

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

Cristopher Dallo

A RELAÇÃO ENTRE O SENTIMENTO DE ANGÚSTIA EM
HEIDEGGER E O PENSAMENTO DO ETERNO RETORNO
DE NIETZSCHE

Passo Fundo

2021

Cristopher Dallo

A RELAÇÃO ENTRE O SENTIMENTO DE ANGÚSTIA EM
HEIDEGGER E O PENSAMENTO DO ETERNO RETORNO
DE NIETZSCHE

Monografia apresentada ao curso de Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciatura em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo José Doro.

Passo Fundo

2021

Este trabalho é dedicado à memória de Iuri Renan Leonhardt (1996-2021), meu melhor amigo e maior incentivador. Eu vou amar você pra sempre! *Walk!*

Eu não dedico agradecimentos a ninguém em especial,
mas para todos que convivem com meu mau comportamento.

“A ninguém admiro, na literatura, mais que os clássicos, que são a quem menos me assemelho.”

(PESSOA, 2000, p. 56)

“Qual a melhor maneira de subir esse monte?”

Apenas suba, não pense!

(NIETZSCHE, 2001, p. 25)

Não saber o suficiente, não me sentir suficiente,

é o que me faz gostar de estar vivo.

A insatisfação é a minha zona de conforto.

Dallo

RESUMO

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa bibliográfica de teor hermenêutico, que fez uso diretamente das obras *Ser e tempo* de Heidegger e *Além do bem e do mal* de Nietzsche, ainda com alguns comentadores. A intenção aqui é compreender o conceito de ser humano para cada um dos filósofos, desenvolvendo assim os temas relacionados, como a historicidade, a inautenticidade, efeito de rebanho, autenticidade e espírito livre. A questão diretriz é: como o sentimento de angústia de Heidegger se relaciona com o pensamento do eterno retorno de Nietzsche, e sua capacidade de levar o ser humano para escolher a si próprio? O trabalho está dividido em três partes. A primeira é dedicada a desenvolver sobre o *dasein*, conceito de ser humano para Heidegger, e seus modos-de-ser, como se forma, e se compreende, e sua diferença referente ao conceito tradicional. O segundo capítulo, busca compreender a partir das críticas de Nietzsche sobre a ideia de “sujeito moderno” e contra a tradição filosófica, o que o filósofo gostaria que o ser humano se tornasse, e como estas conclusões podem ser relacionadas e muito parecidas com as de Heidegger no primeiro capítulo. O terceiro capítulo consagra o desfecho dos anteriores para responder o quanto a filosofia de ambos se relaciona em muitos aspectos na capacidade de analisar e entender o ser humano e o mundo. Para que possa responder a pergunta, e quem sabe fazer novas perguntas, a conclusão deste trabalho impulsiona ambos conceitos na mesma direção, apontando a influência de Nietzsche na filosofia de Heidegger.

Palavras-chave: Ser-aí. Angústia. Autenticidade. Eterno Retorno. Humano.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 HEIDEGGER E A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO SER HUMANO.....	11
2.1 A questão do ser: um novo paradigma	12
2.2 Ser-aí: porque não chamar de ser humano?	13
2.3 A historicidade como caráter de influência sobre o ser em geral e o ser-o-aí	17
2.4 O ser-aí como uma possibilidade	20
2.5 O ter-de-ser para a possibilidade de autenticidade	22
3 O SER HUMANO PARA NIETZSCHE	24
3.1 Autenticidade e espírito livre	30
3.2 Aversão a compaixão	32
3.3 Lançarmo-nos ao desconhecido	34
3.4 Torna-te quem tu és	35
4 ANGÚSTIA E ETERNO RETORNO	37
4.1 Eterno Retorno	38
4.2 Angústia	40
5 CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

O texto aqui apresentado é desenvolvido com a intenção de trabalhar os conceitos filosóficos de *Angústia*, encontrado no § 40 do livro *Ser e Tempo* de Martin Heidegger e o conceito de *Eterno Retorno*, de Friedrich Nietzsche, assim como é apresentado em *Além do bem e do mal* (1992), como outras noções complementares de ambos os pensadores. É importante a indicação de que o primeiro filósofo citado foi influenciado pela filosofia do segundo, sendo que a inversão da ordem cronológica na abordagem não ignora este fato, justificando-se na intuição de que a temática é melhor desdobrada na ordem inversa à cronologia.

Nietzsche escreveu *O crepúsculo dos ídolos* e neste texto não necessariamente rompeu com a tradição filosófica, mas deu a ela o crédito de ser responsável pela forma como a sociedade ocidental funciona e como compreendemos a nós mesmos, enquanto que Heidegger compreendeu o crepúsculo da tradição filosófica não como uma queda, mas com o seu conceito de *destruição*, onde não a jogou fora, mas redefiniu sua importância. Pois se tal tradição falhou e cometeu erros de interpretação ontológica, estes fazem parte da forma como uma nova filosofia deve ser desenvolvida, fazendo nesta *destruição* a própria reinterpretação de Nietzsche, antes que fosse esquecido por ser considerado louco, Heidegger o mostrou como um sábio, mas não como um ídolo.

Para Heidegger, a tradição filosófica esqueceu-se por muito tempo do problema do ser, tratando exclusivamente da “essência” daquilo que está na metafísica, nunca da questão propriamente. Com este ponto de partida, o filósofo trata da questão do Ser-aí, pois este também, tradicionalmente, fora esquecido e tratado apenas em parte e principalmente tratado de forma equivocada. Neste trabalho é realizada uma abordagem metodológica de orientação hermenêutica, e com enfoque bibliográfico, utilizando sobretudo os livros dos filósofos em questão: *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012) e *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 1992), consultando ainda algumas outras obras do mesmos, além de artigos de filósofos comentadores e textos literários que ajudam a ilustrar cenários para promover nossa melhor interpretação dos tópicos abordados.

Para um bom direcionamento do problema filosófico relacionado a pesquisa realizada, vale a pergunta: Qual a relação possível entre o tema da angústia, em Heidegger, e do eterno retorno, em Nietzsche? De fato, é bastante pretensioso crer que a pergunta foi efetivamente bem respondida, mas vale como principal fator a possibilidade de estreitar as relações entre a filosofia

de Heidegger e Nietzsche, sabendo que o primeiro mencionado estudou o segundo e o considerava como grande influência. Ainda pode ser dito, que este trabalho se apropria de um pouco do sentido dos conceitos de “crepúsculo” em Nietzsche (1999) e “destruição” em Heidegger (2012) com a intenção de reinterpretar e ressignificar, dar importância e trazer à luz as grandes questões filosóficas que foram muitas vezes esquecidas ou mal interpretadas.

O trabalho está dividido em três partes, sendo a primeira destinada a desenvolver a construção da ideia de ser humano para Heidegger, explorando sobretudo o parágrafo 9 de *Ser e Tempo*, que é intitulado “O tema da analítica do *ser-ai*” mas também com alguns conceitos que aparecem em outros momentos do livro. Sabe-se que esta concepção, provavelmente, foi a forma mais completa de auto interpretação que a humanidade teve contato, sobre uma forma não metafísica de compreensão do ser humano.¹ O filósofo fez esta construção de formato ontológico, que significa compreender o ser humano a partir daquilo que ele é capaz de fazer de si, a partir de sua relação com o meio. O ser humano completamente mundano, e o mundo completamente humano, uma relação ontológica e circular.

Na segunda parte, é desenvolvida a concepção de ser humano para Nietzsche, a partir dos conceitos de *vontade de potência*, *espírito-livre*, *amor fati* e *ubermensch*. Tal construção se faz necessária, para compreender como a filosofia de Nietzsche tratava a ideia de ser humano em toda a sua virada e crítica social, que partiam desde os valores, virtudes, compreensão de mundo e metafísica da filosofia grega, até a influência que estas fizeram na construção de valores, pecados e sentimento de culpa, presentes nos cristãos da Idade Média. Pois o que o filósofo fez, não foi simplesmente criticar as organizações e doutrinas religiosas, a moral social e os defensores dela, os filósofos da metafísica e do formato dogmático de sociedade ocidental; Nietzsche criticou também a concepção de ser humano formatado por estas estruturas, onde as pessoas são sempre desmotivadas a reconhecer valor particular, impor valor em si mesmo. Ao atacar a moral cristã, ataca o formato de ser humano criado pela doutrina, tal que nega o prazer do corpo, nega o valor da vida como experiência terrena, nega o amor por si e pelo outro e torna o mundo um lugar ruim comparado ao paraíso prometido. Desta forma, quando Nietzsche diz ser necessário a construção de novos valores, afirma a intenção de uma nova forma de entender o ser humano, sendo que esta se direciona para a vida, para a vontade de viver e ser autêntico, de amar a própria existência.

¹ Capacidade de projetar ser algo e mudar a si mesmo, fazer a si mesmo. Toda a forma de conhecimento da realidade, como um projetar humano, dentro dos padrões humanos de interpretar.

A terceira parte deste trabalho volta-se para os conceitos de *Angústia* e *Eterno Retorno*, onde são trabalhados separadamente quando necessário e juntos quando relacionados, para que sejam apontados os principais conteúdos que envolvem e como cada um destes conceitos é entendido pelos respectivos filósofos. Para Heidegger, o conceito de *Angústia* acontece de forma natural no ser humano, e para este é um sentimento de caráter especial, pelo fato de despertar o indivíduo para a possibilidade de descortinar seu próprio horizonte *ôntico*². É o sentimento que faz que o ser humano em inércia na decadência cotidiana, desperte para o seu próprio ser, para a capacidade de escolher a si próprio em relação às suas possibilidades. Por outro lado, Nietzsche quer provocar a angústia nas pessoas, quando impõe o mito do *Eterno Retorno*; como uma espécie de mensageiro, vem para trazer desconforto e encorajar as pessoas ao ato de tornar-se exatamente o que és. Já pode aqui ser destacado que será desenvolvido a análise entre estes princípios de grandes semelhanças, mas também de discordância entre os dois filósofos, que além de propor mudanças radicais para a filosofia, ambos se apropriaram de formas bastante particulares de filosofar. Será necessário durante todo o conteúdo do texto a manter certeza de que os temas flertam com a antropologia, história e psicologia, fazendo com que este trabalho se torne ainda mais interessante e importante.

² O termo “ontico” remete aos elementos concretos da vida de cada indivíduo, em contraponto ao “ontológico” que diz respeito aos aspectos fundantes da condição humana, aquilo que é condição de possibilidade das existências concretas, individuais.

2 HEIDEGGER E A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO SER HUMANO

A intenção aqui será compreender o conceito de ser humano heideggeriano, a partir das indicações do livro *Ser e Tempo* de Heidegger, com ênfase ao § 9, intitulado “O tema da analítica do *Ser-ai*” que faz um rompimento inicial e necessário com a tradição filosófica, pois esta costumava entender o ser humano de forma metafísica. Essa tendência filosófica predominou desde os gregos e seu formato hierárquico de filosofia, tendo como expressão máxima o mundo das ideias de Platão, chegando até os religiosos da igreja católica durante a Idade Média que ainda buscavam por uma essência necessária e *a priori*. Mais tarde, Descartes consegue um passo bastante grande para a época, porém limitado para as conclusões existentes hoje, pois quando o filósofo racionalista aponta cada ser pensante como um centro de existência auto-comprovável, traz para a compreensão de ser humano uma grande vitória, a saber: a capacidade de compreender a si mesmo sem a necessidade de um deus criador e de tudo legislador, mas este ser pensante passa a entender a si mesmo a partir de si, e o faz ainda sob a categoria tradicional da substância.

Ao dizer “Penso, logo existo”, Descartes mostrou como o ser humano a partir da razão pode auto confirmar sua existência, e mais do que isso pode também afirmar que existe sem a necessidade de ser confirmado, desejado ou legislado por algo superior. O ser humano, para Descartes, era formado por partes organizadas em uma hierarquia metafísica e tudo levava a ideia de um certo formato essencial, o eu penso cartesiano. Aí está a questão chave: compreender o grande erro do filósofo, pois, mesmo rompendo com o pensamento clássico, manteve-se no formato metafísico de pensar o ser humano a partir de uma essência, e ainda desvalorizar o mundo dos sentidos.

Mais tarde, ainda, Kant deu continuidade para estes conhecimentos, levando a compreensão da ideia de ser humano ainda mais distante da concepção religiosa, mas a questão central é que estes filósofos não conseguiram compreender o ser humano de forma não metafísica, ou seja, o formato com que eles compreendiam e explicavam a existência humana permanecia no mesmo formato de compreender o ser humano a partir de uma essência necessária, um elemento *a priori* - no caso, a alma racional. Ainda que seja extremamente necessário frisar os conceitos de *dignidade universal*, *autonomia moral* que Kant aponta em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2007) e o conceito de *esclarecimento* que o filósofo aponta em *Resposta à questão: O que é esclarecimento?* (2009), estes conceitos em questão

podem servir como base da ideia moderna de ser humano e também de humanismo, mesmo que a tentativa de universalização deles seja falha (ou, ao menos, limitada para uma compreensão radical da condição humana) tratando o ser humano de forma objetiva e limitada, guardando pouco espaço para a questão da historicidade.

Ainda na questão de compreensão do ser humano, foram mais tarde úteis as conclusões de Darwin, na biologia, o desenvolvimento da antropologia cultural, decorrente das campanhas de exploração de outros continentes, e de todo o conhecimento de anatomia gerado pela ciência, o que de outra forma compreende o ser humano como coisa, ou seja, como animal, como corpo, somado à um espírito, consciência objeto da ciência psicológica. Para Heidegger todas estas formas de compreensão de ser humano, sejam as filosóficas que estão ligadas as ideias históricas e possíveis para a época mas que não se mostram eficazes, enquanto que as observações das ciências biológicas, mesmo que certas ainda estão limitadas a compreender o ser humano como corpo, como um ente, e isso não resolve o problema sobre o ser humano, apenas explica como funciona o corpo humano e sua mente. Isso significa que existe uma necessidade de buscar compreender o ser humano de uma forma não metafísica e também não simplesmente como objeto de estudo científico, mas compreender a condição humana de uma forma que ela possa ser explicada em qualquer momento histórico, que nesta explicação não tenha simplificações ou intenções doutrinadoras.

Heidegger faz uso da fenomenologia³ para demonstrar a capacidade humana de compreensão das coisas, dos fenômenos, aquilo que está acessível para nós; logo, é possível desenvolver uma forma de compreender o ser humano como um fenômeno que deve ser analisado, pois este se mostra sempre como o reflexo de seu momento histórico. O método de compreensão fenomenológica que antes foi usado como lanterna para ver o mundo, pode ser usado como lâmpada para ver o próprio ser humano. Assim, busca compreender o ser humano para além do ente que cada um é, busca aquilo que pode ser considerado o Ser deste ente, a compreensão existencial do que pode ser compreendido como ser humano, o fundamento histórico existencial das possibilidades de ser de cada um.

2.1 A questão do ser: um novo paradigma

³ É o estudo sobre o que permanece velado nos entes em seu aparecer imediato, o ser dos entes.

Já foi estabelecido então que o foco deste estudo é o ser humano, com isso pode ser entendido como um estudo sobre a condição humana e sobre como este ente pode entender a si mesmo. Nisso somos diferentes das outras coisas e seres que podem ser explicadas a partir de um simples sinal com o dedo, apontando para o objeto referente a palavra, isso significa que o ser de uma cadeira está completamente relacionado com aquilo que entendemos por cadeira, o seu uso. Da mesma forma, um lápis é exatamente aquilo que compreendemos por um lápis, em um mundo, sociedade ou contexto em que o uso do lápis faz sentido. Isso significa que em nosso mundo, em nosso contexto, o ser do lápis e o ser da cadeira não se confundem, ou talvez seja melhor dizer: o ser humano não confunde a diferença entre o ser da cadeira e o ser do lápis, em dada situação ou contexto em que tais objetos são compreendidos a partir de seu uso.

Existe uma diferença inicial e necessária para compreender esta questão, tendo dito que o ser dos objetos está exatamente na forma como compreende-se este em um mundo, momento histórico e contexto, e a diferença a que se vê neste sentido é que o ser do ente humano conforme as conclusões de Heidegger também tem uma forma diferente de ser entendido. Pois se as coisas simplesmente estão no mundo e disso não possuem a menor compreensão, os animais por conta de seguir seus instintos e a pouca capacidade racional, são pobres de mundo e pouco sabem sobre sua relação com a existência em si, o ser humano, por outro lado, é capaz de raciocínio crítico e compreensão de si a partir de um conteúdo histórico e cultural. O ser humano pode compreender sua existência e manter-se em relação com o ser das coisas e com seu próprio ser, o que significa que o ser humano faz mundo e, de uma determinada forma, o ser humano faz a si mesmo. O ser humano é um fenômeno de caráter ontológico, pois de sua existência depende o sentido do mundo⁴, pois sem ele não existe quem questione o ser das coisas.

2.2 Ser-aí: por que não chamar de ser humano?

No parágrafo 9 de *Ser e Tempo* é possível ver, logo na primeira frase, o que foi explicado até aqui: “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos” e assim prossegue o parágrafo intitulado “O tema da analítica do *ser-aí*” onde é possível compreender a

⁴ O conceito de mundo aqui deve ser entendido como uma forma de compreensão de sentido, sendo este completamente humano e o ser humano completamente mundano. É uma relação circular e necessária, que faz parte do que somos e como podemos compreender a existência. Mundo é o horizonte de sentido em que repousam as possibilidades de uso, dos entes simplesmente dados (não humanos), e do próprio ser humano enquanto um ser em construção.

construção que Heidegger faz para demonstrar seu entendimento acerca da ideia de ser humano, ou melhor dizendo, das formas com a qual o ser humano pode se comportar e possivelmente tornar-se, o que ele chama em alemão de *Dasein*, que para uma tradução mais aproximada pode ser chamado de ser-o-aí, ou simplesmente ser-aí, expressão que será analisada na sequência. Não será possível parafrasear todo o texto, mas para uma boa compreensão é preciso analisá-lo com cuidado e sempre que necessário serão realizadas as devidas citações.

Para compreender o ser-aí é necessário dissertar um pouco sobre o ser-no-mundo, sendo esta a estrutura fundamental do primeiro e não uma variação dele. O ser-aí não é simplesmente o ente humano, ele indica a condição fundamental desse ente, apontando para o fato de ele ter contato com o seu próprio ser, aquilo que está na atividade de conceitualização e abstração a qual só o ser humano é capaz de fazer. Isso quer dizer que com o ser-aí é possível a fenomenologia, e só a partir dele. Por consequência, ele é resultado da ontologia, o resultado de sua própria capacidade de conceitualização e ser aberto para o futuro, antecipando a si mesmo em suas possibilidades, expandindo assim a sua constituição e sua significação dos entes que lhe vêm de encontro, pois as coisas também tem suas significações, identidades definidas em relação às possibilidades diversas que nos vêm de encontro.

A relação ôntica do ser humano com a realidade é extremamente importante para a sua compreensão de si mesmo, por isso é dito que o ser-no-mundo é a característica fundamental do ser-aí, pois este 'aí' não tem relação com um espaço geográfico, ou uma negação de outro espaço, mas vindo da língua alemã, este 'Da' tem relação com o horizonte ôntico do ser-aí, com o conjunto de relações que constituem o mundo cotidiano em que cada um conduz sua existência. O que significa que o ser-aí compreende a si mesmo a partir de sua relação existencial com seu tempo, o que o conhecimento momentâneo pode deixar com que entenda e escolha dentro de sua realidade, em relação a sua mundanidade, a impossibilidade deste compreender a si mesmo sem sua relação com o mundo.

Uma questão circular encontrada em *Ser e Tempo* é a necessidade de compreensão do ser-aí e sua hermenêutica⁵ capaz de o situar em seu momento existencial histórico e cultural como ser intramundano,⁶ o que quer dizer que o ser-aí não pode compreender a si sem sua relação com o mundo, nem compreender o mundo ontologicamente sem sua própria existência.

⁵ Vem do deus grego Hermes, o mensageiro de Zeus, aquele que tinha o domínio das palavras, da linguagem.

⁶ Relação necessária para que o ser humano compreenda a si mesmo e ao seu ser. Logo, o ser-aí não pode ser compreendido sem sua relação com o mundo, e o mesmo sobre o outro.

O ser-aí é necessariamente hermenêutico e ligado à capacidade epistemológica, o que significa que o mundo não tem um sentido sem a existência dele, e ele não pode existir nem compreender a si mesmo sem antes pertencer a um mundo e a sua pré-compreensão ontológica. Esta relação é fundamentalmente necessária e encontrada no Ser-no-mundo, por isso destacada como circular, pois a hermenêutica possibilita a capacidade de ter-em-mente e a conceitualização da existência, sendo o ser e toda a ontologia um resultado desta relação humano-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 139).

O que pode ser concluído é que, antes, no sentido cartesiano, cada ser humano era o centro de seu próprio universo, agora o ponto de partida passa a ser a possibilidade de o ser humano vir a estar disposto de inúmeras possibilidades em seu horizonte ôntico durante sua vida, e esta é a forma com que deve ser entendido a partir de Heidegger (HEIDEGGER, 2012 p 139). Dentro destas possibilidades mundanas de se constituir, o ser-aí está sempre sendo, sempre escolhendo ser, o que significa “estar em jogo”. Este ente especial, por ser responsável por estender os limites do próprio horizonte ôntico, deve ser entendido aqui de forma aberta. Este é sempre aberto para as possibilidades de sua vida e é por isso que o autor afirma que o “ser deste ente é cada vez meu” (HEIDEGGER, 2012 p. 139), por que o Ser do ser-aí está nele mesmo, nesta capacidade de estar aberto para as possibilidade e para o jogo e sempre poder ampliar esse horizonte ôntico para novos pontos. Sobretudo, o “ser sempre meu” aponta para a responsabilidade que cada um tem em relação ao que se torna.

O fenômeno tratado se põe de forma única defronte à natureza, pois o ser humano é o único ente que tem noção e responsabilidade de seu próprio ser, o *ser-aí* é o seu ser e não simplesmente conteúdo físico, ou resultado dos instintos, mas ele é exatamente aquilo que faz de si mesmo. Isso significa que escolher e habituar-se ao “jogo” é uma forma que o ser-aí encontra para responsabilizar-se por si e assumir o seu próprio ser de forma autêntica. Ser um ser-aí significa em primeiro momento a consciência de existir e refletir sobre si mesmo, e estar no jogo de suas possibilidades, mesmo que de forma inconsciente; em segundo lugar, significa estar e responsabilizar-se sobre o seu próprio ‘estar-no-mundo’ pois este ente não está simplesmente dado na existência, ou limitado aos instintos naturais, “o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser” (HEIDEGGER, 2012 p. 141); ele é responsável pelas suas possibilidades de viver e de relação com a existência e consigo mesmo, já que neste sentido, o ser-aí é suas possibilidades porque este “aí” aponta relativamente para o ser em geral em que cada ente em questão está relacionado.

Então, por que não chamar o ser-aí de ser humano? A resposta é por que este último termo está ligado ao corpo, ou as características que podem ser generalizadas, enquanto que ser-aí é uma capacidade deste ente, para além de apenas ser membro de uma espécie. O conceito “ser humano” também é dotado de muitos preconceitos herdados na tradição filosófica e cultural, onde este foi compreendido de diferentes formas, como “ser racional” e ou como junção de corpo, alma e espírito etc. Enquanto que ao abordar fenomenologicamente este ente que nós somos, exige a possibilidade de romper com os conceitos herdados em busca de uma análise onde o próprio ente se mostra a partir de seu Ser, o Sendo. É por este motivo que se impõe ênfase ao “aí” do ser-aí, pois este termo o mostra firme em sua existência, em seu mundo, em seu horizonte ôntico, sua historicidade, já que não existe a possibilidade de uma racionalidade humana, como a entendemos, sem estes fatores. Mesmo a racionalidade humana precisa ser concebida como um modo de ser historicamente construído que o ser-aí pode assumir de forma mais ou menos autêntica. De qualquer forma, importa ressaltar que não é, de forma alguma, uma substância atemporal do ser humano. Neste estado de estar onticamente aberto às possibilidades, o ser humano vive não apenas a existência, mas usa daquela mundanidade para premeditar seu futuro com base no que sabe de seu passado. Enquanto que um corpo vivo mas sem atividade cerebral, por exemplo, é um membro da espécie humana com dignidade, mas não pode ser considerado um ser-aí, pelo fato de que não existe atividade compreensiva, interpretativa de si e do mundo, sem nem possibilidade de escolher a si ontologicamente, o mesmo caso acontece com outros exemplos.

O conceito “ser humano” traz consigo os preconceitos da tradição filosófica, que Heidegger se dedicou a “destruir”, tradição essa que entendia a humanidade como animal portador de razão, sendo esta racionalidade ligada a alma, imortalidade, atemporalidade e a eternidade; fatores que impedem o tratamento do ente humano como resultado da historicidade e do conjunto mundano em que está inserido. Desta forma, a filosofia jamais entenderia a humanidade como o ser-no-mundo, tratando a alma humana racional, mesmo quando isolada de hermenêutica e historicidade. O conceito tradicional de ser humano deve ser destruído (ou seja, desconstruído) para que a conceitualização deste ente seja atualizada.

Quando Heidegger aponta uma “essência”⁷ para o ser-aí - “A ‘essência’ do *ser-aí* reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 139), esta não deve ser entendida como se o filósofo

⁷ A presença das aspas no conceito “essência”, como já assinalado acima, indica que Heidegger não está afirmando que esta ‘essência’ tem em si o mesmo significado comum do termo da metafísica tradicional.

estivesse falando de um formato metafísico ao qual todo o ser humano é dotado de uma característica específica e *a priori*. Na verdade, nem todo o ser humano pode ser considerado um ser-aí, pois para isso existe a necessidade de estar aberto para o próprio horizonte ôntico, as possibilidades da própria existência, de frente a própria abertura ontológica; é preciso ser capaz e estar disposto a escolher a si mesmo diante de seu próprio ser, ou seja, sendo, em um movimento que tem relação de si com a existência a sua volta. Esta ‘existência’, que o próprio filósofo deixa entre aspas, aponta para uma forma completamente humana de pertencer a si mesmo e estar no ‘jogo’ de relacionar-se com o descortinar ôntico, estar existencialmente aberto a novas possibilidades e escolher a si mesmo.

2.3 A historicidade como caráter de influência sob o ser em geral e o ser-aí

O ente humano é biológico e factual, mas seu ser é mais do que isso, o ser-aí é hermeneuticamente formado, histórico e mundano, necessariamente relacionado com o mundo e a linguagem (substrato último de toda significação), o momento contemporâneo em relação às possibilidades de ser. Vem aqui a responsabilidade de ser si mesmo, relacionada ao ser-aí, porque diferente do *ser simplesmente dado* o ser humano se constrói a partir de sua interação com as situações em que se encontra inserido, isso significa que ele se expõe e seu ser está para esta abertura da existência, não está simplesmente posicionado em relação aos outros entes, mas se coloca em relação com eles e se constitui enquanto tal nessa relação, podendo escolher possibilidades de ser. A existência do ser-aí implica a necessidade de ter de fazer algo de si, mesmo que isso signifique entregar-se aos padrões já postos. Assim, o ser-aí nunca deveria ser inteiramente passivo quando escolhe, uma vez que sempre pode ser protagonista ao agir; e sempre que age, faz a si mesmo nesta ação.

Este caráter aberto do ser-aí é sua ‘essência’, Heidegger chama isso de existência. Existir é lançar-se para fora, é estar aberto às possibilidades de ser que se mostram em seu mundo, em seu “aí”. Por estar em constante relação com seu próprio ser, é que o ser-aí pode negligenciar a construção de si mesmo. Um ser humano não é um ente que possa ser descrito de fato completamente, pois o que está em jogo não são suas características físicas ou anatômicas, o que realmente importa para descrever o ente humano são características que podem ser completamente diferentes em cada um deles, pois se cada indivíduo é dono de seu ser e para si mesmo pode ser uma incógnita. Desta forma, a ‘existência’ que Heidegger aponta como a

‘essência’ do ser-aí deve ser entendida de forma aberta, pois o próprio ser-aí está fora, no sentido que não possui um dentro, um interior que se oponha ao mundo; desde que é, ele é no modo do ser-no-mundo, ele existe nas possibilidades deste mundo e se compreende com base nelas. E é enquanto ser-no-mundo que ele pode predestinar seus próprios atos e isso importa ser afirmado para mostrar que o próprio tem a consciência de não ser algo concluído enquanto ainda está vivo. Esta última afirmação é de crucial importância para compreendermos mais tarde os sentimentos de *decadência* e *angústia* que o autor trabalha.

O ser-aí deve sempre ser entendido no gerúndio, isso quer dizer, na ação que pratica defronte as possibilidades de sua existência, pois o “aí” não tem relação com um espaço geográfico específico nem negação de outro espaço. A questão necessária é compreender o ente humano em relação com o seu próprio ser por estar sempre em uma ‘existência’ aberta, ou seja, nada o determina a não ser o fato de que está aberto para o jogo de escolher, dentro de seu horizonte ôntico, suas possibilidades, ainda assim não é uma determinação pois é uma situação diferente para cada ente, e todos tendem a poder agir a sua própria maneira.

A capacidade de agir e escolher varia pela capacidade individual e interesses, tendo relação com a *facticidade*, pois não se pode escolher aquilo que não faz parte do mundo conhecido ‘horizonte ôntico’ que é uma construção feita a partir da *historicidade*⁸. Pois dentro desta afirmação, é possível entender o ser-aí como um reflexo de seu passado conhecido, sendo que este passado pode ser reinterpretado a partir de novas descobertas sobre fatos históricos, enquanto que ele se projeta a um futuro desconhecido. Cada ser-aí compreende a si próprio e ao ser em geral a partir de seu contato com a historicidade, sendo esta de provável mudança constante, da mesma forma que a projeção ao futuro não é fixo e nem particular, mas limitada às possibilidades de seu tempo.

Existir significa estar aberto ao mundo, ser um ser-aí significa ter o seu ser e suas possibilidades de ser vinculadas às circunstâncias de seu existir. O ser-aí não simplesmente está no mundo, ele tem uma relação de necessidade com a existência mundana, a relação deste com seu próprio ser, é uma consequência de sua relação como ente histórico intramundano, ele não se faz e não compreende a si, separado da história, cultura e mundo. A existência em geral é a condição para a capacidade do ser-aí compreender o mundo, e o sentido conhecido para esta existência é este resultado, o ser si mesmo, mas “Essa historicidade elementar do *ser-aí* pode

⁸ A situação histórica que é de cada um, a qual pertence um passado coletivo, uma tradição, e um conjunto vigente de regras e significados que pautam a vida cotidiana.

permanecer oculta para ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012 p. 81) e, desta forma, ele não terá contato com uma expressão ontológica fiel do ser e nem de si mesmo e seu horizonte ôntico. Existir como um ser-aí significa ser responsável não apenas por sua vida e autopreservação, mas ser responsável por ampliar e compreender a sua existência, para realizar as escolhas existentes em sua gama ontológica de possibilidades, isso significa que para o ser-aí o autoconhecimento e o contato com o conhecimento em geral e a historicidade, é a possibilidade para manter seu existir mais completo e autêntico, independente das escolhas feitas para sua vida.

Para ilustrar esta narrativa pode ser usado como exemplo o livro *1984*, de George Orwell (ORWELL, 1949), onde o narrador vive em uma sociedade absolutista, uma espécie de fascismo futurista em que todos os cidadãos acima da plebe vivem sob constante supervisão, onde ‘teletelas’ filmam todos os ambientes e grava áudios e vídeos em todos os lugares possíveis, impondo limites rígidos e ações ordenadas as tais pessoas. O que ainda é pior para a situação ficcional da literatura, porém enriquecedor para a mesma, pode servir como um ótimo exemplo para ilustrar algumas das nossas questões, sendo a primeira delas: Os meios de notificação, informação e os chamados “momentos de ódio” servem no livro como uma forma de estabelecer a incapacidade de autonomia moral, senso crítico e autenticidade.

Segundo aspecto: O narrador e personagem principal, trabalha em um gabinete do governo que tem como função a reconstrução da história, isso significa que ele apaga as matérias antigas dos jornais e as destrói, escrevendo novas versões com base na revisão que vem de superiores. Esta reconstrução impede a possibilidade do envolvimento humano com a historicidade, citada a pouco como conceito extremamente necessário para a existência de um ser-aí autêntico. Pois, sem a relação verdadeira com a historicidade este ‘aí’ fica comprometida, como é possível ver no texto de Orwell (1949), quando as pessoas agem quase como de forma mecânica, e com toda a certeza elas praticam ações de caráter inautêntico. Naquele contexto, o horizonte ôntico daquelas pessoas é muito limitado, e a abertura ontológica (ou seja, as possibilidades disponíveis para a construção de si mesmo) menor ainda, sendo que o próprio narrador tem uma dificuldade enorme de lembrar como era antes da revolução, mesmo sendo uma das pessoas mais velhas. Neste texto de literatura, fica explícito o exemplo de uma forma coletiva de compreensão limitada do ser de cada um.

O terceiro aspecto importante para a discussão, que pode ser encontrado neste texto de literatura, surge quando um colega de trabalho do narrador explica sobre o seu trabalho noutro gabinete do governo, e este baseia-se em destruir palavras para o aprimoramento da

“novilíngua”, projeto que tem por interesse impedir o “crime ideia” justamente baseada em questionar. A intenção é que se possa fazer uma nova reforma ortográfica, eliminando adjetivos do vocabulário popular, eliminando também conceitos que contrariam questões necessárias para manter o governo autoritário da forma como é. E este é um ponto extremamente importante, pois o que faz este gabinete é uma forma de atacar a hermenêutica, impedindo a conceitualização (o ter-em-mente) e a capacidade de experimentar a realidade de forma mais completa, de se pôr de forma ontológica em um futuro diferente da realidade atual. Por fim, contextualizando os três aspectos tratados na obra de Orwell: A situação imposta na ficção tenta impedir a possibilidade de um ente humano de tornar-se um ser-aí devidamente autêntico, pois ele não tem contato com as palavras chaves, nem conhecimentos básicos da sua historicidade, como o contexto social atual, ou com o senso crítico necessário para desenvolver sua capacidade de autenticidade ou de um olhar para o próprio horizonte ôntico. Em suma, a trama social que envolve os indivíduos da sociedade fictícia de Orwell impede que eles percebam a si mesmos como singulares, impede que experimentem suas vidas como uma responsabilidade sua, que tomem as rédeas de seu próprio existir; eles simplesmente vivem como foi planejado que vivessem.

2.4 O ser-aí como um ser de possibilidades

A existência é compreendida a partir da cultura humana, ela é, o ser é aquilo que o ser-aí compreende por existência. O ser dos entes carece da abertura compreensiva deste ente privilegiado. O ser do ser-aí está nele mesmo, em sua abertura para a existência, em sua relação para consigo mesmo na capacidade de agir. A ação humana é a expressão da ‘essência’ do privilégio de pertencer a si mesmo. O ser-aí compreende o seu ser a partir de sua relação com o mundo, sua existência intramundana está para si, assim como sua ‘essência’ está para o existir, é uma relação necessária e não pode acontecer de outra maneira. E esta relação entre o ser humano e o conjunto de tudo a que chamamos de existência é tão profunda que este ente na maior parte das vezes perde a si mesmo para o meio, característica que Heidegger chama de *fuga de si* e uma forma ‘decadência existencial’, em que o indivíduo decai de si para o mundo, entrega-se à inércia de um modo de ser governado pelos outros. O ser-aí decaído não é ele mesmo. A constatação do filósofo é que o ser humano tende a envolver-se com o meio, com a

‘cotidianidade’ e aceitar o estado de rotina confortável, negando sua característica mais especial, que é a capacidade de ser autêntico, decidindo seu poder-ser no mundo.

O ser-aí é sempre e todas as vezes obrigatoriamente histórico e intramundano, é também completamente responsabilidade sua, pertence a si mesmo em sua capacidade existencial. Este ente que nós somos e a quem denominamos necessário o estudo, é uma consequência que envolve a análise fenomenológica das capacidades humanas, antes negligenciadas pela tradição filosófica e pela cultura, mas só é possível em um contexto em que este viva em comunidade e desenvolva a hermenêutica, por tanto um ser humano que se desenvolveu isolado da sociedade não pode se tornar um ser-aí. Isto porque nós somos as consequências de nossas escolhas, mas também de nossas possibilidades: Significa que um ser-aí se faz e se compreende a partir de sua relação com este meio, que o limita o abrange em sua totalidade. Pois, o mundo que nos concerne, já impõe um conjunto de possibilidades para o nosso poder-ser, isso significa que já existe um horizonte ôntico em nosso entorno existencial, onde cabe a cada ser humano descortinar um pouco mais o seu próprio limite, em busca de seus interesses.

Nenhuma pessoa pode jamais afirmar qual é o momento exato em que percebeu a si mesmo como seu próprio ser pela primeira vez, separado da figura de sua mãe, ou como aquele ao qual que se percebeu pois *daqui por diante sou eu próprio e tenho consciência de minha própria existência, quero ser desta forma o legislador de minha vida*; jamais isso pode ser comprovado ou fazer o menor sentido, a compreensão de si acontece lentamente (e nunca de forma absoluta) e é acompanhada por ações diretas de estar no jogo da existência mundana, que fazem com que aos poucos cada indivíduo possa compreender a si mesmo e escolher a si mesmo, conhecer a si mesmo e o que mais deve-se esforço “o-ser-si-próprio”, onde jamais alguém pode afirmar que tornou-se quem é a partir daquela lembrança mais antiga. Ouve-se muito as pessoas falando sobre suas lembranças mais antigas e cada um de nós pode ter certeza sobre as suas, mas é realmente difícil afirmar que aquele momento foi mesmo real, ou se foi uma história ouvida de pessoas próximas que a imaginação tratou de formar as imagens.

Um ser-aí não é um ponto de partida situado a partir de um nascimento humano, mas uma construção que acontece depois deste fato, que só é possível quando este ente está em relação com uma tradição construída anteriormente por outros, que possibilitam a aprendizagem de uma linguagem, de uma cultura e de concepção e situar a si mesmo em um tempo e uma compreensão existencial. O tornar-se um ser-aí autêntico é uma construção relacionada a facticidade, o ser habituado de um ser humano com a compreensão social de existência e este aos poucos

desenvolveram a construção de ser-no-mundo, compreensão de espacialidade, dor, fome, cores, nomes de objetos e diferenciação dos entes. A possibilidade de tornar-se um ser-aí-autêntico pertence a qualquer um; mas ela não se realiza espontaneamente, ao contrário, precisa ser conquistada contra a condição inicial de decadência, de extravio de si no modo de ser comum.

2.5 O ter-de-ser para a possibilidade de autenticidade

Já foi esclarecido que nem todo ser humano torna-se necessariamente um ser-aí autêntico, e isso deve ficar claro agora, pois a intenção de fazer tal afirmação é baseada na concepção de que este é necessariamente um ente que entende a si mesmo e hermeneuticamente se relaciona com o ser, sendo. Um ser-aí necessariamente acontece de forma existencial, ou seja, nas ações onde pode se relacionar com o seu próprio ser, esta é uma outra característica deste ente, que Heidegger chamou de *Zu-Sein*, que em português se traduz como o ter-de-ser. Este “ter” significa que diferente do ser simplesmente dado dos entes comuns que não podem mudar a si mesmos, o ente humano está com a responsabilidade de seu próprio ser, sendo este sempre fazendo a si mesmo.

Para construir uma ideia heideggeriana de ser humano é necessário que seja apontado neste caráter de ter-de-ser, que já é compreendido com as passagens anteriores, como o ser-aí vem construindo a si mesmo em sua relação com a existência pré-definida, pois este ente em primeiro momento é vazio de definição (de ser), que de início adquire identidade ao posicionar-se de um modo ou de outro em seu mundo histórico. A tendência predominante é que o ser-aí seja absorvido pelas demandas do mundo em que foi jogado ao nascer e siga irrefletidamente as possibilidades mais imediatas que lhe vem ao encontro, negligenciando uma escolha consciente sobre seu poder-ser, sobre o que ele vem a se tornar. Esse modo inautêntico de existência é a condição inicial de todo ser-aí e, para muito, também a condição predominante de toda a vida. É preciso um movimento ontológico de rompimento com a cotidianidade, com a inércia de pensamento e comportamento adquirido para que algo como uma escolha própria tenha lugar. Isso pelo fato de cada ser-aí desenvolver a si mesmo a partir do meio, preencher a si mesmo de características/possibilidades que para ele se abrem em seu mundo. O ente humano, sofre traumas e adapta-se a seu meio, compreende a si e faz a si mesmo a partir de seu envolvimento com o ramo de possibilidades em sua volta, onde pode preencher a falta de uma essência, algo que determina todos os entes desta mesma espécie.

Para finalizar este tópico, é importante reafirmar que enquanto o ser dos outros entes (dos entes utensílios) está em seu uso, cada ser-aí é dono de seu próprio ser, significa dizer que o ente humano é vazio de sentido pré-definido. Por consequência disso, cada ser-aí é responsável por sua existência de sentido, ou seja, seu ser se faz 'sendo' isso quando escolhe em sua ação, quando em seu ter-de-ser o ser-aí faz a si. Escolhendo, mais do que impor sentido à própria existência, o ser-aí flerta com a autenticidade, e isto é, sendo ele é capaz de descortinar seu horizonte ôntico. Quando o ser-aí não escolhe de forma autêntica, ele segue responsável por ser, mas foge do peso que essa responsabilidade traz, buscando guarida nas decisões pré-formatadas pelo mundo mais imediato do seu cotidiano.

3 O SER HUMANO PARA NIETZSCHE: TORNAR-SE AQUILO QUE SE É

Neste capítulo será desenvolvido uma análise direcionada a obra *Além do bem e do mal*, de Friedrich Nietzsche, com a intenção de compreender seu conceito em relação ao ‘ser humano’ e aquilo que ele aponta que este pode/deve ‘vir a ser’, contrastando com a obra já analisada de Martin Heidegger, no capítulo anterior. É de extrema importância frisar que foi proposital a abordagem da obra de Heidegger em primeiro momento, para depois a de Nietzsche, isso pelo fato de o primeiro ter desenvolvido seus conceitos por influência do segundo e desta forma deu mais atenção para se mostrar claro e acadêmico. Pode assim ser considerado que o modelo desta pesquisa não está fora de ordem, pelo contrário, está organizada em acordo com interesse de fazer uma melhor abordagem sobre o assunto, considerando que para Heidegger o conceito de ontologia é muito bem desenvolvido o que vai nos ajudar a compreender melhor a obra de Nietzsche, que foi para ele uma referência fundamental.

No primeiro capítulo da obra *Além do bem e do mal* chamado “Dos preconceitos dos filósofos” o autor faz um jogo com as palavras *finden* e *erfinden* que são traduzidas como “encontrar” e “inventar”, §§ 11 e 12 (NIETZSCHE, 1992, p. 17-20). Está é uma forma que o filósofo usa para mostrar uma necessária diferença entre a filosofia inventiva da metafísica (da busca pela substância, do átomo, da essência, juízos sintéticos *a priori*, etc...) e daquela filosofia investigativa que se relaciona com a “descoberta” do mundo real e não imaginado, ou que necessita de uma suposta ‘faculdade’ para existir. Esta filosofia da “descoberta” ou do “encontrar”, parece apontar para a direção do existencialismo, da psicologia; Nietzsche busca aquilo que no ser humano se mostra.

É de extrema importância entender que o filósofo não criticava os conceitos de moral, de verdade, de ciência, historicidade, metafísica e tantos outros temas abordados na sua época, simplesmente por pura discordância com os autores de sua atualidade e os da tradição. Mais que isso, o filósofo mantinha-se preocupado com a influência metapsicológica – como Fianco (2009) trata em seu artigo – “destas ideias sob o inconsciente/subconsciente da sociedade, demonstrando aversão a toda forma de compreensão do ser humano que não aquela que o trata como *vontade de potência*, o mundo visto de dentro. A parte disso, cria sua própria metapsicologia para influenciar seus leitores, rompendo com a metafísica e criando uma filosofia do agir, do escolher a si mesmo.”

Tomando a filosofia como um serviço para além da pesquisa, mas também para o *agir* daquele que dela se envolve, Nietzsche demonstra intenções ambiciosas com seu mito do *Eterno Retorno*. No artigo “Eterno Retorno e Vontade de Poder: metafísica ou metapsicologia?”, Fianco escreve sobre a possibilidade de o filósofo não estar interessado em fazer de sua filosofia uma nova metafísica para o ser humano se relacionar consigo e com o mundo, mas uma tentativa *metapsicológica*, onde cada pessoa possa atribuir a si mesma um argumento forte de autodesenvolvimento (2009, p. 40).

A crítica de Nietzsche à ideia de sujeito moderno será útil para compreender as características que o filósofo condena e as que ele anuncia como espécies de verdadeiros novos “valores” e “virtudes” para o que gostaria que o ser humano viesse a ser. A crítica rompe com o modelo metafísico de compreensão cósmica, com a ideia de “alma” e com a possibilidade de leis necessárias que organizam a realidade e o sujeito a partir de uma substância; para Nietzsche o que realmente importa é a “ação” impulsionada por um desejo, para além da autopreservação. Para compreender a concepção acerca do sujeito de Nietzsche é necessário deixar de pensar o ser humano como dualidade, negativo e positivo, bem e mal, certo e errado, sim e não, verdadeiro e falso, e passar a entender uma certa tensão entre muitas forças, pluralidade de vontades, instintos e conflitos.

A interpretação que Fianco dá neste texto mencionado abre a possibilidade de direcionar a filosofia de Nietzsche ao existencialismo, atribuição tradicionalmente comum, porém, é de extrema importância frisar a ideia de que sua filosofia postula “[...] uma nova visão de mundo e de atitude frente à vida” (2009, p 41), o que torna esta filosofia existencialista extremamente otimista. Não significa que este trabalho consiga desenvolver suficientemente sobre o assunto, mas é sabido que já há tempos a filosofia de Nietzsche traz novas perguntas, como: Que nova visão de mundo pode ser esta? E quais novas atitudes frente a própria vida os seus leitores podem desenvolver? Quão poderosa precisa ser uma ideia de teor *metapsicológico* para mudar a forma de agir das pessoas? Quão insuportável pode ser este *mais pesado dos pesos* para tornar a responsabilidade de ser e agir mais relevantes, importantes e ao mesmo tempo *únicas*, fazendo a vida parecer quase insignificante perante a visão científica, histórica? Esta nova forma de agir se mostra como o que temos de mais importante? Se esta é a única vida que temos, a única chance, não existe a possibilidade de deixar para ser feliz no paraíso, descansar em um lugar melhor ou reencarnar de forma mais satisfatória, esta vida tem de valer a pena ser vivida novamente, tem de ser desejada novamente.

Quando Nietzsche critica a moral cristã, a tradição filosófica, modelos políticos de sua época como anarquismo, socialismo, democracia e tantas outras áreas de conhecimento e de influência social, o filósofo está também criticando o ‘*formato* de ser humano’ que estas têm o potencial de ‘formatar’. Fica nítido que o autor não consegue concordar com ideias teístas que fazem o ser humano dedicar-se à busca de recompensas metafísicas, nem argumentos éticos baseados em conclusões particulares ou *faculdades* imaginadas e confirmadas a partir de outras *faculdades*, também imaginadas. No caso da moral teísta, que aponta recompensas metafísicas, o autor a condena pelo fato de suas ideias afastarem o ser humano de viver e gozar daquilo que é físico, terreno, impedindo ainda a possibilidade de autodesenvolvimento e do desenvolvimento do ser humano em geral.

Sobre a crítica aos modelos políticos, é importante frisar que Nietzsche não concordava com a ideia de igualdade de direitos entre todas as pessoas, principalmente por culpa dos chamados “desinteressados” (NIETZSCHE, 2012, p. 126), a saber, aqueles que vivem na medianidade. A questão é que quando todos em uma sociedade têm os mesmos direitos e deveres, seguindo as mesmas regras, em princípio, todos são iguais e vivem sobre as mesmas possibilidades, o que pode parecer justo. Aqui, entram novos elementos que precisam ser desenvolvidos: Nietzsche era um aristocrata e compreendia a sociedade com um formato bastante hierárquico; no caso da aristocracia de Nietzsche existe um fundo antropológico, por estar voltada à evolução da humanidade, culturalmente, nos desenvolvimentos das artes e do conhecimento. Uma possível aproximação justa a ideia de sociedade nietzschiana seria, provavelmente, aquela em que os indivíduos diferenciados, os gênios, os artistas, tivessem as condições adequadas para dar vazão a suas potencialidades, enquanto os demais deveriam sacrificar-se em benefícios destes privilegiados. O saldo desta organização social é que por meio destes diferenciados a humanidade inteira evoluiria em muitos sentidos jamais imaginados em situações de igualdade de direitos e deveres. Lógico que em sua época a sociedade já era de formato hierárquico aristocrata, mas o filósofo afirmava que os valores pelos quais a massa da sociedade vivia eram os errados e os valores pelos quais os homens em ascensão e em destaque estavam no topo da hierarquia social, também não eram dignos, ou seja, a massa deseja de forma errada e elege os heróis errados. Isso porque, toda a influência cultural e religiosa que molda o pensamento e o agir humano, dedica-se a formar pessoas que negam a realidade.

Um exemplo de valor, que pode ser destacado entre aqueles que mais causam incômodo aos devotos, é a capacidade de ser humilde. A humildade foi forjada, explica Nietzsche, na

sociedade cristã como uma virtude, um sinônimo de boa pessoa. Para o filósofo, no entanto, existe certa importância da afirmação de si, que força os próprios desejos a nunca negligenciar suas vontades para aparentar viver mais próximo a santidade, pois o santo, além da possibilidade de tal existência ser duvidosa, é aquele que melhor nega seus impulsos humanos e mais se distancia deste mundo e da possibilidade de desenvolver novos valores para uma versão mais vivamente elevada de ser humano. O santo nega a natureza que existe em si, nega o mundo; o santo cristão nega seus impulsos carnis, tenta romper com sua relação mundana. A arrogância, como contradição a humildade, poderia assim ser considerada com uma verdadeira virtude nietzschiana, uma força tal, capaz de autoafirmação e desenvolvimento próprio.

Como segundo argumento contra os modelos políticos citados, é provável a compreensão que o autor entende a igualdade de direitos como uma forma de limitar os *Espíritos livres*, ou seja, quando todos em um grupo tem os mesmos direitos, significa que ninguém têm de fato o direito de se autodesenvolver ou de se destacar, pois o próprio sistema de igualdade vai sempre impedir os mais corajosos. Para o filósofo, toda a forma de compreensão do ser humano até então, foi uma maneira de subestimar a capacidade da própria espécie, sempre impondo limites particulares, impondo a felicidade no exterior, no metafísico. O sujeito guiado pela compaixão nunca pela vontade de viver e sentir-se vivo, impondo a si e a sua vontade aquilo que é *universal*, impedindo a possibilidade de ascensão para os verdadeiros criadores de novos valores. Aqui parece possível uma aproximação entre o conceito de ter-de-ser de Heidegger, aquele que escolhe a si mesmo, *sendo*, com este *espírito livre* nietzschiano, portador de coragem, vontade de viver e que não se limita nem aos seus próprios traumas nem à ditadura do impessoal, mas quer a vida e a felicidade.

No capítulo II de *Além do bem e do mal*, nomeado “O espírito livre”, §§ 34 e 36 (NIETZSCHE, 1992, p. 40/43) Nietzsche desenvolve sobre sua ruptura com as tendências metafísicas de explicar o conceito de mundo e nossa capacidade de nos relacionarmos e nos compreendermos a partir e em relação com ele, sendo sua conclusão um forte enlaçamento da casualidade com os desejos humanos. Neste caso, nada além da pulsão pela vida, o desejo de viver pode ser mais forte e influente na relação humano-mundo, que o autor chama de *vontade de potência*. “Suponho que nada seja ‘dado’ como real exceto o nosso mundo de desejos e paixões, que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos” (NIETZSCHE, 1992, p. 42). Esse conceito oferece uma forma de aceitar a causalidade científica e histórica, seja em relação a grandes acontecimentos humanos ou não

humanos, como um forte tornado ou uma simples brisa, outra guerra entre nações por interesses de velhos egoístas, ou uma boa notícia, uma pessoa amada que se foi ou a notificação de uma nova tecnologia capaz de ajudar a resolver o problema do aquecimento global. Aquilo que realmente importa ser feito em qualquer destes casos, é impor a si mesmo vontade e determinação para fazer um novo dia melhor que o anterior. Mesmo que seja inevitável sofrer diante de boa parte destes fatos, a *vontade de potência* é romper com o mundo “como deveria ser” do ideal metafísico e passar a compreendê-lo em seu “caráter inteligível” como ele é, e o que podemos fazer de melhor com isso, como nós somos e podemos *agir* da maneira mais *viva* possível. Ou seja, trata-se de buscar meios de fazer uma obra de arte com os escombros da existência factual, a única que nos convém.

Nestes últimos conceitos citados, é possível já desenvolver uma aproximação entre a filosofia de Nietzsche e de Heidegger, esta relação física e específica que o primeiro aponta pode ser relacionada com o ser-no-mundo, mesmo que para o autor de *Ser e tempo* o conceito de ontologia seja muito melhor desenvolvido e explicado. O ter-de-ser para a possibilidade de autenticidade como um sujeito dotado desta *vontade de potência*, e porque não o próprio *espírito livre*, que Nietzsche tanto elogia e frequentemente prevê sua existência em um futuro como novos filósofos vindouros. O filósofo não deixa claro como seriam esses filósofos, mas aponta tais características e ainda outras, para que seja possível a sua chegada, que se opõe ao formato niilista, cristão, covarde, cheio de compaixão, o de direitos iguais, que apenas contribuem para o maior desenvolvimento da massa de rebanho e nunca da possibilidade do autodesenvolvimento. O espírito livre reclamado por Nietzsche tem uma correspondência bem nítida com o ser-aí-autêntico de Heidegger. Embora sejam terminologias diferentes, apontam para o mesmo fenômeno: indivíduos fortes que abraçam sua existência, afastando-se dos ditames comuns e pautando a partir de si mesmo o rumo de suas vidas, tanto quanto possível no contexto de seu mundo concreto.

Em outro aspecto importante, ligado à crítica ao sujeito moderno, Nietzsche afirma que os tais modelos pretendem acabar com o sofrimento humano (NIETZSCHE, 1992, p. 104). Primeiro, parece ser impossível romper e acabar com o sofrimento, em segundo lugar, o autor demonstra crer que o sofrimento é algo importante, algo que molda e acrescenta algo, muitas vezes positivamente, ao sujeito. Por fim, volta para a discussão o sentimento de compaixão, que o filósofo chama de ‘sofrer duas vezes’, isso pelo fato de que sofre novamente a vítima e sofre também aqueles que têm empatia pela dor alheia. No aforismo 44 de *Além do bem e do mal*, o

filósofo desenvolve uma narrativa sobre falsos ‘espíritos livres’, a quem chama de ‘niveladores’ que podem ser entendidos como os moralistas e os defensores de igualdade de direitos, para mais tarde concluir que estes servem para padronizar as pessoas em um ‘efeito de rebanho’; aqui parece que, para o filósofo, eliminar o sofrimento é o mesmo que dar um sedativo as pessoas, impedindo que a ascensão dos fortes aconteça.

Nietzsche afirma muitas destas e outras críticas aos sistemas existentes e condições futuras para a possibilidade da existência destes novos filósofos, a quem pode-se entender como uma forma otimista do autor ver o ser humano superando a própria espécie, ou melhor, a condição atual da humanidade. Mas não parece dar uma receita para isso vir a acontecer, ou seja, ele próprio criar um ‘modelo moral político’⁹ para providenciar tais condições, como se nas margens de qualquer sociedade possa ser provável tal surgimento, considerando a si mesmo o primeiro de muitos, provavelmente por ter ousado criticar com extrema firmeza a moral, a política, a religião. E talvez aqui seja necessário compreender Nietzsche como uma espécie de antropólogo, quando afirma “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2002, p. 135), para além da possibilidade de ser um religioso que perdeu a fé, pois esta não é uma opção, o filósofo aponta para um formato social pré-secularização¹⁰ das sociedades onde a ideia daquele Deus tinha influência sobre o modelo de sujeito humano, e hoje já não demonstra mais poder de influenciar. Se esta conclusão é provável para o autor, significa então, que novas conclusões são prováveis para novos observadores da história: se hoje somos todos mais influenciados por interesses capitalistas, *status* social, leis, avanços tecnológicos, mesmo que ainda sob o controle de modelos políticos parecidos com aqueles que o filósofo criticava, ainda assim ele estava certo sobre a derrota da influência daquele modelo de “deus” medieval, pois tal já fora transformado.

O filósofo demonstra uma aversão a tudo que é “comum”, pertencente a maioria do povo, ele se considera e tende a dizer que os melhores estão à margem da sociedade e também das ideias, dos costumes. “É preciso acabar com o mau gosto de querer concordar com muitos” (NIETZSCHE, 1992, p 47), ainda neste mesmo aforismo 43, ele critica os conceitos de ‘verdade’ e ‘bem comum’ mas o que interessa é direcionar a pesquisa sobre o interesse do autor aos poucos que estão à margem, a quem ele diz serem raros, que nada tem de dogmáticos e que suas

⁹ Provavelmente pelo fato de que tal ‘modelo moral político’ seria contrário a sua própria filosofia, que instiga cada um a buscar seu próprio caminho a partir de si; do contrário, Nietzsche seria semelhante aos moralistas aos quais se dedicou a criticar.

¹⁰ Transição da sociedade “sagrada” do homem religioso que explicava o mundo a partir da metafísica, para a sociedade ‘secular’, explicitamente influenciada pela explicação científica da realidade.

verdades são quase que particulares. Por fim, Nietzsche critica as ideias tradicionais de compreensão do sujeito e principalmente a ideia de “homem objetivo” e de “sujeito moderno”, mas ele não cria um conceito ‘fechado’ sobre aquilo que compreende por sujeito: Exatamente pelo fato de acreditar que o ser humano e principalmente o “espírito livre” é um ser em contínua mutação, algo não simplesmente rotulável ou capaz de ser indicado. Criar um conceito de sujeito é uma forma de limitar a capacidade de desenvolvimento do espírito livre, aspecto que vai ao encontro com o conceito de autenticidade de Heidegger.

3.1 Autenticidade e espírito-livre

A humanidade, como conjunto de seres humanos, com sua historicidade e cultura é a condição necessária para a organização de pessoas com dogmas, crenças e zona de conforto para estes que nela se envolvem. Já de início, todo membro tende a surgir em um ambiente de inautenticidade, compreendendo a si dentro deste sistema, o ser deste ente está em jogo, a cotidianidade deste, mesmo que em estado de decadência, continua mostrando possibilidades de escolhê-lo. Quer dizer, o ser humano, na medida em que não possui uma determinação ontológica prévia e precisa, portanto, se constituir a partir do mundo, é de início um produto deste mundo; mas uma vez que assim adquire ser, também passa a lhe convir a possibilidade de assumir a continuidade desse projeto que ele não iniciou mas que é seu. Como já afirmado anteriormente, o ser deste ente a ele próprio pertence, aquilo que faz de si, mesmo quando não escolhe. “O pôr em questão o *Dasein*, conforme o caráter do *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome *pessoal*: “eu sou”, “tu és” (HEIDEGGER, 2012, p. 141) A responsabilidade de estar sob o controle do seu próprio ser, isto para cada um de nós, onde o ser deste ente não lhe é indiferente nem não-indiferente, ele é seu próprio ser.

O ser-aí pode, em suas várias formas de ser, ganhar a si mesmo ou só se ganhar aparentemente; nesse caso, ele pode, então, perder a si mesmo em suas possibilidades de escolha mais próprias. O que pode levar a autenticidade como modo de possibilidade de ser, sendo esta sem relação de inferioridade, mas de fazer do Ser-aí seu jogo e estar em ação em suas ocupações, atividades e capacidade de gozar. Mesmo nesta capacidade de ser da inautenticidade ou no estado de *fuga*, o Ser-aí permanece em relação à sua “essência”, capacidade de escolher a si mesmo dentro de sua existência; ou seja, mesmo que no modo da *fuga* ou da inautenticidade

cotidiana, quando o seu ser permanece velado, de um modo determinado o Ser-aí permanece em jogo, permanece com a possibilidade de escolher a si mesmo.

Este ente surge na cotidianidade onde a possibilidade *a priori* de cada ser-aí, e por consequência a todos, como já foi dito, em primeiro lugar é a inautenticidade. Parte-se da inautenticidade pois o ente em questão é formado a partir de sua relação com o que lhe é externo, sendo este inicialmente algo “vazio” de determinações, que não conhece o que lhe rodeia, nem conhece a si próprio e suas possibilidades. Por consequência, a cotidianidade leva à *fuga*, o Ser-aí sendo seu próprio ser em sua “existência” tende na maior parte das vezes, a manter velada sua capacidade de ser-si-próprio, de escolher a si mesmo. A *fuga* é a busca deste ente por afastar-se de sua principal e mais bela característica, o escolher a si mesmo, mantendo-se irrefletidamente na inautenticidade. Este modo de ser é o mais comum entre a “massa” de pessoas em qualquer sociedade, por todos virem a surgir desta e sentirem-se confortáveis em tal situação, costumam as defender e se manter nela por parecer um modo de certezas, de satisfação. O rompimento com este estado de *decadência* pode vir, para Heidegger, do sentimento de *angústia*, onde este ente entra em contato com seu Ser, ou seja, o Ser deste ente é descortinado em sua condição de estar em jogo e pode, então, abrir-se para a oportunidade de escolher-se. A autenticidade é uma opção que deve ser desejada, mas que também depende do esforço do angustiado, mesmo que isso não signifique que os inautênticos estejam livres da *angústia*, apenas estes preferem mascarar ela com a cotidianidade.

Este Ser-aí autêntico de Heidegger pode ser compreendido como o espírito livre de Nietzsche. Tendo ambos as mesmas características, é preciso compreender também o que os autores tinham como objetivo para estes conceitos. Mesmo tendo Nietzsche como uma influência de extrema importância em sua filosofia, Heidegger não parece apontar para uma forma hierárquica entre o ser-aí autêntico e o inautêntico, como o primeiro faz. Ainda assim, ambos concordam que a inautenticidade é o modo de vida mais comum e que ela pode e deve ser superada, também concordando com os meios aos quais pode-se fazer emergir gênios autênticos entre multidões de domesticados. Mas Heidegger ainda é menos agressivo em suas críticas, que também são pouco direcionadas (no que tange às instituições, por exemplo).

O espírito livre está completamente ligado às suas ações, por necessidade é aquele que rompe com o modelo metafísico, com o moralismo, está disposto a escolher a si mesmo fora do dogmatismo comum da massa social. O espírito livre cria novos valores e para isso precisa romper com os valores já estabelecidos, característica em comum com o ser-aí autêntico, pois

para romper com os valores atuais, precisará deixar de imitar os demais e passar a pensar e agir moldando a si mesmo, o crepúsculo daquilo que é comum para o autodesenvolvimento.

3.2 Aversão a compaixão

Herança do cristianismo no ocidente, os chamados ‘vícios’, ‘virtudes’, ‘pecados’ tem grande influência sobre quem somos e o que podemos nos tornar como sociedade ou indivíduos particularmente. Para além dos religiosos, existem características que estão bem distribuídas de forma geral, mesmo nos estudiosos da moral, em cientistas, mesmo nos não cristãos ou ateístas. A todos estes Nietzsche aponta como negadores do sofrimento, aqueles que com a compaixão tentam acabar com miseráveis. Cabem as perguntas: Se a compaixão fosse eficaz já não devia ter abolido o sofrimento do ocidente? Ou para que exista frequente e eterna compaixão virtuosa, não seria necessário em primeiro lugar, as pessoas que sofrem? Esta segunda pergunta define que a compaixão cristã é eficaz para manter a miséria, para que continuem muitos dependentes das migalhas de poucos. Não devia ser virtude a arrogância, para que os necessitados encontrem forças para impor a si como prioridade, para que lutem contra o mal que os aflige, em vez de esperar pela caridade alheia? Não deveríamos, então, ensinar a vontade de potência? O altruísmo como uma forma de negar a si mesmo em prol de outrem, quando nada disso é eficiente para o desenvolvimento particular ou coletivo, mas um desperdício de disposição, quando todos deveriam ter vigor por si próprios. Não seria a compaixão, o altruísmo, uma espécie de máscara para esconder um verdadeiro egoísta?

No aforismo 223, de *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 1992, p. 128), o problema da compaixão toma forma bem direcionada para o conceito de elevação de ser humano de Nietzsche, revelando como este sentimento é contrário a sua filosofia, é contrário a possibilidade de fazer deste ente que tem a possibilidade de ser criador e criatura desenvolver a si mesmo como criador. A compaixão rebaixa-o à domesticação, o faz deixar de escolher a si para lamentar-se de si próprio, tornando a necessidade de pena alheia como um sinal de autodesprezo. Aquele que se compadece com o sofrer alheio, além de não resolver o problema deste terceiro, também menospreza a capacidade deste, impede este terceiro de reagir vigorosamente mesmo em suas condições precárias. Ensinar a ser humilde é dar continuidade ao potencial inautêntico, ao rebanho.

Já no aforismo 225, sua crítica à compaixão demonstra sua ligação com o amor ao fato, a intensa forma como o filósofo reivindica a necessidade de que todo sujeito aceite sua relação existencial com aquilo que não pode mudar e, após isso, que faça o que puder de melhor consigo e demonstre sua ideia de compaixão neste sentido: “A nossa compaixão é algo mais longevidade e elevado - nós vemos como o *ser humano* se diminui, como vocês o diminuem!” (NIETZSCHE, 1992, p. 131). Continua por afirmar que estes querem abolir o sofrimento, “enquanto nós”, ele afirma, “o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi!” Compara o “bem estar” consequente do fim do sofrimento herdado pela comum compaixão, como consequência de um ser humano de formato mais ridículo e desprezível. Essas características podem ser relacionadas ao ser-aí inautêntico de Heidegger, e a própria compaixão como uma forma de levar o ser humano à fuga de si mesmo em favor da impessoalidade, mecanismos que possuímos e que a todo momento buscamos para encontrar zona de conforto.

Para todos aqueles que querem acabar com o sofrimento do ser humano, sempre se olha com a admiração, sejam religiosos, filósofos da moral, políticos ou cientistas, mas nesse caso o que Nietzsche nos afirma é que o sentimento é parte do ser humano, parte importante para o autoconhecimento e modelação de si. Por trás da negação ao sofrer, está a provável possibilidade do efeito manada, pois é na satisfação que o ser humano fica negligente consigo, esquecendo de questionar, mais que isso, impondo que os iguais também não questionem. É o desejo de apequenar a potencialidade humana. Nietzsche, por outro lado, quer “ensinar o homem o futuro do homem como sua vontade” (NIETZSCHE, 1992, p 103), onde é provável a transvaloração dos valores comuns e que o humano seja lapidado para potenciais maiores do que apenas manter-se dentro dos limites do rebanho. É impossível saber quantos novos caminhos são possíveis, novas possibilidades de ser e de inventar-se podem surgir, assim que for rompida com a degeneração da espécie, pois o ser humano está inesgotado, e cabe a ele soltar suas próprias rédeas.

O filósofo afirma que a disciplina do sofrer foi responsável pela excelência, evolução da espécie humana “a tensão da alma na infelicidade, que lhe cultivava a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir... Não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?” (NIETZSCHE, 1992, p. 131). Aqui está o elogio de Nietzsche ao sofrimento, o elogio ao ser humano por superar a si mesmo, por ser forte quando necessário. A compaixão que o filósofo afirma ter é apontada contra a compaixão comum, pois para ele o ser humano tem que sofrer e deve sofrer, para que possa

forjar a si mesmo, o que não pode ser entendido como sofrimentos vulgares ou desnecessários, mas o sofrimento que impulsiona.

3.3 Lançarmo-nos ao desconhecido

A humanidade está a todo momento buscando formas de negar o sofrimento e obter satisfação. Sejam estas maneiras particulares ou sociais, não necessariamente significa que isso seja sempre bom, como foi desenvolvido no tópico anterior. Que fique claro a compreensão de que, para ambos os filósofos, os termos *inautenticidade* e *efeito de rebanho* tem o mesmo significado e são as formas de vida mais bem distribuídas entre os indivíduos de qualquer sociedade, nem mesmo manter-se isolado, em contato com a filosofia, ou a ausência de fé religiosa são sinais que garantem a autenticidade ou são sinônimos de um espírito livre. Mesmo a distância das entidades religiosas, dos partidos políticos, do consumismo e do padrão de vida imposto como ideal podem ainda assim fazer de um sujeito um membro da massa. Ainda assim, não cabe a este trabalho elaborar uma receita, nem se fosse possível, de como conquistar tamanha façanha; mas cabe no mínimo chamar alguma atenção para o assunto.

Seria interessante pensar agora em uma sociedade como a citada anteriormente na distopia de George Orwell, mas desta vez, ainda com os personagens inautênticos, agora lutando fortemente contra o sofrimento como querem os defensores da compaixão comum. Pensarmos em um modelo de sociedade que tenha grilhões tão eficientes que torne impossível a ascensão de qualquer sujeito, mesmo os mais curiosos e sagazes. Ascensão para onde? O que significaria elevar-se nestas condições? Mas nesta distopia que imagina-se agora, não existiriam as “teletelas” obrigatórias como em *1984*, nem a necessidade de vigilância de uns com os outros para contra o sistema, nem seria preciso reformar a linguagem ou a gramática para impedir o questionamento. A destruição do passado é irrelevante, nesta distopia todas as bibliotecas estão cheias com todos os livros escritos na humanidade em versões para todos os idiomas e mais do que isso, todo o cidadão possui acesso a um aparelho portátil que o conecta a todo o conhecimento existente na palma de sua mão. Além disso, este aparelho serve para acesso de entretenimento para todos os gostos, e a grande maioria das pessoas passa boa parte de seu tempo logadas ali, com contato direto a qualquer pessoa também nesta rede. Nós não seríamos parte do rebanho nesta distopia, não é? E se todo este entretenimento e múltiplas formas de

prazer instantâneos não são suficientes para romper com a angústia, nós permaneceríamos na mesma rotina?

No aforismo 230 de *Além do bem e do mal* o filósofo aponta o conceito de “vontade fundamental do espírito” (NIETZSCHE, 1992, p. 136), afirmando que o espírito humano tende a fugir do conhecimento em “uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa... uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência”, sendo esta sentença diretamente relacionada com a ideia de inautenticidade em Heidegger. Um elogio aos filósofos, que para Nietzsche constituem este tipo de gente que tende a manter-se em contradição com seu tempo, com os costumes e com aquilo que é comum à massa. Este é parte do “lançarmo-nos ao desconhecido” que deve ser tratado aqui relacionado a esta forte tendência do ser humano em manter-se no conhecido e, neste sentido, o tema da “transvaloração” em Nietzsche pode ser a melhor forma de desenvolver o sentido do título. A transvaloração constitui uma forma humana de buscar o desconhecido - “Temos de ir ali, além, onde vocês, hoje, menos se sentem em casa” (NIETZSCHE, 1992, p. 119) - e, principalmente, de tirar o ser humano do estado de animal de rebanho, assim como os valores gregos e romanos foram transformados virados a partir do cristianismo, existe a possibilidade de um dia os valores estabelecidos serem transformados.

3.4 Torna-te quem tu és

O último título traz uma das mais importantes sentenças da humanidade e talvez seja a questão que paira por trás do decorrer de todo este trabalho e que não poderia ficar de fora. Qualquer sujeito que vive no efeito manada da inautenticidade pode dizer compreender a si mesmo a partir deste todo ao qual faz parte, que conhece a si mesmo e mais do que isso, que realmente tornou-se quem realmente é. Neste caso, Nietzsche diz que a culpa é da cultura, da “educação ocidental” (NIETZSCHE, 1992, p. 113). Tal é o “diagnóstico” do filósofo sobre o mal que envolve seu tempo, o qual chama de “cientificidade” de “objetividade” e, também de “paralisia da vontade”, destacando a cultura ocidental como uma precária capacidade de desejar, de liberdade da vontade.

A sentença impõe para todos nós um fardo muito pesado, aceitar aquilo que não pode ser mudado e fazer uso da ação em prol do desejo. Decisivo é notar que, tanto para Nietzsche quanto

para Heidegger, o que cada um é se decide pelo envolvimento com o mundo; se por “conhecer” tem-se em vista uma essência, uma substância qualquer, então não há nada para conhecer. Importa, para o ser humano consciente de sua pertença ao mundo, construir a si mesmo, tornar-se autenticamente isso que ele é: um ser em construção, um ser posto diante de possibilidades. Tornar-se o que se é, neste sentido, é tornar-se efetivamente responsável pela construção de si mesmo, assumindo a facticidade do existir concreto como matéria prima de um projeto autêntico de vida. Em linguagem heideggeriana, o “tornar-se o que se é” de Nietzsche é o assumir-se na condição de ser-no-mundo.

Esta “abertura” para suas possibilidades é uma característica já exposta neste trabalho, a relação do Ser-aí com sua existência, contexto que não precisa ser retomado, mas que serve para compreendermos melhor a direção que deve ser dada para a oração. Em sequência, a outra diz “Torna-te quem tu és” deve ser compreendido com esta relação humana de fazer a si próprio o tempo todo, para além de nossas possibilidades, está a nossa vontade, e a vontade é o que realmente determina o fazemos com as possibilidades que temos.

4 ANGÚSTIA E ETERNO RETORNO

O último capítulo deste trabalho tem o interesse de articular os temas trabalhados anteriormente e mostrar como toda esta construção argumentativa acerca dos conceitos dos filósofos pode ajudar a desenvolver as semelhanças e divergências entre os dois, além de ajudar a compreender um pouco da influência da filosofia de Nietzsche sobre a filosofia de Heidegger. Ao ingressar nos últimos e principais conceitos deste trabalho, a “angústia” exposta por Heidegger no livro *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012), e o pensamento metapsicológico do “eterno retorno” enunciado por Nietzsche (NIETZSCHE, 1992), por vezes entendido como mera literatura, como tentativa quase científica de explicação do cosmos, o objetivo é entender como a pesquisa produzida até aqui se relaciona circularmente com os últimos conceitos apresentados.

O Ser-aí relacionado com seu meio e ciente da capacidade de entender a si mesmo, a partir do sentimento de angústia, pode encontrar ou reencontrar sua relação com o próprio ser. Um Ser-aí comum, envolto a cotidianidade da decadência com toda a sua trama de possibilidades anteriormente expostas nesse trabalho como formas de distanciar qualquer sujeito da autenticidade e torná-lo um “humano de rebanho” pode ser de certa forma “salvo” pelo sentimento de angústia. Não obstante, a inautenticidade é o modo de ser mais comum entre todas as sociedades, não basta para o Ser-aí manter a si próprio na decadência, este tende também a todo momento que todos a sua volta permaneçam na mesma situação.

É preciso apresentar aqui o conceito de angústia trabalhado por Heidegger, pois, se o eterno retorno de Nietzsche for traduzido em um sentimento, é no sentimento de angústia de Heidegger que melhor lhe conviria. Mas antes é preciso desenvolver sobre o “ser-cada-vez-meu” e como este pode estar em estado de “inautenticidade” quando seu ser está velado para sua capacidade de escolher a si mesmo: Escolhemos a inautenticidade? Estamos satisfeitos com o estado de “animais de rebanho” em que nos encontramos? Talvez a inautenticidade não seja propriamente uma escolha, uma vez que é a condição inicial de nosso existir, mas, sem dúvida, precisamos escolher, e nisso ambos os filósofos concordam, há algo de profundamente perturbador na anulação de si que se expressa na inautenticidade e no comportamento de rebanho. Talvez a sensação de que o indivíduo pode mais, de que há a possibilidade de algo a mais para a humanidade, a partir do rompimento com este estado decadente e para isso seria necessário uma alavanca impulsionadora.

Em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012, p. 143) o conceito de Ser-aí é indicado como um ente que, mesmo na inautenticidade, nunca será apenas um ente que só subsiste no interior-do-mundo, pois ele ainda neste modo de ser está em seu jogo de ocupações, atividades, pré-ciente de si. O que se destaca aqui, é que este ente, mesmo na inautenticidade pode ganhar-se como pode perder-se, ou apenas ganhar-se aparentemente ou perder-se aparentemente, mas existirá sempre a possibilidade de ganhar-se completamente voltando sua existencialidade ao seu ser que está continuamente em jogo. Possibilidade que reflete as características que Nietzsche aponta ao homem vulgar da massa, o animal de rebanho que pode a partir da transvaloração encontrar o interesse de fazer a si próprio a partir de sua vontade.

Não é necessário demasiado esforço para a aproximação da filosofia de Nietzsche e Heidegger, neste aspecto, isso pelo fato de o primeiro ter grande influência sobre o segundo. Mas existe certa complexidade na compreensão filosófica e diferença metodológica no estilo de fazer-se entender de ambos, para que possamos afirmar que estão em plena concordância. Ainda, neste sentido, é de demasiada importância compreender onde ambos discordam e como cada filósofo trabalha o sentimento de angústia, mesmo que já seja possível a afirmação sobre o sentimento ser crucial para a conceitualização filosófica dos dois. Vamos tratar o tema da angústia em Heidegger para além de um sentimento humano, um problema filosófico, mas como uma provável “válvula metapsicológica” para compreendermos a possibilidade desta estar de acordo com a nossa interpretação do eterno retorno de Nietzsche.

4.1 Eterno Retorno

Partimos do ponto que Nietzsche rompeu com os extremos de “bem e mal” ou “bom e mau” por discordância a influência destes modos de pensar que direcionam a humanidade a um sentido de dualidade e que não necessariamente está correta, sendo que muitas vezes o bem é mascarado com algo prejudicial. O “bem” e o “bom” como fins, algo que objetifica e limita o ser humano por fazer com que o seu oposto seja indesejável, mas o que diz Nietzsche é que o cristianismo deturpou os valores gregos e romanos, aquilo que naquele povos eram virtudes passou a ser pecado - “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-elesiástica de milênios - pois cristianismo é platonismo para o povo” - e isso pode ser feito novamente com os valores morais, com o “mundo das ideias” traduzido pelo cristianismo como “paraíso”, com a separação da alma e do corpo. Agora com as

compreensões acerca do ser humano que já foram trabalhadas nos capítulos anteriores como uma nova forma de nos entendermos e nos envolvermos com a vida, para uma formatação do conceito “humano” que se eleva e não se limita.

Para, enfim, enfrentarmos esse que Nietzsche denominou “o mais pesado dos pesos”, o *pensamento do eterno retorno*, foi realizada uma grande argumentação de preparação para compreendermos como sua filosofia entende o ser humano, onde este falha com suas potencialidades e para onde o filósofo gostaria que este ente encaminhe-se: que fosse como os poetas, autores de suas próprias vidas, que dessem vazão aos seus desejos e interesses e não esquecessem de si próprios e de seus anseios. De fato, o filósofo realmente acreditava que a humanidade poderia romper com este estado de “animal de rebanho” e caminhar para algo maior. Onde os elevados “espíritos livres” abrem novas possibilidades a partir de si próprios, os que se conhecem, que tornam-se aquilo que realmente são e que devem dessa maneira ser tratados como “gênios”.

Por criar uma filosofia não-metafísica e com grandes influências modernas, também ligadas a intenção de uma nova forma de explicação da realidade e da humanidade em geral, muitas vezes o *Eterno Retorno* é compreendido como uma forma de explicação cosmológica, mas não é esta a intenção deste trabalho. Não interessa discutir se o *Big Bang* pode acontecer novamente e todo o cosmos se organizar da mesma maneira como se fez até aqui, e todos terão a mesma vida repetidamente. O que realmente importa é o “pensamento angustiante” por trás do mito, como uma espécie de Sísifo preso na pior das condenações; com a diferença que ainda estamos vivos e ainda estamos livres, de modo que a questão é saber o que fazer com o que somos e a consciência de que depende em primeiro lugar de cada um ser criador de si próprio. Vale lembrar do sentido “metapsicológico” do Eterno Retorno, apontado por Fianco (2009) que é exatamente a direção de compreensão que desejamos seguir.

Vamos tratar com toda a seriedade que o *Eterno Retorno* jamais vai acontecer enquanto fato científico e nem mesmo Nietzsche acreditou em sua existência, mas acreditou com todas as suas forças que este pensamento pode cativar o coração das pessoas. Se esta é a única vida e a única chance que temos, ele buscou criar algo que nos impulsionasse, mais que um bom argumento, mas uma espécie de mitologia ateísta, que tem a intenção de impulsionar a ação e a vontade de viver, de pesar o suficiente sobre as ações, fazendo com que cada um trace seu caminho sem arrependimentos. Pois a vida em si, a união total dos fatos históricos ou contemporâneos pode nos desanimar e causar angústia, acontece que para pensar e aceitar que

tudo isso se repita exatamente da mesma forma eternamente, mesmo angustiados vamos ter de fazer com que seja vantajoso. Para uma boa ilustração acerca do assunto em uma obra da literatura contemporânea, vale a referência ao livro *Clube da Luta* (PALAHNIUK, 2012) onde o personagem Tyler serve como uma forma de “demônio do eterno retorno” provocando angústia em seus interlocutores, porém, mais tarde faz deles “macacos espaciais” onde estes simplesmente repetem suas sentenças e se mantêm exclusivamente em estado de inautenticidade.

O pensamento enunciado pelo filósofo é também uma forma de romper com o niilismo, a instigar que cada indivíduo faça de sua vida uma obra de arte, pensar a si como finito pode ser também, pensar cada ato como decisivo para esta existência. Se este “peso” faz com que o ser humano avance, ultrapassando a si mesmo, ajuda a ultrapassar o formato de indivíduo comum e também chamado “homem objetivo” o “sujeito moderno” que tanto se relaciona com o “animal de rebanho” com que a humanidade tende a se manter. Você deseja sua vida? Você deseja viver exatamente tudo o que viveu novamente? Independente da resposta, é provável que todos viveram bons e maus momentos, a real questão que interessa é que estando vivos podemos agora buscar por momentos que nos façam desejar esta vida. Ou não desejas tua vida nem para ti mesmo?

Existir de forma que realmente seja possível se sentir vivo e que valha a pena se fosse o caso novamente ou de maneira mais intensa por que esta é a única vida que temos, desejar todas as dores sentidas até aqui, e pensar no eterno retorno com satisfação de saber que não seria ruim se fosse verdade, apenas pelo prazer de reviver aqueles instantes bons novamente, e como você é forte o suficiente para conquistar novos momentos de glória. Este aforismo é chamado de *mais pesado dos pesos* por que provavelmente é a sentença mais agressiva já imposta, o que fica mais explícito em torno disso é o fato de que Nietzsche quer provocar angústia, ele quer com este pensamento incomodar ao mesmo tempo que provoca e cativa a vontade das pessoas. Este é o ápice do otimismo nietzscheano, quando é explícito seu rompimento com o niilismo, pois mesmo ele que teve uma vida trágica e de saúde frágil, não desejava nada se não esta mesma vida.

4.2 Angústia

Para o ser-aí, apenas as suas possibilidades são mais elevadas que sua situação perante a realidade atual, são suas possibilidades que permitem que este ente, sendo, ganhe a si mesmo não

apenas aparentemente quando escolhe, pois simplesmente fazer parte da realidade não é ganhar a si mesmo. Afirmção que se assemelha muito com as colocações de Nietzsche, pois para este nada é maior que a vontade para o ser humano. É nesta relação de interpretação ontológico-existencial que devemos dedicar uma análise do Ser-aí como ativo junto ao “mundo” de ocupações no qual ele tende a decair, distraíndo-se de si mesmo: “a fuga do *Dasein* é uma fuga de *dian*te de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012 p. 517). Logo na primeira frase do parágrafo quarenta de *Ser e Tempo*, nomeado “O encontra-se-fundamental da angústia como uma assinalada abertura do *Dasein*”, já é assinalado o conceito de “abertura” referente ao ser do Ser-aí, fundado no encontrar-se e no entender relacionadas a uma possibilidade-de-ser deste ente. Para uma boa forma de ilustração do tema, é justo a abordagem de Fernando Pessoa no *Livro do desassossego* (PESSOA, 2000), onde o narrador afirma “... se quiser dizer que existo como entidade divina de se criar como hei de empregar o verbo ‘ser’ senão convertendo-o subitamente em transitivo? e então, triunfalmente, anti-gramaticalmente supremo, direi ‘Sou-me’”, onde o mesmo narrador, Bernardo Soares, afirma em muitos momentos sua angústia em escolher a si próprio. Se Fernando Pessoa tende a se aproximar da filosofia de Nietzsche e Heidegger, já é tema para um outro trabalho.

A intenção é entender “de que maneira, na angústia, o *Dasein* é levado por seu próprio ser a se pôr diante de si mesmo, de modo que o ente aberto como tal pela angústia possa se determinar fenomenologicamente em seu ser ou que essa determinação possa ser suficientemente preparada?” (HEIDEGGER, 2012, p. 517). E, além disso, “Em que medida a angústia é um assinalado encontrar-se?” São questões que relacionam todo este trabalho e que tem o potencial de realizar uma conclusão sobre os conceitos trabalhados. Responder a estas perguntas é compreender a conceitualização de Heidegger sobre o ser humano e sobre como isto tudo se encaixa com a filosofia de Nietzsche e seu pensamento Eterno Retorno.

Ainda na mesma página das citações anteriores, o filósofo expõe o que chama de “*fuga do Dasein*” na relação que o Ser-aí tem consigo mesmo, quando está envolvido junto ao mundo das ocupações. Esta fuga não se relaciona com alguém ou algum lugar, o Ser-aí foge precisamente de se pôr diante de si mesmo. Este envolvimento de fuga do Ser-aí, em outros momentos chamados também de “inautenticidade” quando este ente está envolvido no mundo das ocupações, pode ser compreendido como o estado de “animal de rebanho” indicado por Nietzsche. Consequência, destacada aqui, como a forma que o Ser-aí esconde de si próprio suas

possibilidades, e mais do que isso, esconde de si mesmo a sua capacidade de se auto-escolher, fugindo, ao menos, ocultando para si sua própria vontade.

Na decadência, o horizonte ôntico do Ser-aí se fecha, impossibilitando na maior parte das vezes o ser-próprio que fica de lado, pois a decadência é uma fuga de *diante* de si mesmo. A vantagem é que a decadência é apenas mais um ‘modo de ser’ do Ser-aí, não o representa por completo, nem o limita completamente, mesmo sendo parte importante quando se faz uma análise deste ente, pois mesmo neste ‘modo’ o Ser-aí não está condenado a não poder experimentar ontologicamente sua ‘abertura’. Pois, de fato, é neste “modo de ser” que este ente fica mais propenso a abrir-se diante de si mesmo, na “possibilidade de avançar na direção do Ser do *Dasein*, através de uma interpretação que acompanhe ou que siga um entendimento no interior do encontrar-se”. (HEIDEGGER, 2012, p. 519). Para isso contribui fundamentalmente o sentimento de angústia.

Logo adiante na mesma página, o filósofo aponta as diferenças da angústia com o sentimento de “medo”, tema que não será abordado de forma profunda aqui, para nos aproximarmos daquele que realmente nos dedicamos. O medo não se relaciona com a capacidade do Ser-aí de emergir perante sua decadência, este sentimento se relaciona com os entes externos e promove reações externas ao Ser-aí, sendo a existência deste sentimento possibilitado pela angústia. O ‘medo’ é um sentimento de autopreservação, comum também em outros seres vivos, diferente da angústia que é o fundamento capacitador de fazer o Ser-aí relacionar-se com ser Ser. O medo é sempre, medo de algo externo ao agente. Enquanto a angústia é sempre, angustiar-se perante mim mesmo, relação interna.

O modo de ser da decadência como possibilidade do Ser-aí não o impede de se escolher ou se possuir, na verdade mesmo com seu Ser velado para si próprio, o Ser-aí não é considerado ente do interior-do-mundo, um ente simplesmente dado, pois está a todo momento com possibilidade de abrir-se. Em contrapartida, o ser-no-mundo é uma potencialidade do Ser-aí, onde por consequência a angústia se angustia, ou seja, o modo de ser-no-mundo como tal é o *diante-de-que* da angústia, pois a angústia não é causada por nenhum ente-simplesmente-dado: na angústia o que se passa é que o mundo todo torna-se vazio de significado, nenhum objeto é relevante o suficiente; na suspensão dos interesses mundanos, para os quais o ser-aí decadente foge, resta diante de si sua condição de ser-no-mundo, de ser fundamento de seu ser. É o poder-ser no mundo, o que angustia. A ausência de algum ente-do-interior-do-mundo jamais

pode causar esta angústia, por mais que a angústia “não saiba” quem é seu ameaçador, ou aquilo diante de que se angustia.

O Ser-aí é o único ente capaz de se angustiar, pelo fato de que este é quem dá significado e sentido ao mundo, mas este mundo e seus entes-intramundanos, não o podem salvar de se sentir angustiado, porque diante da angústia tornam-se completamente desinteressantes. E quando o angustiado se acalenta, surge o sentimento de que “não era propriamente nada” (HEIDEGGER, 2012 p. 523). O discurso cotidiano e comum anuncia apenas o objeto, o ente utilizável, que está fundamentalmente relacionado a nenhum significado e nenhuma importância; o mundo. A relação da angústia com o Eterno Retorno passa a ficar mais explícita e interessante quando entramos na questão envolvendo o ser-no-mundo como potencialidade ontológica do Ser-aí, que significa que este pertence ao tal “mundo” o que faz com que entendamos que: A angústia surge por culpa de o Ser-aí no decair da cotidianidade mundana, envolve-se com a ausência de sentido e significado dos objetos e esquece de seu próprio Ser; mas a única forma de resolver a questão da angústia é o Ser-aí tratar o mundo como mundo e voltar-se a seu próprio Ser, como Ser-no-mundo. O Ser-no-mundo-autêntico não é um Ser-aí não angustiado, a diferença é que este ente, sendo de modo autêntico, angústia-se em sua existência ao passo que escolhe a si próprio a todo momento, e quando volta se angustiar volta a escolher-se a partir de si próprio.

Como no “efeito de animal de rebanho” quanto na “decadência” o sentimento de satisfação e de participação cotidiana e pública faz com que todos sintam-se completamente relacionados e satisfeitos com o mundo e consigo próprios. A angústia é o sentimento que surge para mudar esta situação: “Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). E compreendamos aqui este “ser-no-mundo-mais-próprio” como Ser-aí-autêntico, como o horizonte de um “espírito livre” de Nietzsche, e agora é possível afirmar que o pensamento metapsicológico do eterno retorno tem as mesmas características e a mesma intenção conceitual que o sentimento de angústia trabalhado até aqui por Heidegger. Já pode ser manifestado uma principal diferença entre os conceitos, já que Heidegger afirma que que todas as pessoas se sentem angustiadadas, e mesmo que Nietzsche não discordaria deste ponto de partida, contando com o fato de que o filósofo defendia arduamente a capacidade do “sofrer” como algo positivo: A diferença é que Nietzsche se dedicou a provocar angústia com seu Eterno Retorno.

5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa de caráter bibliográfico usou os livros dos próprios filósofos mencionados e orientou-se por princípios hermenêuticos, mencionando a aproximação entre a filosofia dos dois filósofos alemães, onde já afirmamos certas concordâncias (não por coincidência), e diferenças. Para relacionar os dois conceitos finais, foi necessário desenvolver em um primeiro momento o que cada um dos filósofos compreendia como “ser humano” e “humanidade” visando principalmente os preconceitos dos filósofos da tradição acerca do assunto e também seus contemporâneos. Por fim, ter certo direcionamento daquilo que ambos afirmaram sobre e como desta forma fica mais visível a influência de Nietzsche na filosofia de Heidegger, mas que este último se mostra mais acadêmico, metodológico e suas obras são de mais fácil degustação.

É muito importante que seja destacado também, nesta conclusão, o fato de o conceito nietzscheano de ‘crepúsculo’ do livro *Crepúsculo dos ídolos* (2006), onde o filósofo faz ressignificar a tradição filosófica e demonstra sua importância para os rumos históricos e de compreensão acerca do ser humano, que pode ser comparado a um sentido muito parecido ao conceito de destruição de Heidegger (2012). Vimos que a ‘inautenticidade’ é, de acordo com Heidegger, o modo-de-ser mais comum entre qualquer sociedade e qualquer tempo, e que este conceito relaciona-se perfeitamente com o conceito nietzscheano do ‘animal de rebanho’ que o filósofo usa para se direcionar ao ser humano ordinário. Ambos pensadores concordam que esta distância de si é o ponto de partida para todas as pessoas e em todo momento estamos cercados de armadilhas que buscam nos manter na medianidade, para além disso, todos aqueles que fazem parte da massa, do rebanho, tentam a todo momento fazer com que ninguém escape deste formato de viver. Talvez a questão mais importante a ser dita sobre a inautenticidade e sobre o comportamento de rebanho é que se trata de algo extremamente aconchegante pelo fato de ali tudo parecer estar em seu lugar, tudo parece que está certo, quando na verdade não está. Pode-se até dizer que de uma certa forma a inautenticidade é uma forma de ‘saudosismo’ humano para o tempo das sociedades sagradas, antes da secularização.

Para além do rompimento com a metafísica, mas também a forte relação hermenêutica ontológica da filosofia de ambos os filósofos já é defensável a conclusão de que estão direcionados ao mesmo sentido; a análise do ser como ele se mostra e do ser humano como nós somos realmente capazes de autocompreensão e autodesenvolvimento. Romper com os modelos filosóficos da tradição não é no sentido de negligenciá-los, mas de dar a eles o entendimento

relacionado à situação de seu tempo, ao invés de ainda insistirmos em questões já ultrapassadas. Cabe aqui dar ênfase ao trabalho dos filósofos e principalmente a suas capacidades de ressignificação da tradição filosófica e seus esforços por esta.

Mais uma relação entre os conceitos finais do trabalho é destacado quando Heidegger afirma que todos se angustiam naturalmente e mesmo os que encontraram a autenticidade, pois a angústia é também parte importante para o Ser-aí-autêntico. Em concordância, quando Nietzsche defende o ‘sofrer’ e, para além disso, faz provocar a angústia com seu eterno retorno, o que consequentemente produz são pessoas que estão a todo momento e antes de qualquer ação relevante estão pensando no eterno retorno, ou seja, estão se “auto-angustiando” usando da metapsicologia para se desenvolver por certeza de que este pensamento lhes foi útil, lhes impulsionou em algum momento.

REFERÊNCIAS

- FIANCO, Francisco. Eterno Retorno e Vontade de Poder: Metafísica ou metapsicologia? *Seara Filosófica*, n. 9, Verão, 2014, p.27-38. Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/4077>. Acesso em: 22 nov. 2021.
- GIACOIA, Jr. Oswaldo. *Heidegger urgente; introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- GIACOIA, Jr. Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Editora Vozes, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Editora ESCALA, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- ORWELL, George. *1984*. São Paulo: InLivros, 1949.
- PALAHNIUK, Chuck. *Clube da Luta*. São Paulo: Leya, 2012.
- PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. Barcelona: Abril/Controljornal Ed Presses, 2000.
- SEIBT, C. L. Poder ser próprio: Angústia e Morte em Ser e Tempo de Heidegger. *Valparaíso*, v. 32, p. 121-136, Semestre II, 2007.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.
- TURCKE, Christoph. *O Louco: Nietzsche e a Mania da Razão*. São Paulo: Vozes, 1993.
- WERLE, M. A. A Angústia, o Nada e a Morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 26(1). p. 97-113, nov, 07. 2002. Disponível em

<https://www.scielo.br/j/trans/a/JLXMqcxLdXLsBdmwKwFbTHg/?lang=pt#> Acesso em: 29 nov. 2021.