

## DESCARTES DESCONSTRUÍDO

ZELJKO LOPARIC

*Departamento de Filosofia  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP*

O artigo propõe um estudo esquemático da leitura heideggeriana de Descartes. De início, aponta para as diferenças entre os métodos habituais de interpretação de textos e a “desconstrução” da metafísica praticada por Heidegger. Em seguida, examina a oposição entre o conceito cartesiano de *res extensa* e o conceito de mundo como elemento da estrutura do estar-aí no sentido do primeiro Heidegger. Por fim, faz-se a apresentação dos momentos centrais da história da metafísica no sentido do segundo Heidegger, a saber, como história do esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, sendo dada atenção especial à posição e ao papel da metafísica de Descartes nesse acontecer.

*The present article offers a schematic study of the way Heidegger reads Descartes. It begins by showing the differences between traditional methods of text interpretation and the “deconstruction” of metaphysics as practiced by Heidegger. Next, it examines the opposition between the cartesian concept of *res extensa* and the concept of the world as an element of the structure of Being-there, in the sense of Heidegger I. Finally, it explains the main moments of the history of metaphysics in the sense of Heidegger II, namely, as a history of oblivion of the question about the sense of Being, with special attention to the position and role of cartesian metaphysics in this happening.*

### 1 HEIDEGGER, LEITOR DA HISTÓRIA DE FILOSOFIA

A fim de facilitar a compreensão da desconstrução heideggeriana do cartesianismo e para prevenir mal-entendidos, quero fazer, de

início, algumas observações gerais sobre a maneira como Heidegger lê os textos de filosofia. Direi, em primeiro lugar, o que a sua leitura *não* é. Ela não é nem filológica, nem estruturalista, nem hermenêutica, nem crítica.

Heidegger reconhece, por certo, que a filologia histórica tem a sua própria tarefa, perfeitamente legítima. Ele concede-lhe até o direito de recusar, como violentadoras (*gewaltsam*), as interpretações dos textos filosóficos que ele mesmo ofereceu. Tal concessão fica reservada, entretanto, ao espaço circunscrito pelas regras da investigação científica. São regras de valor restrito em virtude de estarem constituídas de maneira a tornar impossível a “discussão pensante” com os autores<sup>1</sup>. Em oposição à abordagem meramente doxográfica, a discussão pensante de textos, praticada por Heidegger, submete-se a outras leis<sup>2</sup>.

Não sendo filológica, a leitura heideggeriana da metafísica tampouco é estruturalista. O estruturalismo trabalha apenas com a obra publicada e assume que esta é dotada de uma arquitetônica interna que lhe confere o caráter de totalidade auto-explicativa, senão de sistema. Heidegger não sabe o que fazer da assinatura pública de textos e recorre, com freqüência, aos inéditos. Além disso, para ele, o caráter arquitetônico ou sistemático da obra filosófica é um conceito que aparece e desaparece com a determinação do ser do ente como subjetividade. A *unidade* da qual Heidegger parte não é a da obra e sim, a da acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser como entidade (*Seindheit*) do ente, depositada na história da metafísica ocidental de Platão a Nietzsche. Para compreender a unidade da acontecência, conceito que explicaremos melhor em seguida, faz-se necessário quebrar toda unidade do tipo sistêmico. Ao tratar, por exemplo, da obra de Nietzsche,

---

<sup>1</sup> A ciência não pensa, afirma Heidegger (1954a, p. 133).

<sup>2</sup> Cf. Heidegger 1973, p. XVII, para essa e outras observações relativas à leitura de textos praticada por Heidegger.

Heidegger não reconstrói algo parecido com uma arquitetura interna, mas examina os *títulos* ou *palavras-chave* que nomeiam os temas predominantes. O seu interesse por essas palavras não decorre da suposição de que elas revelam a armadura de uma realidade objetiva supostamente tematizada ou, como diz Gueroult, “editada” na obra, mas de que essas palavras indicam os lugares de auto-ocultamento progressivo do ser, constituindo como que um *negativo* de algo essencial que permaneceu *impensado* e não explicitado. Longe de se sentir despistado pelo caráter póstumo e fragmentário dos textos de Nietzsche, por exemplo, Heidegger acentua seus lados ensaísticos e aforismáticos<sup>3</sup>.

A leitura heideggeriana da metafísica também não é hermenêutica, no sentido de Dilthey ou Gadamer. Ela não visa pôr fim às “deficiências” das interpretações em voga, “assumindo de maneira expressa e elaborando efetivamente a questão do sentido” (HEIDEGGER, 1962b, p. 31; tr. p. 277). Heidegger não se interessa pela história da efetivação do sentido (*Wirkungsgeschichte*) dos textos, incluindo os da filosofia tradicional, por meio da sua “aplicação” compreensiva. Pelo contrário, ele quer libertar-se da efetivação e da aplicação, à vida do homem de hoje, do sentido metafísico tradicional do ser e do ente<sup>4</sup>. Ele não visa entender os autores “melhor” do que eles mesmos ter-se-iam entendido. Almeja, antes, fazer ver o que os autores deixaram de

---

<sup>3</sup> Para uma análise mais detalhada da interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche, cf. Loparic, 1995b.

<sup>4</sup> É verdade que Heidegger chama de “hermenêutica” a sua análise do *Estar-aí*. É preciso observar, contudo, que o conceito de hermenêutica é utilizado no sentido de “desconstrução” da compreensão tradicional metafísica do ser, a partir da “precursão” do ser-para-a-morte, e não no sentido de compreensão aplicativa, a partir do ser-para-o-texto, como em Gadamer. Sobre o distanciamento de Heidegger em relação à hermenêutica, cf. Loparic, 1994 e 1996.

pensar. O impensado de uma obra não é o seu sentido complementar, mas o sentido oculto possibilitador do explicitado<sup>5</sup>.

Finalmente, Heidegger não oferece uma crítica da metafísica. Desde sempre, criticar significa substituir o juízo pior (inseguro) pelo melhor (confiável), as soluções incorretas de problemas pelas corretas. A crítica visa, ainda, colocar, no lugar de fundamentos vacilantes do ente, fundamentos inconcussos do mesmo. Na formulação mais modesta, a consciência crítica satisfaz-se com a idéia regulativa de certeza e com o postulado de fundamentação crítica<sup>6</sup>. Por outro lado, o desmonte da metafísica anunciado por Heidegger não é um processo judicativo, mas um processo pré-judicativo (em Heidegger, o verbo originário não é juízo), embora nem por isso pré-verbal. Heidegger se vale de um acontecer no próprio modo de desocultamento do ser, destinado ao homem pelo ser ele mesmo, numa forma de linguagem que, hoje, só os *poetas* ainda sabem falar<sup>7</sup>. Além disso, o desmonte não

---

<sup>5</sup> Para Heidegger, dialogar com a tradição filosófica significa “penetrar na força do pensamento antigo”. Mas ele não procura, como Hegel, aquilo que pode ser “subsumido sob o pensamento absoluto”, nem como Gadamer, aquilo que faz parte dos seus pressupostos não explícitos, mas aquilo que permaneceu “impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial”, a sua “medida”. Dizer que o impensado mede o pensado não implica que o inclua “num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos”. Significa, antes, que se exige do pensamento tradicional que “se liberte para o seu preterido (das *Gewesene*) ainda resguardado”. Esse preterido domina inicialmente a tradição, essencia-se antecedentemente a esta, sem contudo ser pensado propriamente e como sendo o inicial” (1957, p. 44-5).

<sup>6</sup> Tugendhat, por exemplo, aponta que Heidegger abandonou a evidência como critério e o ser si mesmo do ente como idéia reguladora de fundamentação crítica e o acusa de cair, por causa disso, num decisionismo arbitrário (1964, p. 293, 295, 297; 1967, p. 361). Para uma defesa de Heidegger contra a objeção do decisionismo, cf. Loparic, 1994, p. 79-80.

<sup>7</sup> Em *Beiträge zur Philosophie*, considerada obra mestra da sua segunda fase, Heidegger afirma: “O destino acontecimental da filosofia culmina no reconhecimento da necessidade de tornar audível a palavra de Hölderlin.” (p.

substitui fundações, mas renuncia ao fundacionismo e à auto-suficiência (*Notlosigkeit*) do ente, abrindo mão de toda tentativa de instalar o ente sobre o ente, com respaldo no princípio da razão suficiente. Sem oferecer fundamentos alternativos, a desconstrução da metafísica desperta para o sentido do ser como presenteação a partir do nada<sup>8</sup>. Os filósofos “críticos” estão entre os que mais resistem a “admitir que os fundamentos sobre os quais se sucedem as modificações da metafísica *não são fundamentos alguns*”. O que os impede de admitir isso? “Construções conceituais e enredamento invisível em hábitos de pensamento desordenados”, responde Heidegger. Entre esses hábitos está o de não ver a conexão velada entre o ser e o tempo (1961, II, p. 219) e entre o ser e o nada (1973, p. 255-6).

## 2 O PROJETO HEIDEGGERIANO DE DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

Se Heidegger não oferece análise doxográfica de textos, nem tenta entender o sentido espiritual de uma obra melhor que o próprio autor, nem explicita a arquitetura profunda da obra, nem propõe criticamente fundamentos alternativos, que é que visa e a que pode bem servir a leitura heideggeriana dos textos da metafísica? A resposta a essa pergunta não deixa de ser surpreendente: ela visa a “desconstrução” (*Abbau*) das representações metafísicas a partir da experiência do ser.

---

422.) Creio que se possa dizer que o pensamento pós-metafísico de língua portuguesa ter forçosamente que se abrir à palavra essencial de Fernando Pessoa, muito recitada, mas ainda muito pouco compreendida.

<sup>8</sup>Essa presenteação dá-se na inteiração (*Ereignis*), como presença infundada no tempo e no espaço da quadrindade (*Geviert*). Sobre esse ponto, cf. Lopic, 1994.

Para Heidegger, desconstruir a metafísica significa mostrar 1) que representações metafísicas são *vazias* de conteúdo dado na experiência originária do ser, 2) que os conteúdos que veiculam são *encobridores* da verdade do ser tal como revelada nessa mesma experiência (HEIDEGGER, 1927, p. 22; 1959, p. 36)<sup>9</sup>. A metafísica nada sabe desse caráter duplamente negativo (esvaziado e encobridor) das suas representações. Ela não sabe por que, na sua essência, ela é o esquecimento da experiência.

Mas essa função negativa da destruição da metafísica não é a única nem mesmo a mais importante. O que a destruição visa *positivamente* é especificar a origem dos conceitos ontológicos fundamentais, conferindo-lhes a “certidão de nascimento” a partir de “experiências originárias, nas quais foram obtidas as primeiras determinações do ser e que, daí em diante, tornaram-se diretrizes” (HEIDEGGER, 1927, p. 22).

---

<sup>9</sup> Desde Kant, o problema da ilusão (*Schein*) ronda a metafísica moderna. Schopenhauer, kantiano à sua maneira e lembrado de véu de Maia, não demorou a reconhecer o caráter onírico do real. O fato foi confirmado pelos poetas. Borges fala-nos da longa tradição da “poesia intelectual”, produto da mistura da vigília (intelecto) e do sonho (poesia) cujos mestres são tanto os poetas como os filósofos e teólogos (BORGES, 1989, vol. II, p. 291). Borges escreve: “Suspeito que a filosofia e a teologia sejam duas espécies de literatura fantástica. Duas espécies esplêndidas. Com efeito, o que são as noites de Shehrazad ou o homem invisível ao lado da substância infinita, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza, ou de arquétipos platônicos?” (*Ibid.*, p. 340). As ideologias no sentido de Marx, as perspectivas nietzscheanas, as formações do inconsciente freudiano são exemplos dessa mesma produção, que Nietzsche chama de “falsidade” e de “mentira no sentido extra-moral” e que, em seguida, Heidegger designa, mais adequadamente, de impropriedade (*Uneigentlichkeit*) e de ocultamento (do ser). As “edições do mundo” feitas pelos grandes filósofos, de que fala Gueroult, talvez sejam melhor entendidas quando situadas nesse contexto do que quando cultuadas à maneira estruturalista.

Heidegger elaborou duas concepções distintas da experiência do ser e, assim, da destruição da metafísica. Numa *primeira fase*, a de *Ser e tempo* (1927), Heidegger desmonta, ou melhor, promete desmontar (“destruir”) a entidade do ente no horizonte do tempo finito e circular que caracteriza o modo de ser fundamental do Estar-aí: o ser para-a-morte.

Numa *segunda fase*, que começa em torno de 1936, Heidegger desconstrói as determinações metafísicas sucessivas do ser do ente a partir da experiência do ser num tempo-espaco quadridimensional, distinto do tempo do Estar-aí, em que seria possível reaproximar-se da diferença ontológica e da acontecência do ser, de que a metafísica se afastou.

Tanto a destruição temporal-existencial de *Ser e tempo*, como a desconstrução temporal-acontecimental do segundo Heidegger, são procedimentos *violentadores*: eles visam romper a força do progressivo encobrimento da verdade (latente) do ser ele mesmo, constituído pelas sucessivas respostas à pergunta-guia, isto é, pelo sentido (manifesto) do ser do ente<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Note-se que a violência da interpretação de Heidegger não tem nada a ver com o martelar de Nietzsche (transvalorar), nem com a violência revolucionária marxiana (modificar, em vez de interpretar) ou deleuzeana (esquizar, a si mesmo e aos outros). A principal diferença é que a violência heideggeriana não é criativa. Ela não desmantela a metafísica para pôr alguma outra coisa no lugar. Ela apenas visa superar a metafísica, admitindo que o homem precisa continuar convivendo com esta, talvez ainda por muito tempo. Os poderes interpretativos de Heidegger são finitos, assim como é finito o próprio ser doado na inteiração (*Ereignis*). Sendo finito, ele não é capaz de silenciar o *lógos* da metafísica. Sobre a impotência associada à violência interpretativa de tipo heideggeriano, e em particular, a sua incapacidade de desmontar o saber científico, cf. Loparic, 1994, § 10.

### 3 A DESCONSTRUÇÃO TEMPORAL-EXISTENCIAL DA METAFÍSICA CARTESIANA EM *SER E TEMPO*

Em *Ser e tempo*, a tarefa de desconstrução da metafísica cartesiana foi apenas anunciada, não executada. Heidegger deixou para a segunda seção da segunda parte da mesma obra a realização do projeto de destruir o *cogito sum* e a herança da ontologia medieval depositada na problemática da *res cogitans* (p. 40, 89). Como se sabe, essa seção nunca foi publicada, nem mesmo escrita. Isso se deve à mudança no próprio projeto de desconstrução que se deu, como dissemos, nos anos 30, quando o tempo extático do ser-para-a-morte foi substituído, como quadro da desconstrução, pelo tempo da acontecência do ser.

As análises do *cogito* cartesiano contidas em *Ser e tempo*, não oferecem, portanto, a destruição concluída. A finalidade perseguida por Heidegger é mais modesta: oferecer uma contrasteação (*Abhebung*) entre a sua fenomenologia da mundaneidade do mundo e a *ontologia* do mundo em Descartes. Para tanto, ele se restringe a uma exposição dos traços fundamentais da relação sujeito-objeto em Descartes e formula perguntas quanto aos seus pressupostos não pensados.

O mundo, diz Heidegger, faz parte da estrutura unitária do Estar-aí-no-mundo que caracteriza o modo de ser *do homem*. Nesse sentido, o mundo não é a totalidade dos entes, nem uma região do ser, nem a natureza, nem o receptáculo onde o homem, existindo em si e por si, se encontra. Na origem, o mundo é uma estrutura de significância, temporalizada e verbalizada, que o Estar-aí projeta, na qual se envolve e na qual cai para poder encontrar os entes intramundanos e os outros seres humanos. A relação com o mundo não é externa, apesar do fato de o mundo ter o caráter de espaço de abertura. Mesmo a espacialidade do mundo é um caráter existencial-ontológico do Estar-aí, derivado do tempo originário, e, a esse título, constitutivo do próprio existir do homem.

Isso vale também para as coisas intramundanas. Mesmo sendo espaciais, elas não são “externas”. A espacialidade originária não aloca as coisas fora do Estar-aí, pelo contrário, ela garante que estas sejam encontráveis no interior do mundo-abertura constitutivo da estrutura do Estar-aí do ser humano. O que, na origem, as tornam realidades (ou ficções) “externas” não é o espaço do mundo, mas a *quebra* (*Bruch*) do movimento do uso e do manuseio<sup>11</sup>.

Essa contrasteação deixa claro quais deveriam ser os ingredientes da teoria cartesiana a serem destruídos, caso o projeto de *Ser e tempo* tivesse sido levado a cabo: substância, substancialidade, o eu como substância, o objeto como substância e a espacialidade externa comumente pensada como primitiva<sup>12</sup>.

#### 4 A DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA CARTESIANA NO INTERIOR DA ACONTECÊNCIA DO SER

Nos anos 30, o tempo extático do Estar-aí foi substituído pelo tempo da acontecência do ser como quadro da desconstrução. Com isso, a tarefa específica de desconstrução do cartesianismo também mudou. Não se trata mais de analisar o *cogito sum* no horizonte do tempo originário e finito do existir humano, nem de explicitar a sua relação apenas com a metafísica medieval, mas de desconstruí-lo no

---

<sup>11</sup> Creio que o conceito heideggeriano de espaço como mundo-abertura pode ser comparado, de maneira interessante, ao de espaço potencial de Winnicott. Cf. Loparic, 1994 e 1995a.

<sup>12</sup> Já em *Ser e tempo*, Heidegger indica vias de afastamento desses conceitos. Ele apontará, por exemplo, para a crítica kantiana do eu como substância (p. 320). Mas esse recurso a Kant não opera a destruição prometida: a doutrina kantiana do sujeito transcendental precisa, ela mesma, ser desconstruída a partir da doutrina do tempo originário do ser-para-a-morte (p. 40, 320-1). Aqui, a tarefa fundamental de desconstrução é a de mostrar a conexão interna que existe entre o “eu penso” e o tempo.

interior da história da metafísica tomada como um todo. Descartes deve ser lido à luz do auto-abandono progressivo do ser à entidade do ente, entrega que se iniciou em Platão e terminou, ao esgotar as suas possibilidades, em Nietzsche. Como, além disso, a unidade interna do movimento do auto-ocultamento do ser só pode ser avistado a partir da sua consumação, a desconstrução da metafísica cartesiana só pode ser radical, se for feita a partir do seu desaguadouro, que é a vontade de poder de Nietzsche e o seu niilismo “ativo” e “extático”.

Agora, o *esquema* básico da *desconstrução* da metafísica cartesiana é o seguinte: 1) determinar o conceito nietzschiano do “niilismo clássico” a partir dos conceitos de vontade de poder e do eterno retorno, mostrando, ainda, que a vontade de poder constitui um novo tipo de valoração do ente em geral e que, em Nietzsche, a metafísica e a sua história são pensadas unicamente a partir da idéia de valor, 2) mostrar que a idéia de valor tem uma origem metafísica e que essa origem está na tese de Platão de que a *idéa* suprema, a do bem, torna prestável (*tauglich*) tudo o que existe verdadeiramente, isto é, todas as outras idéias (1961, II, p. 97, 150, 222), 3) mostrar que a entidade, como *idéa* possibilitada pelo bem, cede lugar, na história da metafísica, à entidade como representabilidade, 4) mostrar que as condições de representabilidade passam a ser também condições de *objetividade*, 5) mostrar que as condições de representabilidade e de calculabilidade constituem condições de conservação (“securização”) e de incremento da vontade de poder (1961, II, 230, 232).

Temos aqui a história da metafísica em resumo: ela consiste no auto-ocultamento progressivo do ser, uma acontecência que se inicia com a compressão da entidade do ente como *idéa* (Platão), se aprofunda na compressão da entidade como representabilidade (Descartes), passa pela explicitação do ser do ente como condição de representabilidade e de objetividade (Kant) e termina no projeto de entidade

como vontade de *mais* poder (Nietzsche), ponto em que se consoma o esquecimento do esquecimento do ser.

Nesse contexto, desconstruir a metafísica de Descartes consiste em mostrar que ela, enquanto teoria da subjetividade, constitui uma etapa essencial da acontecência em que o ser se auto-oculta, etapa que se segue ao platonismo e prepara a forma terminal da entidade do ente: a vontade de poder. A desconstrução termina com o apontamento de que, na entidade desse cunho, ficam esgotadas as possibilidades de determinação da entidade do ente ou, o que vem ao mesmo, que não existe mais nenhuma maneira essencialmente diferente de continuar esquecendo a verdade do ser. É nesse ponto que pode começar a *superação da metafísica*, não apenas da cartesiana, mas da metafísica no seu todo, e o desocultamento de um outro sentido do ser, que não seja mais uma determinação da entidade do ente.

Vejamos alguns detalhes da desconstrução heideggeriana da metafísica de Descartes elaborada de acordo com esse esquema, principalmente nos textos *Zeit des Weltbildes* ("O tempo da imagem do mundo") e *Der europäische Nihilismus* ("O niilismo europeu), de 1940, publicado em Heidegger, 1961, vol. II. As anotações dos anos 1936-44, intituladas "*Überwindung der Metaphysik*" ("Superação da metafísica") e publicadas em Heidegger, 1954a, também trazem observações importantes sobre Descartes desde o ponto de vista da acontecência do ser.

1. A metafísica de Nietzsche designa o ideal de potência suprema (*höchste Mächtigkeit*) que não reconhece outra medida ou condição do que as ditadas pelo comando da vontade de poder. A vontade de poder, a única condição incondicionada, é condicionante de todas as outras condições, isto é, de todos os valores. Aqui, a questão-guia da metafísica: Que é o ente?, passa a ser: qual é o valor (sentido, fim) do ente? A resposta é: o valor do ente é o de ser um centro de vontade de mais poder. O ente é, desde então, uma "coisa", cuja preservação e incremento estão submetidos a condições de exercício do poder (1961,

II, p. 102-3). A vontade de poder diz “o que o ente ‘é’, isto é, como exerce o poder” (1961, II, p. 16). A vontade de mais poder é, escreve Nietzsche, “o caráter fundamental do ser” (1961, II, p. 264). Isso significa, comenta Heidegger, que a vontade de poder é o caráter fundamental do ente como tal, ou seja, a determinação nietzscheana da entidade do ente. A vontade de poder é a *essência* do ente (1961, II, p. 479)<sup>13</sup>.

Como *existe* o ente enquanto vontade de poder? Como eterno retorno. “O eterno retorno nomeia”, escreve Heidegger, “a maneira como existe o ente cuja essência é a vontade de poder, a sua ‘facticidade’ em geral, o ‘fato de que o ente é’. Por constituir a constanteação (*Beständigung*) da presença, o ser como eterno retorno é, por isso, o que há de mais constante: o fato de ser incondicional”. Esse fato desdobra-se num *devoir*, num ciclo sem fim, que decompõe e repõe as condições de poder de cada ente, obedecendo apenas à vontade de *mais* poder (1961, II, p. 16; cf. 1961, I, p. 369, 381). É dessa maneira, como tempo circular e cheio, que existe o ente no seu todo.

Onde está o niilismo aqui? Primeiro, no caráter essencialmente indeterminado da direção da vontade de poder. A vontade de poder opera essencialmente sem meta, sem sentido, sem condição e, portanto, sem valor último<sup>14</sup>. Segundo, no fato de que as determinações dos entes em geral não são valores em si, mas tão somente condições do exercício da vontade de poder (1961, II, p. 102-3, 108). Como a preservação e o incremento do poder implicam no *devoir*, é só no *devoir* que cada ente individual recebe um valor, sob a medida da vontade de poder.

---

<sup>13</sup> O conceito de força é, portanto, secundário em relação ao conceito de valor. Além disso, deve ser pensado não em termos da ciência natural mas em termos da *dynamis* aristotélica (1961, I, p. 343-4).

<sup>14</sup> Num certo sentido, é possível dizer que, em Nietzsche, desaparecem os conceitos de essência e de existência. Sobre esse ponto, cf. 1961, II, p. 476.

Esse é o niilismo clássico do próprio Nietzsche, apresentado por este como desaguadouro de um *movimento histórico* constitutivo da metafísica ocidental, movimento que começa pela introdução, em Platão, do mundo supra-sensível, do verdadeiro mundo, como o lugar de valores absolutos e culmina na tese nietzschiana de que todos os valores tradicionais supremos perderam o poder sobre o ente no seu todo e foram submetidos à vontade de poder (1961, II, p. 33). O niilismo “europeu” de Nietzsche é a própria história do ente, uma história da perda do poder das condições ideais sobre a preservação e o incremento da vontade de poder.

2. Em virtude desse acontecer secreto, a *idéia* do bem de Platão prepara o surgimento de condições de possibilidade da vontade de poder de Nietzsche. A inversão nietzschiana do platonismo, ainda é apenas um *platonismo* invertido, assim como toda a história da filosofia ocidental anterior, de Platão a Nietzsche, é platonismo (1961, II, p. 220)<sup>15</sup>.

Como começa o platonismo? Pela diferenciação de dois sentidos de ser: ser isso, em oposição à aquilo, e simplesmente ser, em oposição a não ser. Dessa maneira, a *diferença ontológica* entre o ser e o ente fica esquecida e encoberta pela distinção, que logo em seguida tornou-se clássica, entre *essência* e *existência* do ente.

A *idéia* platônica suprema do bem, enquanto essência, *possibilita* o ente verdadeiro, a saber, todas as outras idéias, no sentido de ser condição de sua visibilidade, do seu ser um *eídos*. O bem platônico é, em outras palavras, condição de possibilidade do ser do ente como *as-*

---

<sup>15</sup> Poder-se-ia perguntar como é possível assimilar, ao platonismo, o empirismo ou o ceticismo que também são parte legítima da história da metafísica ocidental. A resposta de Heidegger é a de que a essência do platonismo está no modo de *encarar a presença* do ente, a saber, como presença constante dotada de aspectualidade. O empirismo afirma o mesmo, só que por motivos próprios, e o ceticismo apenas duvida do mesmo.

*pectualidade* (1961, II, p. 222, 226). Nesse sentido, ela pode ser interpretada, anacronicamente, como sendo um valor do e para o ente. Heidegger escreve: “Em virtude da determinação por Platão da essência da *idéa* como o bem tornou-se possível interpretar o ser e a sua aprioricidade como instância possibilitadora, como condição de possibilidade. A antevisão do pensamento de valor aconteceu no início da metafísica. No pensamento valorativo explícito (de Nietzsche) consuma-se a metafísica.” (1961, II, p. 226-7). Isso não impede que o conceito de valor, no sentido de Nietzsche, seja tão estranho a Platão como, por exemplo, o conceito cartesiano de “sujeito”.

Se a *idéa* é o sentido platônico da essência do ente, qual é o sentido platônico da sua existência? O de *ousía*, estância, presença constanteada (*beständig*), presença constante, enfim, constância, pensada em oposição à inconstância do ente. É esse sentido do ser do ente, contrastado com o não-ser do ente, que permite aos platônicos falar em subsistência do ente-*idéa* e conceber tal ente como substância (*hypokeímenon*). Desde então, na sua história enquanto metafísica, o ser se mantém, constantemente, como *subjetividade*: “O nome ‘subjetividade’ designa a acontecência (*Geschichte*) unitária do ser desde a marcação (*Prägung*) do ser como *idéa* até a consumação da essenciação (*Wesen*) moderna do ser como vontade de poder” (1961, II, p. 452-3).

3. É com Descartes que a *subjetividade* muda radicalmente de sentido e acontece como *subjetividade* representadora, enquanto a certeza, ela mesma, passa a medir a verdade do ser do ente fundado: a sua re-representabilidade (*Vorgestelltheit*).

Que significa representar? Representar significa trazer-a-si (*auf-sich-zu-bringen*), entregar-a-si (*sich-zu-stellen*). O que é remetido na entrega por representação fica disponível (*verfügbar*) de modo que o representador possa tornar-se senhor e possuidor do remetido e saber, sem dúvidas e incertezas, da sua condição senhorial (1961, II, p. 152). Portanto, representar algo é, simultaneamente, garantir algo e se garan-

tir. Toda representação é fixação (*Fest-stellung*) de um objeto para um sujeito: *cogito* é, sempre, *cogito me cogitare*, auto-consciência. O eu representador é sempre co-representado, a saber, como aquele para quem, de volta a quem e diante de quem todo representado é colocado (1961, II, p. 154).

Aqui, o ser do homem não é interpretado como uma coisa equipada com a propriedade de poder pensar, mas como um ente cujo *modo de ser* consiste em representar o ente em geral, de maneira que esse mesmo representar representa também o representador (1961, II, p. 164). O ser (a entidade) do ente passa a significar a representabilidade; a verdade, a certeza da representação; o *sum* do homem, o representar. Dessa maneira, a posição metafísica de Descartes reúne os pontos de vista sobre quatro assuntos, típicos, segundo Heidegger, para qualquer posição metafísica: o modo como o homem existe e sabe de si, o projeto do ente sobre o ser, a delimitação da essência da verdade e a especificação da medida da verdade do ente, assuntos estes que compõem a essência plena da representação (1961, II, p. 137, 140, 203)<sup>16</sup>.

4. Em Kant, a representabilidade como entidade é repensada e explicitamente compreendida desde o ponto de vista transcendental, isto é, semântico-constitutivo: as condições de possibilidade da experiência, ou seja, de representação proposicional de objetos são demonstradas como sendo condições de possibilidade dos objetos da

---

<sup>16</sup> A interpretação cartesiana da verdade como certeza retoma, diz Heidegger, a idéia dos teólogos medievais de certeza de salvação. (1961, II, p. 135.) Isso não significa, entretanto, que o conceito cartesiano de subjetividade tenha origem na fé cristã. A filosofia e a fé cristã são separadas por diferenças abissais e uma filosofia cristã é um ferro de madeira. (1961, II, p. 132.) O que aconteceu é que os teólogos cristãos, inspiradores de Descartes estudaram, por seu turno, Platão e Aritóteles e fizeram deles um uso teórico semelhante ao que Karl Marx deu ao filósofo Hegel para elaborar a sua “visão de mundo política”, entenda-se, teológico-política. (1961, II, p. 132.)

experiência (da representação proposicional). Com isso, fica aberto o caminho para o desenvolvimento do conceito subjetivo de valor na metafísica de Nietzsche (1961, II, p. 232), embora Kant não conceba, nem possa ainda conceber, a vontade de poder como entidade do ente.

5. No conceito de valor de Nietzsche, o bem de Platão, as condições de possibilidade de Kant passam a ser algo avaliado e apreciado. Quando isso acontece? Quando o representar passa a constituir, incondicionalmente, a partir de si e para si todas as condições do ser (1961, II, p. 234), quando se torna cálculo (*Rechnen*), a serviço da vontade de poder. Nem a *idéa* do bem de Platão, nem o *cogito* de Descartes, nem as condições de possibilidade de Kant, contém em si, *analiticamente*, o conceito de vontade de poder. Mas eles o tornam possível, sem que isso seja explícito. É justamente esse o segredo do acontecer da metafísica ocidental: desaguar na calculabilidade como sentido do ser do ente, no superhomem como o modo definitivo do ser do homem, na correção do cálculo como medida da verdade.

É bem sabido que Nietzsche faz tudo para se afastar do *cogito* de Descartes e para substituí-lo pelo *a priori* do corpo. Nem por isso, argumenta Heidegger, Nietzsche torna-se anti-cartesiano. Pois, em Nietzsche, é o corpo que passa a desempenhar as funções do *cogito* sob o comando incondicionado da vontade de poder. “A fé no corpo é mais fundamental que a fé na mente”, diz Nietzsche. Agora não é mais a mente, é o corpo que calcula, é a partir do fenômeno do corpo que devemos determinar e fixar tudo o que existe. O subjetivismo metafísico, explicitado por Descartes no domínio da representação, não desaparece, ele é apenas transportado para o domínio da pulsão. Quando o “eu penso” torna-se o “eu quero” e a teoria da consciência é substituída pela fisiologia da vontade de poder, a subjetividade não fica abandonada como sentido da entidade. Apenas recebe uma nova interpretação. A avaliação dos valores passa a ser uma função imediata

das paixões e dos apetites, isto é, da vontade de poder (1961, II, p. 187). Desde então, o superhomem passa a pertencer ao subhomem e a subjetividade desdobra-se necessariamente como a *brutalitas* da *bestialitas* (1961, II, p. 23, 90, 200)<sup>17</sup>.

## 5 A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA CARTESIANA

Para Heidegger, a desconstrução da metafísica de Descartes consiste na tentativa de mostrar que ela oferece uma das condições de possibilidade da interpretação nietzschiana do ser (entidade) do ente como vontade de poder, constituindo-se, nesse sentido, numa fase preparatória da metafísica de Nietzsche. Isso feito, ainda não atingimos a superação final da metafísica cartesiana. Tal só ocorre se conseguirmos *convalescer* da entidade do ente como o único sentido do ser (1959, p. 33, 35), isto é, se nos libertarmos, num mesmo movimento, da metafísica no seu todo, de Platão a Nietzsche (1954b, p. 22).

Para tanto, faz-se necessário, em primeiro lugar, dar à metafísica de Nietzsche a formulação terminal e, em segundo lugar, remeter a metafísica no seu todo ao seu “fundamento” encoberto, à sua origem esquecida: a diferença ontológica (1961, vol. II, p. 209).

Nietzsche não pensou a metafísica ocidental até o fim. Ele determinou, sim, o sentido terminal da entidade, a vontade de poder. Mas, escapou-lhe um fato decisivo: o de que a vontade de poder necessita, *simultaneamente*, de garantias de securização (*Sicherung*) ou constanteação (*Bestandsicherung*) e das de incremento (*Steigerung*). Em outras palavras, da técnica e da arte, do cálculo e da embriaguez. Por

---

<sup>17</sup> A metamorfose da *brutalitas* em *bestialitas* já ocorreu em Sade. É nos animais que Sade busca a verdade das leis da natureza. A natureza que ele encontra não é a da animalidade controlada pelos instintos repetitivos, mas a crueldade bestial insuflada e dirigida pela imaginação, isto é, representabilidade desenfreada.

isso, Nietzsche não pode ver que a *subjetividade cartesiana*, para a qual o ser é ser-representado (a objetividade) e a verdade sinônimo de certeza, constitui uma condição de possibilidade da vontade de poder. Ao se colocar *contra* Descartes, Nietzsche mostrou que não conseguira reduzir a metafísica anterior ao seu fundamento acontecimental. Permanecendo enredado no meramente histórico, ele insistiu na apologia, recheada de polêmica, de uma posição ainda metafísica (e, no essencial, cartesiana) e não reconheceu o último estágio da acontecência do ser como entidade: a armação (*Gestell*), a presença instalada. A armação, o ser do ente na época da técnica, envolve, como constitutivos e concomitantes, dois “valores” nietzschianos fundamentais: a verdade como calculabilidade do uniforme, e a arte como criação da mudança e da variedade (1954a, p. 82), com o que o fundacionismo metafísico chega ao seu paroxismo<sup>18</sup>.

Para superar o cartesianismo é preciso, ainda, remeter a armação ao seu verdadeiro fundamento, a saber, *ao nada do ente e ao nada da diferença ontológica* entre o ser e o ente<sup>19</sup>. A convalescença do cartesianismo e de toda a metafísica ocidental significa, desde então, libertação da entidade do ente enquanto armação, isto é, do condicionamento total do ente por meio de condições condicionadas por um único incondicionado, a vontade de poder. Essa libertação só pode ser esperada da exposição à força da dupla negatividade do nada. A metafísica cartesiana, em particular, só será superada, portanto, no pensa-

---

<sup>18</sup> Heidegger atribuir o desconhecimento de Nietzsche acerca do último estágio da metafísica ao predomínio da “psicologia” na sua obra, aos conceitos de poder e de força, e ao entusiasmo pela vida. Por tudo isso, falta ao seu pensamento, diz Heidegger, “o rigor e o cuidado do conceito, bem como a calma da reflexão acontecimental” (1954a, p. 83).

<sup>19</sup> Isto é, como diz Heidegger, do desprendimento ou soltura (*Austrag*) que junta e separa a transvertência (*überkommnis*) do ser e o advento (*Ankunft*) do ente.

mento da consumação da metafísica a partir do retraimento secreto do ser para o sem-fundo.

Nietzsche adivinhou, admite Heidegger, a existência de um segredo abissal recoberto pelo eterno retorno. Mas não sabia nada do acontecer do ser ele mesmo (1954a, p. 119, 122, 126; 1954b, p. 52). Tal saber é vedado, desde o início, a todo pensamento do tipo metafísico que busca o sentido do ser na entidade do ente e, terminantemente, ao pensamento nietzschiano, que insiste na vontade da vontade. O acesso ao sem-fundo só será possível àqueles que, renunciando a todo querer, ficarem abertos à inteiração (*Ereignis*) que doa o ser e o “sentido do ser” a partir do Além-ser.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nota: As nossas versões do texto de Heidegger nem sempre reproduzem exatamente as traduções portuguesas citadas. As divergências não são anotadas.

BORGES, J.L. *Obras completas*. Buenos Aires : Emecé, 1989. 2v.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen : Niemeyer, 1927. (Trad. bras.: *Ser e tempo*. Petrópolis : Vozes. 2v.)

———. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen : Neske, 1954a.

———. *Was heisst Denken?*. Tübingen : Niemeyer, 1954b.

———. *Holzwege*. Frankfurt a/M : Klostermann, 1957.

———. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt a/M : Klostermann, 1959.

- 
- . *Nietzsche*. Pfullingen : Neske, 1961. 2v.
- . 1962a: 'Zeit und Sein', em Heidegger 1969, p. 1-26. (Traduzido em Heidegger, 1979, p. 255-72).
- . 1962b: Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein', em Heidegger, 1969, p. 27-58. (Traduzido em Heidegger, 1979, p. 273-94).
- . *Zur Sache des Denkens*. Tübingen : Niemeyer, 1969.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4.ed. ampliada. Frankfurt a/M : Klostermann, 1973.
- . *Conferências e escritos filosóficos*. S. Paulo : Abril, 1979.
- . *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt a/M : Klostermann, 1989.
- LOPARIC, Z. Ética e finitude. In: NUNES, B. (org.) *A crise do pensamento*. Belém do Pará : Editora da UFPa, 1994, p. 28-131.
- . Winnicott e Heidegger: afinidades. *Boletim de Novidades*, S. Paulo : Ed. Livraria Pulsional, janeiro de 1995.
- . Nietzsche, o metafísico terminal, 1995b. (manuscrito).
- . O ponto cego do olhar fenomenológico. (manuscrito).
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. Colli-Montinari. Berlim : W. de Gruyter, 1967/77. 15v.
- Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 5, n. 1-2, p. 183-203, jan.-dez. 1995.

---

NUNES, B. (org.) *A crise do pensamento*. Belém do Pará : Editora da UFFa, 1994.

PÖGGELER, O. (org.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein/Ts. : Athenäum, 1984.

TUGENDHAT, E. Heideggers Idee der Wahrheit. In: PÖGGELER, O. (org.) (org.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein/Ts. : Athenäum, 1984, p. 286-97.

———. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin : W. de Gruyter, 1967.