica do ocidente, mas como um elemento central de nosso tempo, fato de que os seus contemporâneos nazistas não teriam tido a capacidade de perceber. Neste sentido, o que Heidegger estaria fazendo não seria um ataque ao Nietzsche nazista e uma resposta às acusações que sofria à época, mas uma demonstração cabal de que a interpretação oficial de Nietzsche no corpo doutrinário do nacional-socialismo nem levaria Nietzsche a sério, nem poderia ser um indício de que seus artífices compreendiam realmente as dimensões onto-historiais do próprio movimento nacional-socialista ao qual diziam pertencer (FARÍAS, 1989, p. 255). Nesse sentido, Heidegger estaria demonstrando com as preleções ser mais “nazista” do que Nietzsche, e preparando o terreno para uma ampliação de sua própria influência no movimento nacional-socialista.

Faye segue uma linha semelhante acerca das preleções de Heidegger sobre Nietzsche. Ao mergulhar, a partir de 1936, no trabalho com os arquivos Nietzsche em Weimar, Heidegger estaria ampliando seus esforços de legitimar filosoficamente o nazismo (FAYE, 2010, p. 252). A aproximação de Heidegger com Hölderlin e Nietzsche, duas das figuras intelectuais mais significativas para os ideólogos do nazismo, nos anos de 1930, é vista assim como um indício de adesão mais intensa e comprometida de Heidegger com o ideário nacional-socialista e sua peregrinação aos arquivos Nietzsche em Weimar seria o equivalente a uma peregrinação a uma espécie de “santuário oficial” do novo regime.

O que de certo modo está por trás dessas interpretações sobre o Nietzsche de Heidegger, além da tentativa de sustentar

uma narrativa que dê conta do problema do nazismo no pensamento heideggeriano, é também uma imagem que se cria do próprio filósofo em sua labuta filosófica. Estaríamos diante de um santo socrático comprometido com a busca de um pensamento autêntico e enfrentando questões metafísicas autênticas que o levaram a, em um primeiro momento, se iludir e se aliar ao nazismo e, em um segundo momento, romper essa adesão? Ou estaríamos diante de um simples militante fanático, que quer liderar um movimento político e que usa a filosofia como um instrumento de propaganda doutrinária?

As duas perspectivas parecem ser, de certa forma, bastante redutoras. No primeiro caso há uma evidente idealização do personagem Heidegger e de seu trabalho filosófico. No segundo caso, uma demonização e uma diminuição que parece igualmente exagerada.

Se tomarmos mesmo a interpretação de Farías ou de Faye, podemos perceber que a sua desleitura de Heidegger, curiosamente, lembra bastante um dos movimentos revisionários que o próprio Heidegger empreendeu em função de Nietzsche, ou seja, a tomada de uma parte do pensamento de Heidegger, com o isolamento de uma terminologia que pode ser mapeada e relacionada com a terminologia de autores vinculados ao nacional-socialismo, e a transformação dessa parte no todo da obra. Deste modo, o todo mais fundamental de Heidegger seria a parte que melhor se adequa à nomenclatura nacional-socialista, justificando assim a desleitura de Farías e de Faye.

Mas também é possível interpretar Heidegger a partir de uma chave bloomiana, em que o santo socrático ou militante fanático saem de cena e em seu lugar aparece o autor forte,

travando sua própria batalha pessoal para se inserir no cânone filosófico, bastante ciente de sua própria “tardividade”.

Se aplicarmos uma chave desse tipo à leitura de Heidegger, não apenas confrontando os seus textos com os textos de seus contemporâneos como fazem Faye e Fariás, mas inserindo Heidegger numa confrontação com os mortos, com os precursores da tradição filosófica à qual pertence, é possível ler a adesão heideggeriana ao nazismo em função não apenas do movimento político em si, ou de questões que lhe fossem meramente contemporâneas, mas também em função da necessidade de inserção do próprio Heidegger no cânone da filosofia ocidental. Isso obviamente não isenta moralmente Heidegger de sua responsabilidade pessoal e de sua vinculação ideológica aos pressupostos do nacional-socialismo realmente existente, e todas as consequências éticas e políticas que essa adesão trouxe para sua vida, mas permite entender, inclusive, algo bem mais problemático, a saber: que há, no cânone ocidental do pensamento filosófico, espaço para um pensador como Heidegger e que esse é um dado que não pode ser simplesmente colocado de lado em função de um julgamento político ou moral de suas ideias.

Dito de outra maneira, o que uma leitura bloomiana pode evidenciar é que o diálogo de linhagem que se estabelece no confronto de textos da tradição, que é fundamentalmente confrontação, marca uma rede de relações de leituras e desleituras que envolvem pensadores antigos e novos, precursores e efebos, em uma espécie de “romance familiar” em que os personagens se posicionam reativamente diante de uma angústia criativa fundamental, que é a angústia de tardividade, ou angústia de influência. Nesse sentido, uma interpretação

bloomiana das preleções de Heidegger sobre Nietzsche (que poderia também ser estendida a outros textos de Heidegger em confronto com Platão, Heráclito, Hesíodo, Hegel ou Kant, por exemplo) mostra que o autor de *Ser e tempo* encontrou, com suas desleitura fortes dos precursores, um espaço para si mesmo no cânone do pensamento ocidental.

Isso obviamente não permite que o antissemitismo de Heidegger ou sua nomenclatura nacional-socialista seja apagada dos seus textos, mas possibilita uma leitura que permita empreender uma interpretação de Heidegger para além da redução nazificante de Fariás e Faye, sem ter de contornar o incômodo “problema político”.

A questão que parece ser a essencial nesse momento é de saber se vale mesmo a pena lutar por Heidegger, como em algum momento Karl Jaspers, Heinrich Mann, Thomas Mann e o próprio Heidegger, em certo sentido, lutaram por Nietzsche. Ou se vamos realmente aceitar, diante do acesso ao material até pouco tempo inédito de Heidegger e que vem a público agora (como no caso dos Cadernos Negros), uma interpretação nazificante do seu pensamento e entregá-lo de bandeja nos braços da extrema direita ou do fundamentalismo islâmico como acaba fazendo Fariás (2017).

O que a lembrança bloomiana do modo como o cânone se constrói, a partir de leituras e desleitura fortes e de um confronto de gerações de autores diante da ansiedade criativa que a “tardividade” impõe, é que talvez ainda seja muito cedo para abandonarmos Heidegger.



## REFERÊNCIAS

ASTOR, Dorian. **Nietzsche**. Tradução de Gustavo de Azambuja Feix. Santa Maria: L&PM, 2013.

BAEUMLER, Alfred. **Nietzsche: der Philosoph und Politiker**. Leipzig: Reclam, 1931.

BLOOM, Harold. **A angústia da influência: uma teoria da poesia**. Tradução de Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

\_\_\_\_\_. **Poesia e Repressão: o revisionismo de Blake a Stevens**. Tradução de Cillu Maia. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. **Um Mapa da Desleitura**. Tradução de Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

\_\_\_\_\_. **Onde Encontrar a Sabedoria?** Tradução de

José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

DOMERACKI, Stéphane. **Il faut lire et interpreter tout Heidegger**. Le Magazine Littéraire, Paris, n° 576, 76 – 78, Fevereiro, 2017.

ERICKSON, Sandra S. F. **Harold Bloom: uma maneira radical de ler e entender poesia**. Natal: Bons Costumes/Jovens Escribas, 2018.

FARIAS, Víctor. **Heidegger and Nazism**. Traduzido por Paul Burell e Gabriel R. Ricci. Philadelphia: temple UP, 1898.

\_\_\_\_\_. **Heidegger e a sua herança: o neonazismo, o neo fascismo e o fundamentalismo islâmico**. Tradução de Antonio Fernando Souza Borges. São Paulo: É Realizações, 2017.

FAYE, Emmanuel. **Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy: in light of the unpublished seminars of 1933 – 1935**. Traduzido por Michael B. Smith. New Haven & London: Yale UP, 2010.

\_\_\_\_\_. **Non un Philosophe mais un propagandiste subliminal**. Le Magazine Littéraire, Paris, n° 576, 69 – 71, Fevereiro, 2017.

HEIDEGGER; Martin. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007 – A.

..... **Nietzsche II.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007 – B.

..... **Ser e Tempo.** Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche: uma biografia.** Tradução de Maria Luiza Abreu Lima Paz. São Paulo: EDIPIRO, 2015.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Nietzsche.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MANN, Heinrich. **Nietzsche.** Tradução de Maria Aparecida Barbosa e Werner Heidermann. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MANN, Thomas. **Pensadores Modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer.** Tradução de Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ditirambos de Diônisos.** Tradução de Manuela Sousa Marques. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

..... **A Gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

..... **Assim falava Zarathustra.** Tradução de José Mendes de Souza. São Paulo: Nova Fronteira, 2016.

..... **Vontade de potência.** Tradução de Mário

Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

PETERS, H. F. **Zarathustra's Sister: the case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche**. New York: Crown Publishers, 1977.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: geração editorial, 2005.

TRAWNY, Peter. **Heidegger e o mito da conspiração judaica mundial**. Tradução Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



Esta obra foi submetida e selecionada por meio de edital específico para publicação pela Editora IFRN, tendo sido analisada por pares no processo de editoração científica.

**Tipografias utilizadas:**

Josefin Sans

Vollkorn

-

Todos os direitos são reservados à Editora IFRN, não podendo ser comercializado em período de contrato de cessão de direitos autorais. Em caso de reimpressão com recursos próprios do autor, está liberada a sua comercialização.



## PABLO CAPISTRANO

Escritor, professor de filosofia e direito do IFRN. Doutor em Letras pela UFRN. Fez estudos de pós doutoramento em filosofia contemporânea na Universidade do Minho (Portugal). Autor de mais de dez livros entre ensaios, crônicas, contos e romances, atua também como dramaturgo do grupo Carmin de Teatro.

A Editora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) já publicou livros em todas as áreas do conhecimento, ultrapassando a marca de 150 títulos. Atualmente, a edição de suas obras está direcionada a cinco linhas editoriais, quais sejam: acadêmica, técnico-científica, de apoio didático-pedagógico, artístico-literária ou cultural potiguar.

Ao articular-se à função social do IFRN, a Editora destaca seu compromisso com a formação humana integral, o exercício da cidadania, a produção e a socialização do conhecimento.

Nesse sentido, a EDITORA IFRN visa promover a publicação da produção de servidores e estudantes deste Instituto, bem como da comunidade externa, nas várias áreas do saber, abrangendo edição, difusão e distribuição dos seus produtos editoriais, buscando, sempre, consolidar a sua política editorial, que prioriza a qualidade.



**editoraifrn**

Heidegger e Nietzsche são dois dos mais importantes pensadores da filosofia alemã dos últimos cem anos. Mas as apropriações de suas obras por grupos políticos de extrema direita é ainda hoje, bastante controversa. Neste texto Pablo Capistrano explora a relação entre esses dois autores a partir de uma leitura original das Preleções de Heidegger sobre Nietzsche, realizadas na década de 1930 e publicadas posteriormente em 1960. Uma leitura atual e heterodoxa de dois grandes pensadores.

