



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIANNE CONCEIÇÃO DE SOUZA GIRARD

EM QUE MEDIDA A METAFÍSICA É ESQUECIMENTO HISTÓRICO?
Sobre o sentido e a importância das noções de esquecimento em Nietzsche e Heidegger
para os estudos sobre o humano, a filosofia da história e a história da filosofia

RECIFE

2021

MARIANNE CONCEIÇÃO DE SOUZA GIRARD

EM QUE MEDIDA A METAFÍSICA É ESQUECIMENTO HISTÓRICO?

Sobre o sentido e a importância das noções de esquecimento em Nietzsche e Heidegger para os estudos sobre o humano, a filosofia da história e a história da filosofia

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestra em Filosofia**.

Área do conhecimento: Ciências Humana – Filosofia (Fenomenologia e Hermenêutica)

Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino

Coorientador: Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto

RECIFE

2021



MARIANNE CONCEIÇÃO DE SOUZA GIRARD

EM QUE MEDIDA A METAFÍSICA É ESQUECIMENTO HISTÓRICO?

Sobre o sentido e a importância das noções de esquecimento em Nietzsche e Heidegger para os estudos sobre o humano, a filosofia da história e a história da filosofia

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestra em Filosofia**.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof^o. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto (Examinador Interno)
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) /
Universidade Federal de Pernambuco (PPGFil/UFPE)

Prof^a. Dr^a. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Examinador Externo)
Universidade Federal de Brasília (UnB)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, por seu apoio incondicional e confiança na criação que me concedeu. Sem a proteção dos meus sonhos, não poderia almejar ser mestra.

Agradeço à minha família, por acolher e resguardar o meu caminho.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da UFPE, pela ótima recepção que tive ao longo de todos esses anos de formação, pela resistência, pelo bom trabalho e confiança no futuro perante um período tão sombrio da nossa história.

Agradeço aos auxiliares administrativos pela receptividade e agilidade para as questões burocráticas de minha formação.

Agradeço a todos os professores dedicados que tive na vida, que, de alguma maneira, foram fundamentais. Sobretudo ao mestre Jesus Vazquez pela sua atenciosa e graciosa presença, por me ensinar, a partir do exemplo, o que hoje é para mim um princípio: levar o trabalho filosófico à sério; mas, a existência em sua totalidade, não deve ser tão séria.

Agradeço ao professor Sandro Sena, por suas aulas instigantes da época da graduação que me renderam profícuas reflexões em torno do pensamento heideggeriano.

Agradeço aos professores Marcos Silva e Rochelle Estevam pelo projeto social Yoga na Federal, que foi fundamental para manter a calma e achar o meu eixo em tempos de pandemia. Além de estimular a busca pelo próprio sentido do que significa, para mim, “fazer filosofia”. Sem eles, esse trabalho não existiria.

Agradeço aos professores Marcos Fanton e Fábio Carvalho pela maravilhosa formação que me deram. Suas influências ressoam até hoje.

Agradeço ao meu co-orientador, o professor João Evangelista, por tanta generosidade e atenção com o meu trabalho, por suas observações extremamente valiosas. Também ao professor avaliador externo, Fernando Barros, por aceitar o convite para participar da banca e contribuir com minha pesquisa.

Agradeço, principalmente, ao meu orientador Thiago Aquino, pelo seu acolhimento, sua extrema paciência e competência para o que se propôs a fazer. Representa para mim uma fonte de inspiração à carreira docente que terei no futuro.

Agradeço a todos os meus amigos pelo suporte, pelos bons diálogos, por ajudarem em questões burocráticas às vezes, por estarem juntos pro que der e vier, ainda que apenas virtualmente.

Agradeço ao Marciano, pela amizade, por tantos livros, por me levantar, por trabalhar junto, cooperar, me inspirar a sempre melhorar e a ouvir meu coração, livremente.

"Nós, investigadores do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?"

(NIETZSCHE, *Genealogia da Moral, Prólogo*)

"Und wir wollen ja auch nicht »Philosophen« werden, aus dem einfachen Grund, weil einer das nicht »wollen« kann. Entweder ist einer ein Denker oder ist es nicht; und wenn er solcher Art ist, dann heißt das, er muß der sein, der er ist."

(HEIDEGGER, *Zur Auslegung von Nietzsches II*, p. 4)

RESUMO

O presente trabalho examina as perspectivas acerca do esquecimento através de dois dos mais influentes filósofos alemães, a saber, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. O objetivo geral do trabalho foi elucidar em que medida a metafísica é esquecimento histórico. À luz disto, temos um primeiro capítulo voltado para as ideias do esquecimento que se relacionam tematicamente com o ente humano. Num primeiro momento, analisamos como Nietzsche trata o esquecimento tendo como enfoque duas obras: *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* e *Genealogia da moral*. Essa escolha se revela profícua para pensar possíveis influências nietzschianas sobre a noção de esquecimento no projeto ontológico existencial heideggeriano desenvolvido de maneira mais exemplar em *Ser e tempo*, que analisamos no segundo momento da primeira parte da dissertação. Na segunda parte do trabalho, tratamos do esquecimento histórico em relação com o esquecimento metafísico. No subcapítulo acerca do esquecimento histórico, temos como base o escrito nietzschiano intitulado *Segunda consideração extemporânea - sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* e a remissão heideggeriana a esse texto presente em *Ser e Tempo* e na *Interpretação da Segunda Consideração Extemporânea*. Procuramos mostrar tanto a inspiração heideggeriana em Nietzsche quanto as suas porvindouras críticas. No subcapítulo posterior, objetivou-se mostrar em que medida o esquecimento metafísico investigado por Heidegger poderia ser o esquecimento histórico nietzschiano. Após percorrer este caminho, esperamos ter tornado claro a importância de ambos os pensadores para pensar qual é o sentido do curioso fenômeno do esquecimento.

Palavras-chave: Esquecimento; História; Metafísica; Ontologia; Heidegger; Nietzsche.

ABSTRACT

The present work examines perspectives on forgetting through two of the most influential German philosophers, namely Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger. The general objective of the work was to elucidate the extent to which metaphysics is historical oblivion. Therefore, we have a first chapter focused on ideas of forgetting that are thematically related to the human being. At first, we analyze how Nietzsche treats forgetting focusing on two works: *On Truth and Lie in an Extra-moral Sense* and *Genealogy of Morality*. This choice proves to be fruitful for thinking about possible nietzschean influences on the notion of forgetting in the heideggerian existential ontological project developed in a more exemplary way in *Being and Time*, which we analyze in the second moment of the first part of the dissertation. In the second part of the work, we deal with historical forgetting in relation to metaphysical forgetting. In the subchapter on historical forgetting, we have as base the nietzschean writing entitled *Second Untimely Meditation: On the Use and Abuse of History for Life* and the Heideggerian remission to this text present in *Being and Time* and in the *Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation*. We seek to show both Nietzsche's heideggerian inspiration and his forthcoming criticisms. In the subsequent subchapter, the objective was to show to what extent the metaphysical forgetting investigated by Heidegger could be Nietzsche's historical forgetting. After following this path, we hope to have made clear the importance of both thinkers in thinking about the meaning of the curious phenomenon of forgetting.

Keywords: Forgetfulness; History; Metaphysics; Ontology; Heidegger; Nietzsche.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – A Temporalidade do Compreender (estrutura fundamental do <i>Dasein</i>).....	52
Tabela 2 – Tipologia da Memória e do Esquecimento cotidianos.....	59
Tabela 3 – Tipologia da História em Nietzsche.....	75
Tabela 4 – Interpretação Heideggeriana da Tipologia da História em Nietzsche.....	89

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	PARTE I – ESQUECIMENTO DO ENTE HUMANO	17
2.1	NIETZSCHE E O ESQUECIMENTO	19
2.1.1	Esquecimento no texto <i>Verdade e Mentira em Sentido Extramoral</i>	19
2.1.2	Esquecimento no texto <i>Genealogia da Moral</i>	28
2.1.3	Conclusão do capítulo	38
2.2	HEIDEGGER E O ESQUECIMENTO ONTOLÓGICO E COTIDIANO	39
2.2.1	Apresentação do projeto da Ontologia Fundamental e sua articulação com a Analítica Existencial presente em <i>Ser e Tempo</i>	39
2.2.2	Temporalidade ekstática e o esquecimento existencial	46
2.2.3	O esquecimento e a memória em sentido cotidiano.....	54
2.2.4	Conclusão do capítulo	60
3	PARTE II – ESQUECIMENTO HISTÓRICO E METAFÍSICO	62
3.1	ESQUECIMENTO HISTÓRICO	63
3.1.1	Análise da <i>Segunda Consideração Extemporânea</i>	65
3.1.2	Historicidade do <i>Dasein</i> e a tríade da história	75
3.1.3	Análise heideggeriana da <i>Segunda Extemporânea</i> entre os anos 1938-1939/89	89
3.2	ESQUECIMENTO METAFÍSICO	93
3.2.1	Problema do esquecimento da diferença ontológica, suas consequências e a crítica a Nietzsche nos anos 1936-1944	93
3.2.2	Em que medida a metafísica é esquecimento histórico?	102
4	CONCLUSÃO	108
	REFERÊNCIAS	112

1 INTRODUÇÃO

Começemos por um preâmbulo necessário: o esquecimento e a memória, na tradição filosófica, estabeleceram-se em pelo menos cinco pares conceituais que se desdobram em distintas formas de investigação, a saber: (1) Esquecimento *versus* Verdade, (2) Esquecimento (Velamento) *versus* Desvelamento, (3) Esquecimento *versus* Retomada, (4) Esquecimento *versus* Memória, (5) Esquecimento *versus* Retenção/Lembrança/Recordação.

O primeiro deles nos remete a etimologia grega da palavra: *Lethe* é a palavra para designar o esquecimento. Na mitologia grega, era referenciado como um rio, e beber as águas desse rio resultaria no esquecimento da vida terrena. O seu par, *A-letheia*, é majoritariamente traduzido como “verdade”. É no questionamento acerca desse “a” privativo que surge uma inquietação por parte de um dos nossos filósofos em análise. Heidegger irá sustentar que a verdade —, e suas diferentes ressonâncias semânticas ao longo da história da filosofia, tais como ser, essência, natureza, fundamento — deve ser *arrancada* do esquecimento, de um esquecimento que se mostra originário.

A partir disso surge o nosso segundo par. Heidegger irá traduzir os termos *Lethe* e *Aletheia* respectivamente por “velamento” e “desvelamento” no plano de sua ontologia fundamental quando o referente for *o ser* ou *sentido de ser*. Quando o referente for o ente humano — o qual ele chamará de *Dasein* — veremos o nosso terceiro par: uma peculiar distinção entre “esquecimento” e “retomada” de *ser-si-mesmo*. Isto é, na analítica existencial, o sentido de esquecimento e de memória, inseridos no plano maior de sua ontologia, tomará um caminho muito distinto das pesquisas de natureza epistemológica.

É no âmbito da teoria do conhecimento que frequentemente encontraremos os dois últimos pares. Em relação ao quarto par: os filósofos, já na antiga Grécia, constataram que a tematização da memória era uma tarefa de importância medular para o tratamento filosófico, dada sua relação direta para a problematização da noção de conhecimento — colocam-na entre uma das principais estruturas para responder o que constitui conhecer. Seu par conceitual, o esquecimento, não teve, entretanto, a mesma estima, quando compreendido como falha da memória — esta, usualmente vista como um receptáculo de informações. O quinto e último par refere-se, no âmbito epistêmico, ao próprio apagamento de um conteúdo (esquecimento) ou a efetividade desse conteúdo (retenção/lembração/recordação). Também pode ser compreendido, em sentido verbal (esquecer – lembrar – recordar), como um conjunto de atividades ou

habilidades humanas — tese que será defendida, inclusive, pelo nosso segundo autor em análise e que repercutiu nas pesquisas contemporâneas acerca do esquecimento.

É nessa seara que se encontra o propósito da nossa pesquisa. A partir de dois filósofos contemporâneos, quais sejam, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976), iremos passar por boa parte desses pares que mencionamos acima. Cabe destacar, desde já, que *nosso tema se centra sobretudo na análise do esquecimento* e que a memória não aparecerá na mesma proporção. Essa ênfase enseja destacar a importância dessa antítese da memória tão desconsiderada ou pouco refletida nas pesquisas atuais, seja na área de filosofia ou das ciências aplicadas. Não obstante, o par conceitual anda junto em todos os subtópicos da dissertação, de modo a evitar que haja lacunas sobre os diversos sentidos de esquecimento e memória que podemos colher dos pensadores aqui em análise.

Malgrado a desproporção do esquecimento ser tematicamente marginal nas obras nietzschianas e central nas obras heideggerianas, há, em ambos os filósofos, uma notável fecundidade dessa investigação a ser levada em proporcional consideração. Em Nietzsche, o esquecimento se revelará uma grande habilidade humana ora para consolidar a metafísica, ora para regular uma existência sadia e forte. Nietzsche muito se debruçou sobre o campo da *moral* e é ela o pano de fundo das suas colocações no tema do esquecimento. Em Heidegger, por seu turno, haverá uma grande preocupação de cunho (1) *metodológico*, quando suas reflexões se centram no *esquecimento metafísico* ou *esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente* e (2) *ontológico-existencial* quando, no capítulo quatro da segunda seção de sua obra capital, *Ser e Tempo*, é localizado o sentido temporal do *esquecimento existencial*. À primeira vista, há uma aparente intransponibilidade entre tais concepções de esquecimento por se edificarem a partir de domínios distintos de investigação — enquanto o Nietzsche se insere na maior parte do tempo no diálogo com a epistemologia e com a psicologia, Heidegger elabora uma *Destruição*¹ da metafísica e, posteriormente, uma crítica à luz da noção de *esquecimento do ser*. Todavia, é do nosso propósito mostrar neste nosso exame dissertativo que os filósofos em análise têm muito em comum.

Nietzsche, em seu texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, procura elaborar uma crítica à ideia de que a racionalidade humana seja capaz de nos levar ao conhecimento das coisas *tais como elas são em si mesmas*. A nossa linguagem, enquanto expressão discursiva do pensamento é, para ele, uma metáfora do mundo, e o que compreendemos do mundo é também — ou principalmente — o que pomos nele,

¹ Destruição no sentido de apropriação e superação (Cf. ESCUDERO, 2016a, El concepto de destrucción, p. 123-125). Tal tema será central nas nossas análises da segunda parte do trabalho.

epistemológica e moralmente falando. Há, pois, um pensamento expresso completamente avesso ao idealismo e também a esta sede dos filósofos pela *verdade*.

É nesta região que se situa o primeiro tipo de esquecimento que Nietzsche comenta em sua obra de 1873:

Eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si. Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas.

Somente pelo *esquecimento* desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que *este* sol, *esta* janela, *esta* mesa são uma verdade em si, em suma, apenas porque o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência; (NIETZSCHE, 2007, p. 41. Grifo nosso.)

A partir desse esquecimento que pode ser também tratado como um tipo nietzschiano de “*esquecimento metafísico*”, vemos que é no esquecer-se dessa relação mediata com o mundo que começa a metafísica, que retira as palavras de seu contexto (como “vermelho”, “árvore”) para a construção de conceitos desbotados e frios (Cf. FONSECA, 2008). Em sua obra *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche também elabora uma crítica que vai neste mesmo caminho, falando de palavras como “ser” e “não-ser” e como tais conceitos vieram se tornar tão vazios uma vez que se retira o seu contexto (Cf. NIETZSCHE, 2002, §9-13)².

Na *Genealogia da moral*, obra datada em 1887, o esquecimento ganha acordes distintos. Maria Cristina Franco Ferraz descreve-o rigorosamente em seu artigo *Nietzsche: esquecimento como atividade*:

No primeiro parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia*, no entanto, o filósofo considera o esquecimento não apenas como uma atividade, mas como uma atividade primordial, primeira: o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação. Nesse sentido, a memória é que passa a ser pensada como uma “*contra-faculdade*” (*ein Gegenvermögen*); é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o (*aushängen*), impedindo sua atividade salutar, fundamental. (FERRAZ, 1999, p. 28)

Este segundo tipo de esquecimento é, como coloca o próprio Nietzsche, uma *faculdade* não apenas ativa, mas originária, que regula o bem-estar do indivíduo forte, de espírito sadio, sem o qual “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente” (NIETZSCHE, 2004, II § 2). A memória, por seu turno, surge como uma *contra-faculdade* e articula-se com a *moral do ressentimento*, na medida em que fomenta a *culpa*, a *lembrança das*

² Esse tipo de crítica já se esboça na filosofia schopenhaueriana, Cf. SCHOPENHAUER (2015), p. 123-128.

infâmias, a *má consciência*, sendo, portanto, um grande empecilho para a formação de um indivíduo vigoroso que viva uma vida exuberante, onde o *corpo* ganha força. Também na *Genealogia* vemos que o *esquecimento* acerca da origem dos valores se mostra como danoso para a elevação da vida.

O fenomenólogo hermeneuta Martin Heidegger, embora pareça destoar muitíssimo em objetivos, percorre um caminho parecido, porém mais sistemático e insistente que o seu predecessor prussiano. Logo no primeiro parágrafo de sua primeira grande obra, *Ser e tempo*, o mestre de Freiburg fala que a questão sobre o ser “caiu no esquecimento” e propõe uma retomada da questão a partir de seu princípio — princípio este que, nas obras ulteriores tende a se modificar devido ao próprio “fracasso” de *Ser e tempo* em relação aos seus objetivos primários. É de supor que, para Nietzsche, Heidegger pareceria ainda caminhar no círculo do idealismo quando assume a empreitada de elaborar uma *ontologia fundamental* que tem como fio condutor perguntar “qual é o sentido do ser em geral?”. No entanto, o caráter hermenêutico de seu discurso (indicativo formal) aponta para uma grande subversão no *modo* de fazer ontologia. Devemos atentar para o fato de que a pergunta fundamental que dá o início da investigação é *a fortiori* sustentada pelo fenomenólogo alemão em virtude de um esquecimento da diferença ontológica que imperou na metafísica até o seu tempo — e esse sentido do ser exige seu questionamento.

Essa diferença, em linhas gerais, consiste em compreender por *ser* aquilo que fundamentalmente é um *ente*, e os exemplos mais correntes que o fenomenólogo cita é a resposta ao ser enquanto algo *material*³, como desde Tales foi posto (Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 462) e a ascensão da *ontoteologia cristã* que colocaria a entidade divina como o ser supremo (Cf. HEIDEGGER, 2012b, Cap. II). Este “*método*” de intercâmbio irrefletido entre essas duas esferas de compreensão — que, apesar de entrelaçadas e copertentes, não se confundem — foi o que, para Heidegger, poderia ter gerado no seu tempo a trivialização e o cansaço da pergunta. Portanto, vemos que, por mais que Heidegger seja um crítico de sua tradição (e um crítico que tem em alta conta as colocações de Nietzsche), há a tentativa de re colocação da questão de uma maneira que o ente humano, o *Dasein*, mantenha a relação fundamental da sua própria existência com o *ser*.

Já o esquecimento de caráter *ontológico existencial* presente no quarto capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo* carrega alguns elementos do primeiro tipo de esquecimento e outros do segundo tipo descritos por Nietzsche. Para Heidegger, o esquecimento existencial se

³ De acordo com a interpretação aristotélica das causas.

refere ao esquecimento do *si mesmo próprio* do *Dasein*. Ele se funda temporalmente no *ser-sido* (ou “passado” em sentido existencial), isto é, ele é o que *fundamenta* o *Dasein*, é seu caráter mais originário.

Na segunda parte da dissertação, iremos auscultar os tipos de história presentes na *Segunda Consideração Extemporânea*. Nietzsche defende uma estrutura triádica da historiografia e da própria história humana. Ele a divide em *história monumental*, *história tradicionalista* ou *antiquária* e *história crítica*. Esse tripé da história se mostra muito profícuo para pensarmos, por exemplo, o que realmente poderia significar incorporar um “papel” na sociedade. Heidegger irá comentar que essa defesa de Nietzsche por uma estrutura triádica da história não é acidental e que ele “compreendeu muito mais do que chegou a exprimir” (HEIDEGGER, 2015b, p. 489). Mas o que foi que ele “não chegou a exprimir”? Segundo Heidegger, a própria *temporalidade*, que funda a historicidade enquanto tal. Heidegger irá mostrar como a temporalidade está articulada com a historicidade, se inspirando fortemente na *Segunda Extemporânea* de Nietzsche para reforçar seu argumento. Anos mais tarde, essa mesma obra é analisada a partir do problema da história do ser. Heidegger já não estaria preocupado com a historicidade do *Dasein*, mas sim, com a busca pelo ser ele mesmo. Entre outras consequências da virada [*Kehre*] na sua filosofia, há uma bem importante que comentaremos aqui: Nietzsche é encarado, à luz do problema da diferença ontológica entre ser e ente (isto é, do esquecimento metafísico), como o “último metafísico”.

O fenomenólogo alemão nos dá uma chave de leitura muito rica da filosofia de Nietzsche. Como podemos constatar, Heidegger dedicou muitas páginas para pensar a filosofia nietzschiana em sua totalidade. Além de dois tomos escritos sob o título “Nietzsche”, Heidegger também ministrou muitos seminários nos anos 30-40. Mas sua compreensão acerca do pensamento de Nietzsche é considerada, por muitos, muito particular. Isso em virtude da sistematização, isto é, da forma própria que Heidegger organizou os conceitos nietzschianos, coagindo-os a seguir em uma interpretação metafísica do mundo. Ademais, por sua própria aderência ao partido nacional-socialista, também não são bem quistas algumas interpretações sobre o Nietzsche que sugerem alguma aproximação entre a filosofia do pensador e a filosofia heideggeriana entre os anos de 1930-1940. Em virtude da própria direção desse trabalho, não nos deteremos longamente nesse período filosófico de Heidegger. Tendo como foco a *obra Ser e Tempo*, nosso objetivo é muito antes mostrar como o esquecimento metafísico que Heidegger relata logo no parágrafo inicial da sua obra tem relação com o esquecimento histórico que perpassa algumas obras de Nietzsche. Com isso em vista, vamos até a multiplicidade do que significa esquecimento, história e metafísica para ambos os pensadores.

O que intentamos tem o caráter, pois, tanto de expor uma *confrontação* entre esses dois pensadores como também de mostrar onde há uma *conciliação possível*. Tal movimento não é apenas uma relação que se estabelece entre Nietzsche e Heidegger, mas também um movimento que ocorre na nossa relação com esse trabalho, tanto para quem o redige, quanto para quem o lê finalizado. Importa-nos, no contínuo “fluxo” do pensamento, conceber que cada filósofo é capaz de contribuir em algo, bem como nós, os leitores, somos capazes de recusá-los em alguma medida. *Mais do que possuir uma verdade última* sobre o que cada grande pensador é a partir de sua história, *é importante manter conosco a capacidade de refletir novamente as mesmas questões, de levá-las a sério*; mantendo aceso, portanto, o interesse pelas grandes questões da filosofia.

Diante desse sucinto panorama que fizemos sobre os pontos principais dessa primeira parte da dissertação dedicada ao *esquecimento do ente humano*, a organização ocorre da seguinte forma:

No subcapítulo *Nietzsche e o esquecimento*, trataremos primeiramente (1) da concepção nietzschiana de esquecimento humano na sua obra *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e, em seguida, (2) da função do esquecimento na *Genealogia da moral*. Na primeira parte, mostramos como o esquecimento que a pesquisadora Maria Cristina Franco Ferraz denomina de *passivo* (FERRAZ, 1999, p. 28) se articula na obra datada em 1873. Na segunda parte, dissertamos acerca da *Genealogia da moral*, obra da fase madura do nosso filósofo prussiano, que traz uma interpretação *ativa* do esquecimento, isto é, que não se reduz ao mero apagamento de memórias.

No segundo subcapítulo intitulado *Heidegger e o esquecimento ontológico e cotidiano*, reservamos a sua principal obra, *Ser e Tempo*, para compreendermos o *esquecimento* e também a *memória* enquanto *possibilidades ontológicas* do *Dasein*. Há, inicialmente, uma introdução a ideia geral da obra. Falamos um pouco do projeto de uma *ontologia fundamental*, em seguida, da *analítica existencial*, para entrarmos no nosso problema do esquecimento, intrinsecamente articulado com a *temporalidade ekstática* do *Dasein*. Por último, utilizaremos seus *Seminários de Zollikon* proferidos de 1959-1969 para pensarmos o esquecimento e a memória em termos *da lida fática*.

Essa introdução do problema do esquecimento enseja destacar os pontos de contato e de divergência entre ambas as investigações filosóficas no tocante ao esquecimento humano, ao qual Heidegger daria o nome de *esquecimento existencial*. Tal trabalho pode ser compreendido como uma busca pelo início, pela base das interpretações nietzschianas e heideggerianas em

torno do esquecimento para, em seguida, dar ênfase a esses conceitos destacados dentro de um plano maior de projeto filosófico.

Para a segunda parte da dissertação, estabelecemos a seguinte divisão:

Buscamos esclarecer o que significa o esquecimento histórico mostrado por Nietzsche e o esquecimento metafísico de Heidegger. No primeiro subcapítulo, acerca do *Esquecimento histórico*, nos dedicamos a analisar a *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche e a interpretação heideggeriana presente em *Ser e Tempo* e na sua interpretação ulterior a esta fase, provinda de um curso ministrado no final dos anos 30.

No subcapítulo sobre o *Esquecimento metafísico* procuramos mostrar qual é a acepção heideggeriana desse termo; quais são as consequências desse esquecimento para a própria história da filosofia; e como prossegue a argumentação que sustenta uma crítica feita a Nietzsche à luz desse esquecimento. Em posse disso, tentamos responder a questão “em que medida a metafísica é esquecimento histórico?”. É preciso percorrer um longo caminho, contudo, para que se chegue a uma resposta satisfatória dessa questão. Particularmente, os caminhos que se mostram a partir da pesquisa nos parecem sempre mais interessante do que propriamente a chegada. Nossos esforços são unicamente para *abrir esses caminhos* e fornecer uma *resposta possível* ao problema.

2 PARTE I – ESQUECIMENTO DO ENTE HUMANO

O primeiro capítulo da dissertação consistirá em analisar as perspectivas acerca do esquecimento que exploram, grosso modo, a relação que um ente humano (ou mundano⁴) estabelece consigo mesmo. Embora haja mais explicitamente uma diferenciação temática de tipos de esquecimento nas obras heideggerianas, podemos, também, a partir do Nietzsche, seccionar alguns elementos pelos quais poderemos entrever onde o filósofo está mais comprometido com uma análise, entre muitas aspas, “antropológica”, e onde se situam suas críticas à metodologia filosófica, ou, dito de outra maneira, suas críticas à metafísica⁵. Por mais que seja inviável fazer uma cisão ou recorte radical entre essas duas esferas, vamos nos deter primordialmente a esta primeira.

O filósofo prussiano entrará em combate explícito contra a teoria do conhecimento no primeiro texto que iremos analisar, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Veremos que ele trabalhará sobretudo com a distinção Esquecimento *versus* Lembrança/Recordação. Conforme vamos percorrendo o texto, constataremos que sua concepção acerca do esquecimento ainda está engendrada numa tradição epistemológica, embora seja do interesse do Nietzsche romper com ela (em outro sentido). O segundo texto a ser examinado, *Genealogia da moral*, já nos traz uma perspectiva diferenciada do esquecimento, como uma atividade ou habilidade humana dos denominados “indivíduos fortes”. A memória, por seu turno, também adquire um sentido muito diverso da tradição filosófica. A sua visão do esquecimento enquanto uma atividade teve repercussão em filosofias ulteriores, conforme veremos.

Já o nosso fenomenólogo alemão se insere em um debate distinto. Veremos como o âmbito da ontologia determina suas concepções acerca do esquecimento (e seus respectivos pares). Heidegger trabalha, fundamentalmente, com as distinções de Velamento *versus* Desvelamento quando pretende dialogar com a envelhecida distinção metafísica entre

⁴ Em termos heideggerianos.

⁵ Aqui concebemos uma aproximação entre os termos “metodologia filosófica” e “metafísica” a partir das críticas fundamentais dos dois autores em questão: de acordo com a ótica heideggeriana, toda a história da filosofia pode ser compreendida como esquecimento do ser (este esquecimento sendo a própria essência da metafísica). Isto é, toda a história da filosofia, com efeito, teria cometido um erro de *método* tanto na colocação de sua pergunta condutora quanto em sua resposta, gerando um obnubilamento do ser que promoveria, por consequência direta, equívocos metodológicos em pesquisas de caráter epistemológico, científico, etc. Por seu turno, sabemos que Nietzsche, quando fala de metafísica, corriqueiramente recorre a uma interpretação específica de metafísica: aquela que supõe uma divisão de dois mundos (Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52). No entanto, embora tenha um alvo direto (Platão) em boa parte dos seus textos, a crítica contundente se firma na tese de que a metafísica como um todo, ao postular entidades transcendentais e imutáveis para explicar fenômenos mundanos, estaria desvalorizando o único mundo que temos, o do devir. Nesse sentido, podemos interpretar a crítica nietzschiana como uma crítica ao método filosófico.

Esquecimento *versus* Verdade e Esquecimento *versus* Retomada quando pretende referenciar o si-mesmo do *Dasein*. Marginalmente, também trabalha com a diferença entre Esquecimento *versus* Retenção/Lembrança/Recordação. Deixaremos a primeira distinção para a segunda parte de nossa escrita. Nesse momento, veremos as concepções heideggerianas acerca do esquecimento existencial (*Ser e tempo; Os problemas fundamentais da fenomenologia*) e esquecimento cotidiano (*Seminários de Zollikon*), mostrando como ele se reapropria desses conceitos de maneira rigorosamente ontológico. Sigamos, então, nesse caminho.

2.1 NIETZSCHE E O ESQUECIMENTO

Neste subcapítulo, trataremos da concepção nietzschiana de esquecimento humano, tendo como foco a análise das obras (1) *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e (2) *Genealogia da moral*. Na primeira parte, iremos mostrar como o esquecimento que a pesquisadora Maria Cristina Franco Ferraz denomina de *passivo* (FERRAZ, 1999, p. 28) se articula na obra datada em 1873. Compreenderemos, ao longo do estudo, o porquê esse esquecimento pode ser interpretado dessa maneira e quais são suas implicações. Na segunda parte, dissertaremos acerca da *Genealogia da moral*, obra da fase madura do nosso filósofo prussiano. É notável que nessa obra o esquecimento, além de adquirir mais destaque, logra também mais autenticidade na sua conceituação. Examinaremos, com detalhe, a *segunda dissertação* e os pontos cardeais da obra que se conectam com a função do segundo esquecimento nietzschiano.

2.1.1 Esquecimento no texto *Verdade e Mentira em Sentido Extramoral*

Trataremos, agora, do nosso primeiro texto em análise. A obra *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* se caracteriza primordialmente por uma *crítica à epistemologia*; contudo, enseja propor uma virada *artística* na maneira que lidamos com a linguagem — e, concomitantemente, na maneira que enxergamos o mundo. Cabe antecipar que, embora seu texto seja usualmente lembrado pelo início do título, seus interesses já pareceriam estar calcados no tema da moral — ou, no mínimo, orbitando frequentemente em torno o tema⁶.

Nietzsche inicia a primeira parte de sua dissertação declarando que o indivíduo criou o conhecimento (NIETZSCHE, 2007, p. 25). O momento dessa criação pode ter durado não mais que um minuto; no entanto, suas consequências foram desastrosas. Nietzsche argumenta que o próprio intelecto serve de instrumento sobretudo para auxiliar aqueles indivíduos mais infelizes e frágeis (NIETZSCHE, 2007, p. 26). Dessa forma, notamos o porquê Nietzsche concebe a própria criação do conhecimento um dano. Nas palavras dele, isso ocorre porque:

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se (NIETZSCHE, 2007, p. 27).

⁶ Desconfiamos que é possível fazer um trabalho futuro que mostre a possibilidade de compreender a primeira fase do pensamento nietzschiano a partir de sua filosofia madura.

Desta feita, já conseguimos vislumbrar que o caminho de Nietzsche será guiado por essa hipótese histórica. Partindo de uma visão hobbesiana da existência, Nietzsche pretende mostrar o que se sucede dessa primeira criação. Esses indivíduos que criaram o conhecimento teriam uma maneira bem específica de agir:

Aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo *impulso à verdade* (NIETZSCHE, 2007, p. 27–28. Grifo nosso).

Ou seja, a meta mais geral desse texto de Nietzsche é, partindo dessa noção supracitada de indivíduo, mostrar como surgiu o *impulso à verdade*. Mas o que seria, afinal, esse impulso? Como ele se caracterizaria? O pensador se vale de dois momentos⁷ para chegar ao que seria o impulso à verdade. Seguindo a argumentação, ele expõe que:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação; mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser "verdade", quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira (NIETZSCHE, 2007, p. 29)

Esse conhecimento que fora criado tem, pois, como referente as criações humanas de metáforas. Estas, uma vez envelhecidas, se tornam conceitos. Esses conceitos criados por homens inicialmente para a preservação individual adquirem, em um segundo momento, a função de regular uma existência de rebanho: “A autoconservação cria o conhecimento” (NIETZSCHE, 2007, p. 27): isto é, a necessidade da coletividade faz o indivíduo dissimular conceitos estáveis, perenes, que estejam em comum acordo, para estabelecer a paz numa comunidade (isto é, num rebanho). A esta atitude que é dada o nome de *impulso à verdade*⁸.

⁷ Segundo Machado (1999), observamos que nessa época de *Verdade e Mentira* o interesse pela relação entre verdade e sociedade se torna patente: “Partindo da distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, Nietzsche negará a existência de um desejo natural de verdade através de uma concepção do intelecto como tendo um efeito específico de dissimulação. O intelecto, que é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, tem originariamente por função produzir disfarce [...] O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas consequências favoráveis. O homem também não odeia a mentira; não suporta os prejuízos por ela causados [...] Quando a mentira tem valor agradável, ela é muito bem permitida” (MACHADO, 1999, p. 37–38).

⁸ Podemos entrever uma possível aproximação entre essa ideia e a que aparecerá anos mais tarde, a “vontade de verdade” (Cf. MELO NETO, 2016c p. 425-426). Curiosamente, Heidegger também utiliza a expressão “impulso metafísico” de modo análogo ao impulso à verdade de Nietzsche nos anos iniciais (1915) da sua inserção na vida filosófica Cf. HEIDEGGER, *El concepto de tempo em la ciencia histórica* (2009b), p. 15.

Mas o que Nietzsche compreende por metáfora? Dissimulação? Verdade? Interpretação? Começaremos, pois, por essas explicações.

Um aspecto muito importante para destacar já de início é o que Nietzsche compreende por “metáfora”. Podemos conferir nos textos de Mosé (2018, Cf. cap: A palavra como verdade) e Arcaro (2020, p. 130–131) que a metáfora nietzschiana é uma inversão da ideia de metáfora proposta por Aristóteles na *Poética*. Para Aristóteles e, também, de acordo com o que aprendemos na escola, a metáfora é uma criação poética que tem como base “o nome da coisa”, o conceito. A partir de conceitos que chegaríamos a criar novas imagens. O que Nietzsche sugere é que esses conceitos, eles mesmos, já foram metáforas, tão poéticas quanto essas que hoje se criam em cima de conceitos, e que por uma força histórica se tornaram vigentes, regulares, enfim, se tornaram conceitos.

Acerca da dissimulação, uma característica pertinente é a de que a partir dela se cria um engano, um conceito vazio acerca de alguma metáfora proferida em tempo e espaço historicamente situados, para discursar acerca de alguma impressão sensível pontual. E esse engano, que consiste em descontextualizar uma palavra — ou, em linguagem wittgensteiniana, arrancá-la de seu uso (Cf. WITTGENSTEIN, 2014) — é socialmente aceito em virtude da manutenção do todo social. O engano, na visão do Nietzsche, só incomoda o indivíduo quando traz consequências nocivas (NIETZSCHE, 2007, p. 29). Do contrário, ele é bem quisto. E a um desses enganar chamará Nietzsche de “verdade”: a verdade, na medida em que conserva a vida em rebanho, é bem quista.

O filósofo prussiano compreende o impulso à verdade como um *sono da alma*. E apenas por uma “força de vontade” *contrária* ao impulso do intelecto “deixariam de roncar”(NIETZSCHE, 2007, p. 28) — essa vontade contrária, conforme veremos, será o *impulso artístico*⁹. O impulso à verdade, por fim, levaria o indivíduo a *esquecer* da sua própria complexidade fisiológica e reduzir essa riqueza aos grilhões do intelecto, onde a *consciência* opera.

Não se lhe emudece a natureza acerca de todas as outras coisas, até mesmo acerca do seu corpo, para bani-lo e trancafiá-lo numa consciência orgulhosa e enganadora, ao longo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes sanguíneas e das completas vibrações das fibras! (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

Para Nietzsche, essa consciência seria como uma organização conceitual, um palácio de conceitos onde não há lacunas, contradições, e, nas palavras do próprio autor, esse edifício de

⁹ A expressão *impulso artístico* é empréstimo da interpretação de Fonseca (2008), que observa e adapta elementos do *Nascimento da Tragédia* nesta obra ulterior.

conceitos “exibe a inflexível regularidade de um columbário romano e exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias da matemática” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). Segundo Calomeni (2011), para o jovem Nietzsche a consciência não se identifica com a subjetividade, nem tampouco com o ente humano em sua totalidade. A consciência tem um papel de regulador, organiza conceitos para que a linguagem se paute em um “tornar comum”, favorecendo a comunicação e promovendo uma cristalização conceitual.

A palavra é concebida por Nietzsche do seguinte modo: “um estímulo nervoso, primeiramente transporto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, modelada em som! Segunda metáfora” (NIETZSCHE, 2007, p. 32). Neste salto, o indivíduo pula de uma metáfora para outra nova, e nesse “gasto” da palavra inicia-se o processo de conceitualização. Disso decorre que:

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais (NIETZSCHE, 2007, p. 33–34).

Essa “não correspondência”, contudo, não significa uma precariedade da linguagem; tampouco representa uma mera precariedade do nosso aparato cognitivo. O que Nietzsche sugere é que estas metáforas estariam presas à aparência, pois é a ela que nós, os criadores, pertencemos.

Sobre a elaboração de conceitos, ainda cabe destacar que:

Toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 35) .

Em suma, todo conceito “despersonaliza” seu correlato singular, abstrai-se uma característica que um conjunto de entes tenha em comum e põe-se todos esses entes numa mesma classe. Dessa maneira, perde-se as nuances, como o exemplo dado por Nietzsche das variações de folhas (NIETZSCHE, 2007, p. 35) e das ações honestas (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Em relação a este aspecto, é fácil perceber que todo agrupamento destaca uma qualidade em comum e anula as qualidades desiguais. Então, para que servem tais interpretações? Para a manutenção de um todo coletivo, de uma compreensão comum. Essas interpretações não pertencem e não correspondem à natureza das coisas, mas à necessidade humana de sobrevivência. O perigo, para Nietzsche, começa quando a *metafísica* supõe que esses conceitos se referem as coisas

nelas mesmas¹⁰ e que, de igual maneira, conseguiríamos acessar essas coisas em si mesmas a partir da atividade intelectual. Essa tese ficará mais clara nos parágrafos seguintes.

Diante desse quadro geral mapeado por Nietzsche, o que seria, então, a verdade? Ele delinea da seguinte forma:

Um exercício móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transportadas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2007, p. 37).

O alerta para o perigo da cristalização de metáforas que se tornam conceitos se volta principalmente para uma crítica às ideias de “ser”, “causa primeira”, “bem em si”, “belo em si”, ou seja, uma crítica aos filósofos metafísicos que tomam tais conceitos como princípios da realidade e *se esquecem* de que são metáforas que se desenvolveram ao longo do processo histórico (Cf. MELO NETO, 2016b, p. 205): “apenas por *esquecimento* pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau mencionado”(NIETZSCHE, 2007, p. 30).

Agora, se faz necessário recorrer a análise de Günter Abel (2002) feita em seu texto *Verdade e interpretação* para que possamos compreender o que Nietzsche (1) está concebendo como verdade, (2) qual seria o estatuto da verdade e (3) o status da interpretação.

Segundo Abel, são dissolvidos os sentidos comuns de verdade na filosofia nietzschiana como um todo, quais sejam: (1) verdade como concordância e adequação entre o pensamento e objetos, (2) verdade como auto manifestação da natureza pura e essencial das coisas e (3) verdade como atividade de tal procedimento. Em todos esses casos, pressupõe-se que há uma só verdade. No primeiro caso, ignora-se que há o discurso humano no meio. Acerca do segundo ponto, esquece-se de que somos seres finitos que operamos com signos. E sobre o terceiro ponto, Nietzsche defenderá que o ímpeto da busca pela verdade guiada pelo intelecto não garante um conhecimento necessário das coisas (Cf. NIETZSCHE, 2007, p. 43), pois àqueles que buscam a verdade cabe justamente a produção dessa verdade. É como se procurassem um conceito que eles mesmos fabricaram:

¹⁰ Aqui já vislumbramos o *eco kantiano* que Nietzsche herda via Schopenhauer acerca da crítica ao dogmatismo. Este último se configura precisamente pela “presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou” (KANT, 2001, *Prefácio da segunda edição*).

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procura-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do domínio da razão. Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, *uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse “verdadeiro em si”*, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem (NIETZSCHE, 2007, p. 40. Grifo nosso).

É notável que “Nietzsche estaria operando com as ideias de verdade como adequação e conhecimento como conformidade, ainda que para recusá-las” (FONSECA, 2008, p. 30). A partir desse trecho, podemos entrever, entretanto, que não há uma diluição da questão da verdade, mas uma reinterpretação do conceito de verdade. *A verdade torna-se, na filosofia nietzschiana, tributária da interpretação e não o contrário*. Eis o estatuto da verdade: ela depende da interpretação, se torna um problema subsumido a esta esfera precedente. É uma espécie de engano apropriado, e para substituir a dicotomia verdade *versus* falsidade, comentará Abel que mais adequado seria interpretar que há “graus de aparência”(ABEL, 2002, p. 26). “Verdade”, pois, se mostra uma fixação ou cristalização no tempo de uma metáfora originária ou de interpretação pregressa, que já se caracterizava por uma espécie de aparência. Nesse caminho, “a verdade pode ser vista como o nome para a produção de processos interpretativos” (ABEL, 2002, p. 20).

Essa interpretação¹¹, no entanto, não se caracteriza por uma exegese ou explicação da percepção, mas antes, é ela que guia toda exegese ou explicação. Processos como percepção, saber, pensar, sentir, são processos interpretativos¹². Na medida em que a verdade entra como processo da interpretação, o *tempo* mostra-se como fio condutor de toda verdade. Não é mais um processo atemporal, senão um processo em que “a pragmática e a temporalidade ingressam decisivamente” (ABEL, 2002, p. 27).

Voltemos, pois, ao nosso tema principal. A inserção do *esquecimento* propriamente dito no texto *Verdade e mentira no sentido extramoral*, embora apareça em algumas passagens, não

¹¹ Para dissipar toda a possibilidade de relativismo a partir dessa tese, Abel, perscrutador do Nietzsche, elabora alguns critérios esboçados por Nietzsche para que uma interpretação “se torne forte”, levando em conta a projetabilidade e compatibilidade, critérios alternativos à “adequação” e “conformidade”, e também a complexidade da organização corporal, que é um sistema complexo de diferentes processos de interpretação (ABEL, 2002, p. 28). Os critérios importantes para vislumbrar a força ou grau de verdade são: (1) relevância da interpretação para o indivíduo, (2) consolidação e firmeza da interpretação no interior do corpo de interpretações, (3) capacidade de coalizão com outras interpretações, (4) aptidão de poder ser adotada na rede de interpretações, (5) capacidade de poder organizar nossa experiência de um modo mais abarcante e simples do que o vigente, (6) força de poder contribuir para a intensificação da experiência, (7) entrega a perspectivas distintas e também conflitantes e (8) ultrapassamento de horizontes de interpretação restritos e capacidade de abertura de novos (ABEL, 2002, p. 29).

¹² Podemos vislumbrar, aqui, uma equiparação entre a interpretação nietzschiana e a compreensão heideggeriana, que será tematizada à frente (p. 38). Sobre esse assunto, Cf. VIZCAYA (2000), p. 51-72.

se torna um tema de análise. No entanto, tentaremos destacar o lugar e a importância desse fenômeno na exposição de Nietzsche. Iremos, em outro momento oportuno, mostrar como esse esquecimento pode ter relação com o esquecimento que Heidegger descreverá em *Ser e tempo*. Agora, vamos atentar para as passagens:

O homem decerto se *esquece* de que é assim que as coisas se lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento de verdade (NIETZSCHE, 2007, p. 37. Grifo Nosso.).

Nietzsche relaciona, aqui, o esquecimento a uma espécie de inconsciência vista como um *processo passivo* do organismo como um todo. Quando (nós, no coletivo) cristalizamos as metáforas originárias em conceitos, passado longo tempo no hábito dessa cristalização, chegamos, enfim, a crer que possuímos uma espécie de verdade, um dado do mundo. Esse esquecimento que já se mostra delineado aqui é o *esquecimento histórico*, que pode ser compreendido como sendo, precisamente, a capacidade de abstrair essas metáforas de seus respectivos usos temporais. O indivíduo que sente a necessidade de ser supratemporal:

não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir (NIETZSCHE, 2007, p. 38).

Para o pensador, é um erro crer que temos “objetos puros” diante de nós. O esquecimento desse processo histórico de criação de metáforas se desdobra numa confusão não apenas epistêmica, mas ontológica: “Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas” (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

A partir desse momento se mostra uma nova característica do primeiro esquecimento nietzschiano. Concomitante a esse esquecer-se das metáforas originárias:

[...] Pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão somente pela crença imbatível de que este sol, esta janela, esta mesa são uma verdade em si, em suma, *apenas porque o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

Dito de outra maneira, o esquecimento não apenas se refere a um esquecimento da história do mundo, mas ao esquecimento de si. Esquece-se, destarte, de sua própria capacidade de produzir significados, e, sem esforço interpretativo, podemos dizer que se esquece da capacidade de produzir a si mesmo. Fonseca (2008, p. 42) explicita que há dois níveis de esquecimento: (1) o indivíduo esquece que os conceitos têm sua origem nas metáforas e (2) de

que é ele mesmo que reitera essas ficções. Aqui começa a defesa do Nietzsche pela retomada da criação de metáforas originárias. Esse “originário” se refere, sobretudo, a autenticidade do próprio ente humano para criar, a partir de si mesmo, um significado para o mundo que seja formidável para si em sentido singular.

A essa atitude criadora de Nietzsche, chamamos aqui de *impulso artístico*. Para que possamos nos apropriar dessa dicotomia, — a saber, impulso à verdade *versus* impulso artístico — veremos o estudo de Thelma Lessa da Fonseca em *Impulso à verdade e impulso artístico: uma leitura de Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

Em contraposição ao impulso já descrito, o impulso artístico proporciona um prazer lúdico que não necessita de uma explicação ou justificação racional:

A arte é o lugar onde o intelecto se vê libertado da rigidez do pensamento conceitual, o lugar onde seu trabalho não é pautado pela utilidade e pode, então, iludir, ludibriar livremente (FONSECA, 2008, p. 39).

De acordo com a análise, é notável que Nietzsche não estava preocupado em deslocar o estatuto da verdade para outra instância, como poderíamos supor ao sobrelevar a importância do impulso artístico. Ele estava propriamente indicando que há diferentes maneiras de enganar. O impulso artístico é uma forma de enganar, mas engana-se *livremente*. É nesse caminho que Fonseca enumera dois possíveis papéis positivos do impulso artístico: o artista não enseja satisfazer necessidades externas¹³ e copia a vida humana tomando-a como algo bom (FONSECA, 2008, p. 40).

A grande diferença, segundo Fonseca, entre o ludibriar do impulso à verdade e do impulso artístico diz respeito às posições que cada uma representa perante a vida:

embora a atividade do intelecto seja em ambas a mesma (o ludibriar), na primeira o seu resultado é pragmático – a conservação –, enquanto na segunda é estético – a elevação da vida à categoria de obra de arte (FONSECA, 2008, p. 40).

Fazendo um exame acerca do nosso problema central, a pergunta pelo motor do esquecimento se divide, de acordo com Fonseca em duas outras: (1) qual a razão do mal-estar provocado pela experiência da mutabilidade e (2) o que há de moral nessa repulsa.

A primeira podemos responder, simplificada, da seguinte maneira: o fluxo de impressões, a mutabilidade, põe em risco a consciência, que criamos para que a vida em

¹³ O poeta Manoel de Barros poderia expressar, sem arroudeio, o objetivo desse texto nietzschiano em pequenas passagens de sua própria obra. Tomemos como exemplo alguns recortes arbitrariamente selecionados da obra *Livro sobre nada* (1997): “Tudo que não invento é falso”, “Não gosto de palavra acostuada”, “Os delírios verbais me terapeutam”, “Eu queria avançar para o começo. / Chegar ao criancamento das palavras.”, “Trabalho arduamente para fazer o que é desnecessário. / O que presta não tem confirmação, / o que não presta, tem. / Não serei mais um pobre diabo que sofre de nobrezas”.

sociedade se estabeleça como um acordo de paz. Ele põe em xeque a perenidade da consciência (FONSECA, 2008, p. 46). Em relação à segunda questão, Nietzsche vislumbra que há uma valoração positiva desse impulso à verdade para que haja a sua manutenção. O pendor para o fixo já foi previamente valorado e se torna um problema moral na medida em que “é vedado à consciência reconhecer que tal necessidade é engendrada pela ação dos homens no seio da vida em coletividade” (FONSECA, 2008, p. 47).

Desta feita, na visão do nosso mestre da Basileia, esse impulso à verdade que é movido pelo esquecimento das metáforas originárias e do esquecimento de si enquanto sujeito criador de metáforas e de significação de mundo é o motor propulsor da metafísica. O risco da metafísica, portanto, seria o de sugerir que podemos ter um conhecimento de “coisas em si” quando todo nosso contato com o mundo é mediado pela linguagem, que, em sua constituição fundamental, é uma criação humana e não poderia resguardar nenhuma “percepção correta” e universal do mundo.

Caminhando na direção da segunda parte da obra, Nietzsche faz uma equiparação de princípios entre a ciência e a metafísica. A ciência, assim como a metafísica, tem seu alicerce na criação de conceitos, “ficções úteis”, isto é, no enrijecimento e no tornar fixo das metáforas originárias. Disso se sucede que há um perigo tanto na metafísica quanto na ciência, um pendor para um tipo de visão dogmática do mundo e do esquecimento desse espírito criador do impulso artístico: “o desenvolvimento progressivo da consciência é um perigo e pode se tornar uma doença” (CALOMENI, 2011, p. 237). Porém, é salutar que Nietzsche veja tanto no homem genuinamente racional como no homem propriamente intuitivo uma unilateralidade, pois enquanto um está com medo da sua intuição, o outro menospreza a abstração. Nesse sentido: “o último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico” (NIETZSCHE, 2007, p. 50)¹⁴.

Podemos sugerir, ao final dessa análise, uma equiparação, ainda que com certo desnível, com o fenomenólogo de Freiburg. A linguagem científica e a própria produção científica é, segundo Nietzsche, uma técnica de enrijecimento que pressupõe um *esquecimento histórico*. Embora sua crítica, nesse texto, se volte para linguagem e para a concepção de termos como “consciência”, “conceitos” e “verdade”, a compreensão que temos do escopo da obra nietzschiana sustenta que esse esquecimento se estende a todas as esferas da vida; desta feita, a ciência não pode ser caracterizada apenas como um tipo de linguagem, mas como uma *postura* no mundo. O perigo que a ciência traz é o que Heidegger vai elucidar, mais tarde, em sua

¹⁴ É este trecho que, em nossa interpretação, autoriza aqui o uso do termo “impulso artístico”.

fenomenologia, a partir da sua crítica a dominância da técnica. Para Heidegger, essa postura acarretaria num desarraigamento da “terra” (Cf. NUNES, 2016, p. 95–106).

O esquecimento, de acordo com o que vimos na análise da obra *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, se apresenta de maneira não temática, inserido dentro de uma concepção corrente de esquecimento na medida em que é posto como um acontecimento *passivo* no ente humano, dialogando com a tradição da teoria do conhecimento. Todavia, Nietzsche também dá indícios de que sua concepção de esquecimento possui maior abrangência, na medida em que o esquecimento não é posto como uma mera atividade cerebral, mas um acontecimento que ocorre no ente como um todo. Vimos isso através das noções de (1) *esquecimento das metáforas originárias, que se articula com o esquecimento histórico* e de (2) *esquecimento de si enquanto sujeito criador de metáforas*. Adiante, a partir do texto *Genealogia da Moral*, iremos introduzir outros aspectos do esquecimento nietzschiano que fora por ele apresentado com um tipo distinto de função.

2.1.2 Esquecimento no texto *Genealogia da Moral*

Para começarmos nossa exposição acerca desse texto da fase madura do Nietzsche, optaremos pela mesma metodologia que utilizamos anteriormente. Faz-se pertinente termos, de antemão, o escopo geral da obra para que possamos compreender em que sentido e com que função nos aparecerá o esquecimento. Por ser um texto no qual se resgata parte das teses centrais dos livros precedentes e onde são lançadas outras que serão ainda mais desenvolvidas em obras ulteriores, é notável a centralidade da *Genealogia* na totalidade das publicações do filósofo.

A *Genealogia da Moral* pode ser vista como uma investigação radical sobre a *origem* dos valores morais como análise preparatória para a crítica do *valor* desses valores¹⁵:

No fundo interessava-me algo bem mais importante que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor dessa moral (NIETZSCHE, 2004, *Prólogo V*).

Logo no início de seu texto, Nietzsche alerta para a necessidade da busca pelas origens¹⁶. No segundo parágrafo da primeira dissertação, o filósofo indica que há um grande problema

¹⁵ Como explicita Oswaldo Giacoia: “A genealogia nietzscheana não se contenta mais apenas com uma abordagem histórica dos sentimentos e conceitos morais. A gênese histórica é tarefa preparatória para uma questão mais incisiva, mais radical: aquela que se pergunta pelo próprio valor dos valores e avaliações da moral tradicional” (GIACOIA JUNIOR, 2000, *Para a Genealogia da Moral*).

¹⁶ Cf. NIETZSCHE (2004), *prólogo VI*: “Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram

naqueles investigadores aos quais lhe faltam o *espírito histórico*. Uma distinção fundamental que ele faz entre o proceder de sua pesquisa em contraponto aos “psicólogos ingleses” é que estes últimos ignoraram a oposição fundamental entre “bom” e “mau” que perpassava o próprio “sistema de castas” vigente em sociedades mais antigas. Eles visualizavam a cristalização de uma ação “boa” apenas em relação a *utilidade* que exerceu em determinado período histórico. Nietzsche, ao contrário, observa que perguntar pela *origem histórica* significa compreender também quem instaurou esses valores. O valor de “bom” não surgiu a partir daqueles que fizeram o “bem” (ou “útil”). Pois o “bem” mesmo também foi um valor criado em sociedade. Inicialmente, argumenta Nietzsche, o “bom” havia sido instaurado por aqueles que exerceram mais influência na história: os nobres, considerados superiores e poderosos. Não lhes importava a utilidade da ação. A ideia de “bem”, por conseguinte, viria muito depois do decurso do tempo, e é a que sustenta ações “não egoístas” como “intrinsecamente boas”. Na busca pelas “certidões de nascimento” dos valores de “bom” e “mau”, Nietzsche se mostra um pensador preocupado com hipóteses historicamente válidas acerca da *origem* de certos valores (que também podemos, de maneira imprecisa, considerar como “conceitos”).

Iremos agora expor brevemente algumas ideias importantes para esse trabalho. Traremos à luz duas noções fundamentais da filosofia nietzschiana madura que aparecem na obra latente ou expressamente: o *niilismo*¹⁷ e a *vontade de potência*. Nietzsche defende que toda a história da instauração da moral (europeia) está impregnada de niilismo. Retomando críticas que aparecem de maneira embrionária em *Verdade e Mentira*¹⁸, veremos como os valores de *Bom e Mau* também serão postos em xeque, na medida em que foram, em algum ponto da história da moral, fundamentados em uma crença de que seriam valores eternos, perenes e transcendentis¹⁹. Tal crítica volta-se sobretudo para um alvo: a moral cristã. O procedimento

[...] um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade?”

¹⁷ Seguindo a divisão proposta por Machado (1999, p. 64–68), o niilismo se desdobraria em três figuras principais: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético.

¹⁸ Todavia, deve-se destacar os “alvos” de cada texto. Em *Verdade e Mentira* há um embate muito explícito com os filósofos metafísicos, enquanto na *Genealogia* a grande oponente será a moral cristã.

¹⁹ Muito importante notar como a filologia exerce um papel fundamental nas pesquisas nietzschianas. O fato de que ele colocara em xeque valores tem sua razoabilidade que pode ser exemplificada, no nosso português mesmo, de várias formas. A palavra “vilão”, por exemplo, designava em determinado momento da história (época dos feudos) apenas uma pessoa que morava na vila; uma pessoa plebeia, não-nobre, mas que não era apenas uma serva porque obtinha certas regalias do senhor feudal. Nesse sentido, era vista pelos servos como uma pessoa que obtém vantagem sem merecimento, que trapaceia (comete injustiça). Para os nobres, era uma pessoa não-nobre. Nesse sentido, o vilão não era exatamente bem quisto por nenhum estrato social. Se tornou, por isso, a oposição de nobre na sociedade, que depois veio a ser um valor não mais ligado a relação que a pessoa tem com a propriedade (terra, vila), mas com as virtudes de uma época ou de uma sociedade. Hoje, quando vemos um filme e expressamos que uma personagem é vilã na trama, estamos quase sempre expressando ou que a personagem é essencialmente má,

genealógico buscará, na *primeira dissertação*, a origem dessa moral na tentativa de, enfaticamente, desestabilizar e *destruir* a concepção de que tais conceitos como *Bom* e *Mau* seriam eternos e transcendentais (introduz o *ressentimento* na argumentação). Em seguida, seu objetivo será mostrar que essa concepção defende um *tipo* de vida específico que, segundo o autor, não se revela como *bom* pra vida mesma. O foco da *segunda dissertação* será a *culpa* e a *má consciência*, que se revelam como uma demonstração argumentativa dessa tese inicial (trabalha novamente com a ideia de *ressentimento*). A *terceira dissertação* volta-se sobretudo ao seu alvo: o ideal ascético — isto é, *niilista* e *cristão* — de moralidade e os seus criadores (os sacerdotes ascéticos). Para tal empreendimento, Nietzsche recorre a muitos tipos de discurso: o filológico, o etimológico, o histórico²⁰, o psicológico e o fisiológico.

Neste escrito veremos que o *niilismo* se transfigura em três ideias distintas: (1) o *ressentimento*, (2) a *má consciência* e (3) o ideal ascético. O primeiro aspecto do niilismo, a saber, o *ressentimento*, promoveria a criação de uma chamada “moral de escravos” — dos indivíduos reativos, fracos — em contraposição a “moral aristocrata” — dos fortes, aristocratas, mestres²¹. Enquanto esta última “nasce de um triunfante Sim a si mesma” (NIETZSCHE, 2004, I, § 10), a moral dos escravos se caracterizaria por um ato criador guiado por um Não. A ação do ressentido é fundamentalmente uma *reação* a atitude do indivíduo *ativo*²². O *ressentimento*

ou que toma muitas atitudes prejudiciais a sociedade. Outro exemplo muito interessante é o termo “vândalo”, que era o nome dado a uma pessoa pertencente a uma tribo germânica. Os vândalos se tornaram conhecidos por invadirem e saquearem regiões no século V. Dessa forma, se tornou, posteriormente, um adjetivo para aquele que depreda a propriedade, a terra ou a cultura. Essas expressões não são nem um pouco conhecidas pela sua origem. Sobre esse *modus operandi* que usualmente temos na utilização das expressões, Nietzsche já alertava em *Verdade e Mentira*. Permaneceu alertando durante todo seu trabalho filosófico. Podemos dizer, a partir dessa reflexão, que uma das formas de transgredir o significado de algo é remontando sua história para elaborar uma crítica (como vemos aqui na *Genealogia da Moral*, uma destruição que precede uma nova construção); outra maneira, é criando metáforas conforme a necessidade presente, isto é, de acordo com a pragmática do uso (como Wittgenstein argumentará nas *Investigações Filosóficas*); e outra forma é a partir da poética, como Nietzsche demonstra no texto *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*.

²⁰ Uma importante observação pro destaque incontornável do diálogo com a história, que iremos retomar na análise da *Segunda Consideração Extemporânea*. Ao percorremos obras da maturidade vamos constantemente observar, em retrospecto, a influência dessa sua obra da juventude (MARTON, 1990, p. 78–83).

²¹ Não podemos passar por cima do legítimo incômodo que pode proporcionar ler diretamente as passagens nietzschianas. Pois sabemos que tal elaboração como “moral de escravos” é expressa a partir de certo contexto onde, evidentemente, houve exploração humana. Cabe fazer uma consideração para que tais pontos não sejam vistos levianamente como metáforas sem conjuntura específica. Notadamente o povo brasileiro como povo colonizado tem muito a dizer sobre ser escravizado e o papel da moral cristã na sociedade, que pode destoar da interpretação nietzschiana e trazer outras perspectivas a respeito da criação da moral nesta sociedade não-europeia. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, há uma distinção transfigurada entre os dois polos da moral, onde a “moral aristocrata” vira simplesmente “moral sadia” pelo seu caráter naturalista (a favor dos instintos) e a “moral dos escravos” seria uma “moral doente” por seu caráter antinaturalista, isto é, por voltar-se contra os instintos vitais (NIETZSCHE, 2006, Cap. V).

²² Novamente, trazemos a distinção entre a moral “aristocrata” e “dos escravos” por ser o campo maior no qual está inserido o tema do esquecimento. Contudo, cabe pontuar que não é de interesse do trabalho justificar essa distinção nem sobrelevar essa chave de leitura para o tratamento do tema, pois a maneira a partir da qual Nietzsche escolheu tratar das forças ativas e reativas dentro do campo da moral tem implicações políticas na sociedade atual com as quais quem redige o trabalho não compactua. Embora não defenda expressamente uma substancialização

é, pois, a preponderância de impulsos reativos sobre os ativos. Entretanto, essa reação não é uma ação contrária; é muito mais uma internalização do que viria a ser uma ação. Rancor, não esquecer, guardar, internalizar, são processos que partem da moral de indivíduos reativos. Aqui é importante salientar que para além de uma análise psicológica, há um pano de fundo histórico para o qual Nietzsche se direciona. Esse ressentimento viria a produzir valores morais e a ser uma das características da moral preponderante no Ocidente por mais de dois milênios: a moral cristã. É fundamentalmente dela que temos que recordar ao percorrer o caminho traçado pelo nosso filósofo do martelo.

Outro aspecto do niilismo é a *má consciência* ou *sentimento de culpa*. Nietzsche lança a hipótese de que o indivíduo seria inicialmente um animal entre outros animais que precisava da violência pra sobreviver. Aqui temos um estágio pré-sociedade com normas estabelecidas. Através de uma grande mudança ambiental, advinda da instauração de um Estado (com regras, leis, controle), temos uma sociedade de “paz”, onde os indivíduos são coercitivamente impedidos de exercer a violência. Entretanto, a violência não foi extirpada do indivíduo. Ela, em vez de externalizada, se volta contra o próprio indivíduo violento. Nesse momento que surge

do ser humano, Nietzsche peca por não deixar claro que indivíduos (e não apenas homens!) podem ser “fortes” e “fracos” em situações diversas, deixando margem larga para uma compreensão de que há indivíduos cujo seu *ser* é forte ou fraco. Há, com isso, uma série de efeitos colaterais interpretativos que podem corroborar com visões extremamente preconceituosas e prejudiciais para a sociedade. Como, por exemplo, o capacitismo, as relações de opressão dos homens sobre as mulheres e dos brancos sobre os negros, sustentadas dentro do sistema em que vivemos (o brasileiro). Outro ponto que não tem a aderência desse trabalho seria justamente colocar afetos específicos como características essenciais de cada *tipo* de indivíduo (o forte e o fraco), *pois não há algo como um tipo de indivíduo*. Essa seria apenas outra maneira de defender que há afetos que *peleas fortes* não podem sentir, pois se tornariam automaticamente fracas *de maneira essencial*. Em textos da literatura secundária podemos encontrar embasamento dessa distinção entre “tipos”. Na defesa de Nietzsche enquanto um psicólogo, temos a exemplar distinção entre “tipos psicológicos”, Cf. GIACOIA, (2001), p. 87-88: Com essa exposição da gênese e funcionamento do ressentimento, espero ter tornado claro, nos limites do presente trabalho, que os tipos psicológicos do ativo e do reativo — que estão na raiz da diferenciação entre forte e fraco, bem como entre moral de senhores e de escravos — *não podem designar* categorias sociológicas ou políticas. Eles devem antes ser considerados como *tipos psicológicos*, em sentido nietzscheano, tomados em sua pureza abstrata”. Pureza abstrata que, por seu turno, desencadeia uma série de problemas inerentes à própria filosofia nietzschiana e que ecoa no âmbito social e político. Existe um “tipo psicológico” ideal na existência fática? Como essa hipótese adquire sustentação no escopo da filosofia nietzschiana? Ainda que abduquemos de um anacronismo sustentável, isto é, de uma crítica construtiva, restaria ainda a incongruência entre uma defesa de tipos psicológicos de indivíduos numa filosofia que já vinha adquirindo contornos perspectivistas. Neste trabalho optamos por fazer a exegese conceitual para esclarecer o que é de nosso objetivo aqui, todavia, sobre o assunto entre moral dos fortes e fracos, seguimos, pois, a conclusão de GRONDIN (2009), p. 63. E ainda sobre as preocupações particulares desse trabalho, faz-se necessário citar nosso caro intérprete contemporâneo, BONACCINI (2004), p. 23-24, grifos nossos: “Julgamentos históricos, como nossas interpretações deste ou daquele texto, desta ou daquela época, ‘jamais podem ser verdadeiros: o único valor que apresentam é o de serem sintomas, e só como sintomas merecem ser levados em consideração’ – ensina Nietzsche . Numa palavra: nunca podem ser medidos cientificamente porque não são teóricos. O que quero dizer com isso? Quero dizer que no âmbito de nossa época, toda leitura é uma interpretação que deve nos parecer sintomática em dois sentidos: em primeiro lugar, o texto e a época em questão devem ser pensados como *sintomas de uma determinada forma de vida e de cultura, como sintomas de uma certa preocupação*; em segundo lugar, *o nosso próprio interesse, e o de nossos contemporâneos, deve ser interpelado como sintoma de algo que devemos trazer à palavra.*”

a primeira fase da *má consciência*. Posteriormente, o cristianismo se apodera desse fenômeno, com a noção de pecado e de culpa, transformando essa má consciência em uma espécie de virtude. Ou seja: essa internalização do ressentido, que por tendência culpa os fortes pelos seus infortúnios, se transforma numa potente arma contra o próprio indivíduo que vive no Estado, agora impregnado pelo cristianismo. Pois aos infortúnios, a moral cristã responderá: é tua própria culpa, por viver neste mundo de desafortunados e não estar ainda no Reino de Deus. Nesse movimento aparentemente simples, cria-se uma rede muito complexa de consequências. Na internalização dos instintos que começa a aparecer a individualidade, a consciência enquanto tal. A mnemotécnica, por seu turno, cria um indivíduo que pode agora ser regular, ter responsabilidades, ser disciplinado e fazer promessas — tudo isso na sombra da culpa.

O terceiro prisma do niilismo destacado no texto é o *ideal ascético*. A caracterização básica do ascetismo seria a negação dos instintos e da vida como tal, considera-la um equívoco, uma espécie de “ponte” para a vida verdadeira em um mundo transcendente. Primeiro envenena-se a vida para em seguida lhe prometer o antídoto: abdique de seus instintos nesta vida que na próxima, melhor e mais verdadeira, terás a recompensa. O que configura a moral do sacerdote ascético seria, para Nietzsche, ela ser contra a vida, ou em outras palavras, *antinaturalista*. Nas palavras de Roberto Machado:

Pode-se compreender a importância que Nietzsche confere ao nascimento de uma moral do bem e do mal e do papel central que a reflexão sobre a moral desempenha em sua obra. A sociedade moderna é niilista, isto é, dominada pelos valores morais, pelos valores superiores que são justamente os valores da decadência. E se a humanidade vive um período de decadência, de degenerescência — dois milênios de antinatureza e profanação do homem — isso se deve à vitória da “revolta dos escravos na moral” (MACHADO, 1999, p. 67).

Contra essa tendência histórica, Nietzsche sugere, aqui e acolá, qual seria sua contraproposta: uma transvaloração desses valores morais consolidados que tenha em alta conta os instintos vitais (NIETZSCHE, 2004, II, § 24). A este novo princípio para a transvaloração²³, presente no nosso mundo, Nietzsche intitulará de *vontade de potência*²⁴. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche anuncia: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência; e

²³ Sobre este princípio: é apenas em *Assim Falou Zaratustra* que Nietzsche irá expor seu conceito de *vontade de potência*. Ele a identifica com a vida e a compreende enquanto uma *vontade orgânica*. Não se restringe apenas ao âmbito humano: é uma característica que perpassa toda a esfera vital. A vontade de potência nietzschiana seria a luta infundável de forças onde cada organismo se dispõe hierarquicamente; contudo, essas hierarquias nunca são definitivas. Nos escritos posteriores a *Zaratustra*, Nietzsche elabora sua teoria das forças. Lá ele estende a influência da vontade de potência para além do orgânico, compreendendo-a como algo que atua em tudo que existe. É também uma espécie de força plástica, criadora. Cf. MARTON (2016), p. 423-425.

²⁴ Maior parte de sua descrição está reunida nos seus fragmentos póstumos. Contudo, ela pode ser percebida como contraproposta por onde Nietzsche traça às suas críticas ao niilismo já nesta publicação. Para maiores esclarecimentos acerca da ideia de vontade de potência, Cf. MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997).

ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, II, “*Da superação de si mesmo*”). Ou seja, a vontade de potência pode ser entendida como a essência da vida²⁵ (NIETZSCHE, 2004, II, § 12) e uma luta infundável de forças em luta por mais potência. Nas palavras do nosso fenomenólogo: “vontade de poder, devir, vida e Ser no sentido mais amplo significam na linguagem nietzschiana o mesmo” (HEIDEGGER, 2003a, p. 491).

Em posse desse panorama conceitual, podemos agora tratar do problema do esquecimento estabelecendo um diálogo conjunto com as contribuições de Ferraz (1999) e Lemm (2009) neste tema. Neste contexto da *Genealogia*, veremos que a ruptura com o escrito da juventude anteriormente analisado é notadamente a *positividade* que o esquecimento adquire. Dito de outra maneira: ele deixa de ser compreendido como um apagamento de memórias para ser visto como uma *força ativa* e fisiológica do ente humano. Nas palavras do autor:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de "assimilação psíquica") [...] (NIETZSCHE, 2004, II, § 1).

Essa positividade, conforme percorremos o texto, também se apresenta no sentido de *originariedade*. Ou seja, o indivíduo²⁶ é primariamente um ente do esquecimento, enquanto a memória surgiria como uma *contra-faculdade* (FERRAZ, 1999, p. 28) em relação ao esquecer originário. A memória (ou a mnemotécnica), de acordo com o que veremos em alguns parágrafos à frente, foi, segundo Nietzsche, uma criação útil para a vida em sociedade.

O segundo aspecto de grande importância para alcançarmos o que Nietzsche compreende por esquecimento: é inequívoca a relação que o pensador estabelece entre

²⁵ Cf. SANTOS MELO, (2011), p. 399-400: “É preciso que compreendamos o que Nietzsche denominava como vida, que vida era essa que ele pregava a sua afirmação. Na *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche nos diz que a vida é um “poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” [...] em outras palavras, vida significa instinto de dominação, desejo de expansão, vontade de agregação de mais poder, de exploração, enfim, a vida é *vontade de potência*, é força ativa e atuante, é vontade de perseverar, de repetir-se, criando, para isso, uma *memória do futuro*.”

²⁶ É importante frisar as motivações para a escolha da palavra “indivíduo” em profusão e os seus problemas de acordo com a análise nietzschiana. Tal escolha visa (1) desviar-se da constante menção apenas ao gênero masculino, (2) evitar a alusão ao conceito cartesiano de sujeito e (3) não transbordar a linguagem heideggeriana para as investigações dos textos nietzschianos. Todavia, tal escolha carrega um problema: a individualidade é também uma criação humana (que advém com a memória), sendo o esquecimento originário uma precedência também (e principalmente) histórica referente ao “estado de natureza” da vida, ao “animal-humano”. Conforme veremos com Ferraz (1999) e Lemm (2009), o esquecimento primeiro pertence a esfera instintiva e natural do humano, enquanto a memória é uma produção que primeiramente pertenceu ao processo de individuação para a vida em sociedade.

esquecimento e corpo²⁷. Esquecer não pode ser meramente entendido como uma atividade mental²⁸, senão muito mais como uma espécie de função fisiológica que garante uma boa digestão psicofisiológica. Tal relação é reforçada quando Nietzsche fala acerca do indivíduo ressentido: aquele que por ter tal “faculdade do esquecimento” danificada e que não consegue se livrar de nada, poderia ser comparado — e não só comparado, Nietzsche salienta — a um dispéptico (aquele que sofre de má digestão após uma refeição). Podemos conferir que na introdução da segunda dissertação Nietzsche demonstra um vínculo entre “faculdades da alma” — esquecimento e memória — e a digestão. Este vínculo ele propõe de maneira enfática a partir do neologismo *Einverseelung* (assimilação psíquica):

À atividade do esquecimento, Nietzsche associa, na *Genealogia*, o processo de digestão, chegando mesmo a criar uma palavra alemã complementar à que corresponderia, em português, à expressão “assimilação física” (*Einverleibung*). A língua alemã dispõe desse termo para aludir ao complexo processo fisiológico da nutrição. Tal palavra é composta a partir das ideias de um movimento para dentro (*ein-*), de transformação (*ver-*), do substantivo corpo (*Leib*) e de um sufixo que indica a substantivação de um processo (*-ung*). Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente pensado, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser apropriadamente traduzida como “assimilação psíquica”, cabendo aqui enfatizar a origem grega do segundo termo, que o aproximaria do alemão *Seele*, “alma” (FERRAZ, 1999, p. 28–29).

Nessa senda, fica claro que o interesse é reinserir a problemática do corpo — que fora apropriada pelas ciências, em especial a medicina — na filosofia, enfatizando o co-pertencimento e unidade entre a esfera corporal e a psíquica. O que Nietzsche elabora com esse neologismo, todavia, pareceria de início reforçar a dicotomia entre corpo e alma/espírito. Convém recordar que com muita engenhosidade o pensador em questão busca constantemente desestabilizar esses antagonismos enraizados na metafísica. Trata-se, portanto, de uma

²⁷ Tal relação não é vista como primária ou fundamental por todos os intérpretes. No texto *What is ‘Active’ Forgetting in Nietzsche’s Genealogy II, 1?* (2020), Richard J. Elliott vai argumentar a favor de um esquecimento análogo ao inconsciente de Freud. Não há acordo entre esse trabalho e o posicionamento deste intérprete em função de que a dimensão corporal e a tendência vitalista da filosofia nietzschiana foram interpretadas enquanto “metáforas de digestão” (ELLIOTT, 2020, p. 116). “Metáfora”, aqui, em sentido aristotélico, como uma interpretação em cima de um conceito. Não parece haver conceito nietzschiano que preceda suas próprias metáforas nesse contexto, de modo que é preciso ver a dimensão corporal no mesmo plano que a dimensão da consciência. Interpretar o esquecimento nietzschiano como o inconsciente é não dar a devida atenção a argumento de que o esquecimento não se restringe a esfera psíquica.

²⁸ Assim também Nietzsche compreende a memória: uma atividade que ultrapassa o âmbito do mental. Apesar de ser um ponto que extrapola os filósofos aqui em questão e ser assunto para um outro trabalho, destaco que é possível entrever certa consonância de princípio entre Nietzsche e Wittgenstein nesse tema; o austríaco, que parte essencialmente da filosofia da linguagem, caracteriza sua concepção de memória como habilidade ou atividade linguística, conforme podemos conferir a partir do trabalho de análise de Danièle Moyal-Sharrock, *Wittgenstein and the memory debate* (2009).

reapropriação das ideias de “corpo” e “alma”/”espírito” para sobrelevar um termo que fora desqualificado na metafísica, a saber, o corpo:

Ao recorrer ao “mesmo” par opositivo, Nietzsche não apenas se apropria violentamente das noções de “corpo” e de “alma”, atribuindo-lhes sentidos inéditos, como também, no mesmo gesto, desloca, desestabiliza e termina por inviabilizar a própria barra que separa tais conceitos, apagando a nítida fronteira que os demarca e solapando, assim, o próprio solo em que, como polos opostos, funcionavam. Na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da “alma”, é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que, antes, se associava apenas a uma função física pretensamente distinta da atividade do “espírito”. Evidentemente, por conta dessa mesma operação, o corpo, tal como tematizado por Nietzsche, resulta outro, diverso daquele anteriormente pensado, também ele não mais comprometido com sua suposta distinção com relação à “alma” (FERRAZ, 1999, p. 29).

Ainda no mesmo parágrafo inicial da segunda dissertação, Nietzsche destaca a função do esquecimento: é uma força plástica imprescindível para a manutenção de uma “saúde forte”. Vanessa Lemm em seu artigo *Nietzsche y el olvido del animal* (2009) vai destacar que o esquecimento pertence a esfera primitiva do humano, que fora animal-humano. O texto traz uma proposta interessante e ambivalente: explorar conceitualmente o esquecimento do animal-humano e demonstrar que ele mesmo, enquanto atividade, fora esquecido. É nessa esteira que o próprio Nietzsche irá dar destaque ao esquecimento: é preciso retomar a animalidade humana, seus instintos, para a futura formação de uma moral naturalista em contraposição à antinaturalista (cristianismo), “a animalidade do ser humano não é uma ameaça, mas uma fonte de força artística, criadora de uma nova cultura do porvir” (LEMM, 2009, p. 471, tradução nossa).

À luz da expressão “saúde forte”, também percebemos que Nietzsche articula a noção de que o nosso organismo é constituído por forças fortes e fracas em disputa o tempo inteiro (no que consiste exatamente o movimento da *vontade de potência*) e a noção de esquecimento, que seria a função primordial para abrir espaço às “forças ativas”:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (NIETZSCHE, 2004, II, § 1).

Ou seja, o esquecimento nietzschiano é comparado a uma espécie de atividade digestiva, que faz com que nos libertemos da contínua retenção e progressiva estagnação de memórias

afetivas, imagéticas, etc. É um tipo de esquecimento relacionado a um abandono exclusivo dos *impulsos reativos*, isto é: do ressentimento, das infâmias, da ruminância sobre acontecimentos que nos enfraquecem. Precisamos enfatizar especialmente este aspecto: quando a atividade do esquecimento funciona bem, será abandonado tudo aquilo que não é útil para aumentar a força, a vontade de potência e melhorar a relação que estabelecemos com nossos instintos; quando funciona mal, o indivíduo nunca está preparado para nada novo, está imerso em seu passado e refém dele, a ponto de não conseguir digerir o presente e não conseguir projetar um futuro diverso de seu passado, mais autêntico e exuberante²⁹.

Para enfatizar essa relação entre corpo e espírito, Ferraz (1999, p. 32) nos traz uma expressão nietzschiana presente no parágrafo 16 do capítulo “Das velhas e novas tábuas” de *Assim falou Zaratustra III*: “o espírito é um estômago!”. Não se trata, pois, de uma metáfora em sentido aristotélico, de uma compreensão em cima de conceitos já consolidados; tampouco de uma analogia, como “o espírito é semelhante a um estômago”. Trata-se, não obstante, de uma nova interpretação, uma metáfora em sentido nietzschiano³⁰: uma criação genuína de significado, onde corpo e espírito estão fundidos.

Embora seja textualmente curta na *Genealogia da Moral*, conseguimos visualizar que a reflexão nietzschiana sobre o esquecimento é densa do ponto de vista das novas implicações para pensar fenômenos humanos. Logo após a exposição do esquecimento como força ativa, originária, digestiva e reguladora da saúde do ente humano, Nietzsche disserta sobre o que ele compreende por memória. A memória na *Genealogia da Moral* tem uma caracterização ambivalente. Isso porque sua criação, seu início, envolve certa artilosidade humana (NIETZSCHE, 2004, II, § 3) e põe em risco a saúde do animal-homem em desenvolvimento. Ao passo que a memória é tematizada como uma técnica humana (*mnemotécnica*) muito cruel, na medida em que visava fixar lembranças pelas dores indigestas do passado e tornar o indivíduo doméstico, regular, responsável às leis do estado, ela pode também ser concebida como uma atividade de papel importante para o desenvolvimento humano, tanto como singularidade quanto como coletividade³¹.

²⁹ Por essa razão, o esquecimento seria uma habilidade bem desenvolvida em indivíduos fortes, enquanto a excessiva memória seria o fardo dos indivíduos ressentidos (NIETZSCHE, 2004, I, § 10). E em sua relação indissociável com o seu par conceitual: “o esquecimento é necessário para preservar uma memória do passado que é vital para o futuro” (LEMM, 2009, p. 475, tradução nossa).

³⁰ Falamos um pouco da distinção entre a concepção aristotélica e nietzschiana de metáfora no subtópico precedente (p. 18).

³¹ Em outro artigo, Maria Cristina Franco Ferraz faz uma reflexão muito pertinente acerca dessa nova perspectiva nietzschiana trazendo à tona a relação do esquecimento e da memória com a temporalidade e com os problemas da contemporaneidade: “Uma vez que esquecer é digerir, o esquecimento nietzschiano já não se opõe à memória. Como em toda digestão, o processo se dá no tempo e precisa da paciência requerida pelo tempo como duração. [...] Portanto, esquecer é todo o contrário da pressa e da lógica da descartabilidade que impregna o regime de vida

A memória não será então entendida como a prisão a marcas de um passado inexorável, não transformável, como um simples e “passivo não-mais-poder-livrar-se da impressão certa vez inscrita/gravada” (*ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks*) [...] Memória passará a ser “um ativo não-mais-querer-livrar-se” (*ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen*), expressão na qual Nietzsche sublinha o termo “querer”. Lembrar é um continuar querendo o já querido; trata-se, portanto, de uma verdadeira *memória da vontade*. Esse novo sentido de memória, em que se enfatiza seu aspecto ativo, se vincula a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, à promessa deliberadamente mantida (FERRAZ, 1999, p. 35–36).

Ou seja, a memória pode e deve ser também uma maneira de impor a própria vontade a partir de um “querer o já querido” deliberada e resolutamente. Eis a capacidade *ativa* da memória — como um projetar-se livremente para um futuro desejado:

Nietzsche propõe uma nova forma de memória que não é antitética ao esquecimento. Em primeiro lugar, Nietzsche acreditava que o envolvimento no esquecimento permitiria que a memória fosse redirecionada para o futuro e não para o passado. Em segundo lugar [...] é somente por meio dessa função de abrir o futuro que a história pode se tornar valiosa para a vida humana (LEMM, 2009, p. 476, tradução nossa).

Então, de acordo com Nietzsche, se faz necessária a criação de uma memória que abarque a dimensão instintiva do ente humano e, por seu turno, o esquecimento. Superando, por conseguinte, a fase em que a memória foi criada em direção ao passado, que consistia em preservar leis antinaturais que geram culpa e ressentimento. Em suma, a criação de uma memória que, ao passo que sustém a responsabilidade (a capacidade humana de fazer promessas), abre caminhos para um futuro livre, desejado. Levando em consideração a ideia de vida em sociedade guiada por uma moral naturalista, podemos dizer que:

A promessa do indivíduo soberano tem grande importância não porque represente um compromisso apolítico do eu consigo mesmo, mas, pelo contrário, porque visa cultivar uma relação livre com o outro que ultrapasse o projeto de autorrealização individual. A promessa do indivíduo soberano trata do cultivo da liberdade como responsabilidade e que, portanto, supere tanto o individualismo que desvaloriza o político quanto o tipo de política que desvaloriza a liberdade e a pluralidade da ação humana (LEMM, 2009, p. 476, tradução nossa).

Aproveitando o ensejo deste artigo de Vanessa Lemm para um adiantamento: iremos também, na parte II da nossa dissertação, tematizar o esquecimento e a memória em sua articulação com a história, mostrando propriamente em que medida a história, enquanto

contemporâneo. Vivemos hoje em plena ditadura de certos modelos de corpo que tornam a digestão e a nutrição elementos cada vez mais problemáticos e paradoxais (obesidade, anorexia, bulimia, lipofobia, ortorexia). Se esquecer diz respeito ao estômago, essa atividade espiritual se vê às voltas com pressões paradoxais que incidem sobre os corpos contemporâneos. O estômago tende assim a perder seus vínculos com o espírito, termo cada vez mais anacrônico e esvaziado de sentido”. Cf. *Lembrar e esquecer em Bergson e Nietzsche* (2008).

memória ou esquecimento, é útil para o indivíduo e para a sociedade. Este é um dos pontos cardeais da *Segunda Consideração Extemporânea*.

Por fim, estruturando o que colhemos da *Genealogia da Moral*: o esquecimento pode ser compreendido como uma (1) *força ativa*, em contraposição a *vis inertiae* que fora pensada no texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*; enquanto força ativa, ele também se caracteriza por sua (2) *originariedade*³² em relação à memória, que seria uma contra-faculdade; o esquecimento é (3) *uma atividade de assimilação ou digestão psíquica*, isto é, sustém uma união inexorável entre o que se entende por “corpo” e “alma”, deixando a própria dicotomia inoperante; (4) *é uma força plástica*, reguladora da saúde humana, que *sobreleva as forças ativas* em detrimento dos impulsos reativos.

2.1.3 Conclusão do capítulo

De acordo com tudo que foi visto nestas duas primeiras seções textuais dedicadas ao mestre de Basileia, fica perceptível que há duas esferas distintas sob as quais o esquecimento adquire sua função. Na publicação *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* vimos o *esquecimento das metáforas originárias articulado com o esquecimento histórico*³³ e o *esquecimento de si enquanto sujeito criador de metáforas* como uma crítica a essa abnegação da nossa relação primeva com o mundo e um manifesto pela retomada de um mundo em que podemos viver e interpretar artisticamente. O esquecimento neste texto, no entanto, é visto a partir de seu caráter negativo e passivo. Sua função é abrir espaço para a metafísica.

Na *Genealogia da Moral*, o esquecimento adquire outras características e função: *é uma força ativa, plástica, originária, reguladora de uma saúde forte*, que contraria a memória do ressentimento, dos impulsos reativos que foram engendrados na sociedade a partir de uma moral antinaturalista. Nas palavras de Ferraz, o esquecimento trazido aqui enriquece a filosofia, pois:

Ao imbricar e fundir esquecer e digerir, Nietzsche inaugura um verdadeiro pensamento do corpo e sugere igualmente novas maneiras de viver e de se lidar com a temporalidade, com a memória, de se reconciliar, enfim, com o presente e sua intensa felicidade (FERRAZ, 2008, p. 38).

³² Em sentido ambivalente: *precedência em sentido histórico e fisiológico*.

³³ Aqui, o esquecimento histórico é interpretado de maneira distinta de como aparece na *Segunda Extemporânea*. Embora também exista nesse escrito uma grande preocupação com o conhecimento do sentido histórico, o que Nietzsche põe aqui é a importância de saber que as metáforas se tornam conceitos e a metáfora oriunda de conceitos (um “segundo grau” de metáfora, digamos assim) só é possível com base nas metáforas originárias. Na *Segunda Extemporânea*, contudo, o esquecimento histórico não terá esse mesmo sentido. O que veremos, inclusive, é uma *valorização* de certo grau do poder a-histórico, isto é, do poder do esquecimento. Isso porque, conforme está exposto à frente, o *excesso* de conhecimento histórico é prejudicial.

Também é de grande importância prestarmos especial atenção para o fato de que no primeiro texto Nietzsche está em um embate contra os metafísicos e no segundo contra o cristianismo. Estes serão, entre muitos textos, os alvos de Nietzsche.

Por fim, pensando em nossa estrutura inicial que tinha por meta dissertar sobre o esquecimento do ente humano enquanto tal, podemos ver que Nietzsche tem uma noção de esquecimento, em ambos os textos, que parece lidar apenas com o caráter *ôntico* do ente humano. A seguir, traremos a proposta *ontológica* do projeto heideggeriano de compreensão do esquecimento e também do seu contraponto, a *retomada* e a *memória* (retenção, lembrança e recordação). Pretendemos, ao fim, retomar essas análises nietzschianas para ver seus pontos de contato e de discordância com o nosso fenomenólogo alemão.

2.2 HEIDEGGER E O ESQUECIMENTO ONTOLÓGICO E COTIDIANO

Neste subtópico, reservamos a sua principal obra, *Ser e Tempo*³⁴, para compreendermos o *esquecimento* e também a *memória* enquanto *possibilidades ontológicas* do *Dasein*. Tal análise dista radicalmente da abordagem nietzschiana que mescla conhecimentos de história europeia, sociologia e fisiologia. As reflexões de Heidegger ensejam perscrutar com minudência a questão do ser do *Dasein* articulado com a *temporalidade*. Utilizaremos, adiante, seus *Seminários de Zollikon* proferidos de 1959-1969 para pensarmos o esquecimento e a memória em termos *cotidianos*. Esta parte do trabalho adquire sua importância no fato de que mostraremos a contraposição entre o tratamento fenomenológico-hermenêutico e científico-especulativo da psicologia em relação ao fenômeno que queremos clarificar. Falaremos sucintamente agora, como uma breve propedêutica ao problema, do projeto de uma ontologia fundamental e acerca do que aqui é compreendido por "*Dasein*".

2.2.1 Apresentação do projeto da Ontologia Fundamental e sua articulação com a Analítica Existencial presente em *Ser e Tempo*

A tarefa de uma retomada do problema do esquecimento fora amplamente discutida por Martin Heidegger do começo ao fim da sua atividade filosófica. É ela que dá o pontapé inicial de sua visão autêntica em relação à tradição metafísica que vigora e permeia toda filosofia dos antigos até (pelo menos) seus contemporâneos. O filósofo inicia sua obra capital, *Ser e Tempo*,

³⁴ Optamos pela tradução da Márcia Schuback (2015b) para as citações diretas. Contudo, consultamos o original em alemão (1977) e a tradução do Fausto Castilho (2012c) para fazermos escolhas pontuais acerca da tradução.

afirmando que a pergunta pelo ser “caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 2015b, p. 37): Esse esquecimento pela pergunta do sentido do ser, que é haurido da metafísica e é exaustivamente explorado pelos pesquisadores do filósofo alemão em questão, é o que sustenta a tese heideggeriana de que a superação do procedimento metafísico se faz necessária.

O caminho que Heidegger nos oferece, doravante na obra supracitada, contudo, nos leva a uma perspectiva distinta do fenômeno do *esquecimento ou encobrimento metafísico*, ainda em outras palavras, do *esquecimento ou encobrimento do fenômeno da diferença entre ser e ente*; a *analítica existencial*, que é o fio condutor de sua questão a respeito do sentido do ser, abre o horizonte pelo qual podemos ter uma chave de compreensão de onde se funda essa outra modalidade de esquecimento, que categorizamos como *esquecimento existencial*. É a partir do horizonte aberto pela analítica que iremos alcançar propriamente o esquecimento referente ao ente humano. Optamos agora, entretanto, por uma propedêutica ao seu projeto filosófico intentado em *Ser e Tempo* a fim de tornar claro sob que perspectiva abordaremos o problema do esquecimento.

Sabemos o que estamos querendo dizer quando falamos as palavras “ser” e “ente”? Essa distinção é cabível? Ou é lógica e gramatical e aponta para um sentido que transcende a ambos modos de diferenciação? O que significa, para Heidegger, afirmar que a pergunta pelo sentido de ser *caiu no esquecimento*? Essas são algumas questões que nos pomos de início ao nos depararmos com a investigação do pensador. No início da obra que nos guia, nos é dito que não sabemos de forma alguma o que compreendemos por “ser” e “ente”. Será que essa ambiguidade não incomodou os filósofos antecessores?

De certo, sim: “a questão foi levantada pelos grandes metafísicos da expressão árabe, Alkindi Alfarabi e sobretudo Avicena. Foi retomada nos séculos treze por São Tomás de Aquino e no século catorze por Duns Escoto” (PASQUA, 1993, p. 10). Embora este tema tenha surgido entre seus predecessores, há ainda, segundo Heidegger, que recolocar a questão de maneira adequada. A confusão entre ser e ente é justamente o que fez emergir a metafísica. A distinção entre esses dois fenômenos foi obliterada com o enrijecimento do que havia sido despertado pelos antigos — isto é, a pergunta pelo ente em seu ser —, sendo fracas suas reformulações fundamentais. O que mantinha os antigos em atividade se transformou em evidência.

Em seu exemplo mais cristalino: a distinção corrente entre “ser” e “ente” nos escolásticos, grosso modo, ocorre da seguinte maneira, (1) ser é Deus; eterno, imortal e imutável em sua essência. (2) Os entes somos nós e tudo que *efetivamente está aí*; somos temporais, mortais, mutáveis por essência e submetidos a Ele, pois é de quem herdamos nossa essência. O

que há de incômodo para Heidegger nessa formulação é: por que, para falar de ser, remete-se a *outro ente* do qual não temos nenhuma experiência possível? Por que “Ser” está subjugado ao âmbito do *eterno, imortal e imutável*? A distinção entre “ser” e “ente”, para o fenomenólogo, se torna uma distinção entre dois entes e nada se diz a respeito do *ser* deles; por um lado, porque parte-se de um ente que não temos experiência possível, que está fora da nossa alçada e está *fora do tempo*; por outro, porque submete-se a falar do ser do ente humano enquanto subsumido a este outro do qual não temos experiência possível. Heidegger, por outro lado, visa distinguir ser e ente, mas não concebe o ser independente do ente e tampouco ser sem relação alguma com o tempo.

Diante deste panorama histórico, podemos observar que a meta principal da obra *Ser e Tempo* está na recolocação da questão do *sentido do ser em geral no horizonte do tempo*³⁵. Contudo, a riqueza de sua obra não se limita à sua finalidade, pois, como sabemos, Heidegger encontrou problemas metodológicos que comprometeriam tudo o que fora escrito caso perseguisse seu objetivo dentro dessa publicação. Nunca concluiu a obra; mas nos deixou um legado filosófico sobretudo com a rica investigação ontológica do ente humano, a *analítica existencial*.

Para o fenomenólogo, ser e ente são distintos, mas não independentes; aquele que compreende ser é necessariamente um ente (o *Dasein*, quem eu mesmo sou). E sendo o sentido do ser deste ente o *tempo*, talvez, o tempo seja possibilitador da compreensão de ser. Fazendo uma rápida digressão: a questão sobre o sentido de ser, deve-se notar, ademais, não foi levemente abandonada. Nisso consiste a afirmação de Heidegger acerca do esquecimento da metafísica: a questão foi apressadamente respondida, “superada”; tornou-se *supérflua* na modernidade porque tanto a retomada da colocação adequada da pergunta quanto sua possível resposta se tornaram inúteis e sem sentido. Caberia, pois, retomá-la, voltar à origem do pensar. Nas palavras de Mac Dowell:

Assim como todo projeto autêntico da existência deriva do assenhoramento do próprio passado, assim também não pode o interrogar filosófico sair-se bem, a não ser enquanto recapitula, desde os seus inícios, a história do pensar (MAC DOWELL, 1993, p. 157).

Um dos passos iniciais de *Ser e Tempo* consiste em eleger um ente que teria o acesso à questão do sentido de ser. Este ente é o *Dasein*, “o ente que eu mesmo sou”. Nota-se aqui uma peculiar designação. Por que não chamar o ente que eu mesmo sou de *humano*? Ou de *sujeito*?

³⁵ Cf. HEIDEGGER. (2015b), p. 463: “Todos os esforços da analítica existencial visam à única meta de encontrar uma possibilidade de se responder à questão do *sentido de ser em geral*”.

“Será que não estabelecemos simplesmente uma outra palavra para o mesmo ente, *Dasein* em vez de sujeito? Ou será que ganhamos alguma outra coisa com essa mudança?”(HEIDEGGER, 2009a, p. 76). Para Heidegger, “os conceitos de ‘homem’, a saber: 1) ser vivo dotado de razão e 2) pessoa, personalidade, provém da experiência e visão de um mundo cujas condições objetuais nos são dadas de antemão e ocasionalmente de uma maneira determinada” (HEIDEGGER, 2013, p. 28). A tradição filosófica cometeu deslizos que foram cruciais: ao passo que equivocadamente se compreende de maneira homogênea os modos de ser dos entes (isto é, enquanto simplesmente dados), também se caminha na contramão na medida em que o “sujeito”, o “eu”, é compreendido enquanto completamente desarraigado daquilo com que se relaciona, além de possuir características determinadas, *simplesmente dadas*.

A insuficiência deste aparelho conceitual metafísico, que é substancialmente o mesmo desde Parmênides até Hegel e Nietzsche, consiste no fato de conceber o *ser* como *Vohandenheit*, como simples-presença ou realidade. É esta concepção do ser que torna impossível pensar adequadamente o fenômeno da vida e da história (VATTIMO, 1989, p. 19).

Dito de maneira mais clara: faz parte da essência da tradição metafísica que a possibilidade de haver vários modos de ser nos entes não tenha se tornado um problema filosófico. Heidegger distingue esses modos da seguinte forma: o modo de ser do ente que eu mesmo sou, *Dasein*, é a *existência (Existenz)*; o de um utensílio, a *manualidade (Zurhandenheit)*; o de uma coisa, *ser simplesmente dado (Vohandenheit)*. E assim por diante.

Como explicitamos acima, a conexão entre ser e tempo sempre fora estabelecida a partir de um viés negativo: ser se dá *fora* do tempo. Sua relação com o tempo é colocada a partir de uma exterioridade a ele. O tempo é aquilo que corrompe o ente. Se partimos dessa perspectiva metafísica, encontra-se obstruída qualquer possível compreensão de ser, haja vista que somos essencialmente temporais. Todavia, compreendemos ser. De que modo? Heidegger nota que é imperioso reformular o problema levando em conta esse dado: temos uma compreensão pré-ontológica, isto é, pré-teórica de ser. Esse horizonte que se abre na cotidianidade do *Dasein* encontra-se sempre disponível — e é exatamente ele que demonstra, no fundo, a incompreensão que temos a respeito da questão aqui colocada. Não podemos dispensar essa compreensão vaga e não tematizada, devemos retirá-la do *encobrimento* e assumirmos como um fio condutor possível para compreender ser. A partir dessa retomada que recebe sua forma no ente privilegiado a ser primeiramente analisado, o *Dasein*, Heidegger sustenta seu caminho provisório para se alcançar o fundamento da questão sobre o sentido de ser em geral:

A tarefa da destruição da ontologia tradicional, à luz da questão do sentido de ser, não é somente indicar a compreensão de ser, que nela vigora, mas, sobretudo, descobrir o

seu fundamento. A grande intuição que está à base de *Sein und Zeit* é a da relação entre o sentido de ser e o tempo. Se o sentido de ser é dado em uma compreensão do ser, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a ideia de ser deve estar também em íntima relação com o tempo (MAC DOWELL, 1993, p. 163).

Nesse momento, importa-nos menos o fato de que, para o objetivo primordial de Heidegger, a obra é insuficiente e não alcança seu intento que consiste em responder à questão “qual é o sentido do ser em geral?”. Nossa demanda, por fim, consiste numa abordagem clara da analítica existencial em vistas de uma exposição consistente do fenômeno do esquecimento. Do que foi realizado por Heidegger na obra *Ser e Tempo*, Ernildo Stein (2014) sintetiza em seis passos em que direção Heidegger irá, que correspondente à direção que este trabalho se propõe a seguir. Há ainda outras teses importantes não mencionadas e que importarão na segunda parte do trabalho, como por exemplo o problema da História, mas este está sendo aqui incorporado ao problema do tempo:

Qual era a estrutura sistemática de ST? As teses centrais são seis.
 No início da obra Heidegger situa a questão da ontologia fundamental, do sentido do ser.
 A clarificação desta questão somente pode resultar do recurso ao único ente que compreende ser - o *Dasein*.
 O *Dasein* é ser-no-mundo.
 Ser-no-mundo é cura (*Sorge*).
 Cura é temporal (*Zeitlich*)
 A temporalidade do cuidado é temporalidade ekstática que se distingue do tempo linear, objetivado (STEIN, 2014, p. 13).

Voltando ao nosso ponto principal: o *modo de ser* do *Dasein* se caracteriza por ser *existência*. Por sermos existentes, somos, concomitantemente, *ser-no-mundo*; isto é, ao contrário de compreender o mundo como algo descolado do ente humano, Heidegger interpreta que faz parte da nossa própria constituição que nos relacionemos com entes coexistentes, com entes manuais e simplesmente dados, dentro de uma rede de significância:

O *Dasein* é ser-no-mundo. Ora, ser-no-mundo é concomitante e imediatamente parte do circuito da convivência, e, portanto, ser com outros, entre o imergir no meio do ente e o projetar que o transcende. Se a carga afetiva indica imersão, a fala ou o discurso, que também o constitui, indica a projeção, na medida em que, modo possível de nós mesmos, projetar é interpretar-nos, a nós, aos outros e ao mundo. O circuito de convivência prolonga-se no comunicacional da fala, que demanda interpretação, por sua vez pressupondo a compreensão prévia do ser, inerente à conduta do *Dasein*. Tudo isso envolve a transcendência (NUNES, 2016, p. 18).

Diante desse parágrafo denso de *Introdução à leitura de Heidegger* escrito por Benedito Nunes, precisamos destacar alguns pontos. Enquanto ser-em(-um-mundo), somos entes que *compreendemos* o ser dos entes, que estamos *dispostos afetivamente* e que nos *comunicamos*

discursivamente. Toda compreensão é afetiva, todo afeto é compreensivo³⁶ e todo discurso é compreensivo e afetivo. Esses momentos estão imbricados e se manifestam simultaneamente. Ademais, é a partir deles que concebemos o nosso ser em sua totalidade. A *transcendência* comentada por Nunes se dá por sermos entes *temporais*, isto é, entes *lançados*, que *se projetam* continuamente no mundo em meio as possibilidades.

Realçando o momento da *compreensão*, precisamos levar em conta que “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2015b, p. 204–205). Isto é, a compreensão não é um mero poder sobre um saber, mas é a estrutura que precede esse poder. Ela abre o ente em sua totalidade e tal abertura pode ocorrer de dois modos: imprópria ou propriamente. No primeiro sentido, compreendemos o ente na totalidade (mundo) a partir da interpelação pública do impessoal, ou, num outro vocabulário, as ideias predominantes na sociedade. Embora Heidegger não trate de problemas como moral e sociologia, e esquive-se voluntariamente, não é forçosa a comparação entre impropriedade do *Dasein* e o “instinto de rebanho” nietzschiano. Já o modo próprio de compreensão de si-mesmo, de entes mundanos (coexistentes) e entes intramundanos seria, substancialmente, uma apropriação do sentido desse ente na totalidade. Tal apropriação, também sem esforço interpretativo, envolve uma criação de si mesmo e de mundo, se aproximando, deste modo, das ideias de Nietzsche expressas em seu texto Verdade e Mentira.

Prosseguindo da cotidianidade até a *estrutura do ser* do *Dasein*, Heidegger irá expor tal estrutura como *cuidado* (*Sorge*)³⁷. Essa estrutura abarca a *existencialidade* enquanto *anteceder-a-si-mesmo*, a *facticidade* como *já-ser-em* e a *decadência* como *ser-junto-a*, que pertencem, respectivamente, a dimensão *temporal* do futuro, sido (ou “passado”, dito de maneira imprecisa) e presente.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do *Dasein* deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo) (HEIDEGGER, 2015b, p. 259–260).

Dispondo dessa sucinta introdução ao que Heidegger compreende por *Dasein* e sua estrutura, notamos que muito além de um sujeito desarraigado do mundo, vemos que o “ente que eu mesmo sou” já se constitui enquanto si-mesmo, ser-no-mundo, ser-com-os-outros, ser-junto-a(os entes intramundanos). Isto é, não é possível pensar, na ontologia presente na analítica

³⁶ Sobre esta articulação heideggeriana: Cf. HEIDEGGER. (2015b), p. 202 e 421.

³⁷ Cf. ESCUDERO. (2009), p. 156-159.

existencial, um ente humano que já não esteja inserido em um contexto, numa lida ocupacional, em relação com outros entes mundanos (os coexistentes), e assim por diante. Todo fenômeno que o *Dasein* possa ter experiência perpassa por todos esses momentos estruturais, e fenômenos como o esquecimento e a memória existenciais, vistos através da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, abarcarão o *Dasein* em sua totalidade. Ou seja, não há espaço na ontologia do fenomenólogo alemão para vermos o *Dasein* por uma parte “simplesmente dada”, tal como “cérebro”. Não há “caixa de armazenamento” de recordações. Para Heidegger, isso seria o mesmo que “contar uma história”, pois a experiência que temos de esquecimento e memória em nada mostra esse recipiente onde deposito experiências de outrora³⁸.

Retornando a outro momento estrutural da analítica existencial heideggeriana, os afetos têm também um papel fundamental e metodológico: a *angústia* aparece como disposição afetiva fundamental para abrir espaço para a *retomada*³⁹ e o *medo* aparece como um dos afetos relacionados *esquecimento*, que, na análise ontológica do fenomenólogo, se caracteriza como *esquecimento existencial* ou *esquecimento de si*, conforme já mencionamos.

A angústia, além de ser uma disposição afetiva que acontece raramente, não é facilmente despertada. Ela pode surgir em situações críticas, mas também em situações muito inofensivas. O não se sentir em casa, inerente a este afeto, ocorre precisamente porque abre nosso fundamento, isto é, nos mostra o abismo ou o nada em que nos fundamentamos. Por essa razão que nós estranhamos: temos que tomar conta desse ser que para além do nosso próprio *Dasein*, nada sustenta. Heidegger apresenta a função do ‘nada’ na conferência *O que é a Metafísica?* da seguinte forma: “Sem a manifestabilidade originária do nada, não há nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade.” (HEIDEGGER, 2008, p. 125). Outras características importantes dessa disposição, além da abertura do poder ser-si-mesmo propriamente, estão também a consistência do poder-ser todo e a retirada do empenho decadente do medo.

Iremos agora ingressar nas suas reflexões acerca do *esquecimento existencial* — e do seu par correspondente, a saber, *retomada* — como possibilidades ontológicas e mostrar a articulação inerente de ambos os fenômenos com a temporalidade do *Dasein*.

³⁸ Nesse sentido específico, em consonância com as perspectivas nietzschiana e também wittgensteiniana apresentadas na nota 26.

³⁹ Ou também chamada de *repetição*, é a designação ontológico-existencial referente à *memória*. Optamos pela tradução “retomada” para que o termo de uso corriqueiro, “repetição”, não faça alusão à essa estrutura fundamental. Mais à frente utilizamos a palavra “repetição” para designar, precisamente, a lida *esquecida* em relação ao passado (p. 67). Para entender mais como esse conceito foi herdado de Kierkegaard, consultar BRUSOTTI (2006), p. 137-140.

2.2.2 Temporalidade ekstática e o esquecimento existencial

Para Heidegger, não é possível pensar *ser* sem nexos com o tempo. O *Dasein* é um ente temporal e toda a estrutura do seu ser só pode ser interpretada à luz do tempo. Desse modo, os fenômenos do esquecimento e da memória são essencialmente temporais e são trabalhados em conjunto com a temporalidade. Iremos fazer uma breve descontinuação no fluxo da obra *Ser e Tempo* para mostrar, a partir da preleção ministrada no semestre de verão de 1927 em Marburgo/Lahn (*Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*), o que Heidegger compreende por *tempo vulgar* (ou tempo público) e *temporalidade originária* do *Dasein* (ou temporalidade ekstática).

A concepção de temporalidade em Heidegger não é trivial. Por essa razão, faz-se necessária tamanha minúcia para se desconstruir o conceito tradicional de tempo que é herdado do filósofo grego antigo, Aristóteles. Ele demanda, no texto que se segue, muitas linhas a um exame detalhado de como Aristóteles compreendeu o tempo e como essa compreensão foi passada de mão em mão quase que indiscriminadamente. Em suas formulações principais, o conceito de tempo permaneceu inalterado durante muitas épocas. Não pretendemos, todavia, expor esse exame heideggeriano. As pretensões aqui são humildes e não cabe dedicar muitas linhas a este tema que é central no pensamento heideggeriano e, por essa razão, é imenso. Nos deteremos especialmente nas consequências do que foi elaborado por Aristóteles, isto é, a caracterização do tempo vulgar, em contraposição à temporalidade ekstática do *Dasein*.

O tempo vulgar⁴⁰ é constituído como uma sequência de agoras (HEIDEGGER, 2012b, p. 375); disso decorre que o tempo é visto como algo fugidio, por seu caráter de fluxo constante. Passado e futuro constituem um agora-não-mais e um agora-ainda-não, enquanto o presente é um agora fugidio. E é essa repartição (expressa ou tácita) que utilizamos para nos ocuparmos no mundo.

Não é só o “agora” que podemos expressar por meio dessa compreensão vulgar do tempo. Podemos também pensar no “em seguida” e no “anteriormente”. Quando dizemos “em seguida” significa manifestamente uma espera por alguma coisa determinada, seja ela uma ocupação, uma coexistência; significa, portanto, que estamos na expectativa de algo (fenômeno da *expectação*). Quando dizemos “anteriormente” ou “outrora”, só o fazemos se retemos algo. Aqui há uma peculiar maneira de demonstrar a *retenção*:

Um determinado modo de reter é o esquecimento. O esquecimento não é um nada, mas nele se mostra um tipo totalmente determinado de comportar-se em relação ao

⁴⁰ Isto é, o conceito de tempo exposto por Aristóteles na *Física* (2009).

que aconteceu um dia; um modo, no qual eu me fecho para o que aconteceu, no qual ele permanece velado para mim (HEIDEGGER, 2012b, p. 377).

Esse esquecimento relatado por Heidegger tem relação direta com o *sido*⁴¹, e assim ele o demonstrará em *Ser e Tempo*, conforme veremos mais à frente. Nos detendo mais atentamente a passagem, podemos extrair que a retenção, que, na compreensão vulgar, pareceria relacionada à memória, está relacionada com o esquecimento. O esquecimento se mostra como um modo de ser em que se retém acontecimentos de tal maneira que ocorre uma obstrução da abertura do ser si-mesmo para o *Dasein*. Por fim, quando dizemos “agora”, nos comportamos com algo simplesmente dado e à vista, algo que se apresenta, algo que está presente. A esse fenômeno Heidegger dar o nome de *presentificação* de algo.

Esses modos de se comportar em relação ao tempo acima explicitados mediante os conceitos de *expectação*, *retenção* e *presentificação* se fundam na compreensão vulgar do tempo. Suas características principais são a *significância* (tempo apropriado ou inapropriado), *databilidade* (tempo contado ou medido), *tensionamento* (duração) *publicidade* (acessível a qualquer *Dasein*)

Esse tempo vulgar, que também chamamos de tempo do mundo surge a partir da temporalidade ekstática do *Dasein*. Dito de outro modo: o *Dasein*, por ser um ente que em seu ser é temporal, pode derivar esse tempo público a partir da sua própria constituição fundamental. Dizer que a temporalidade do *Dasein* é ekstática significa: a temporalidade originária do *Dasein* “é o *fora-de-si* puro e simples” (HEIDEGGER, 2012b, p. 388). A partir de uma longa passagem da mesma obra heideggeriana, visualizamos a tese de que o tempo do mundo (intratemporalidade) surge da temporalidade ekstática do *Dasein* e a argumentação acerca do porquê outros entes não existentes não podem ser compreendidos como temporais.

⁴¹Tornar-se-á claro, portanto, de que maneira Heidegger articula tempo, esquecimento e memória. Essa formulação onde tempo e memória estão implicados lembra, à título de curiosidade, a análise agostiniana da memória em relação com o passado, presente e futuro. No entanto, faz-se necessário ver que Agostinho, no livro X das suas *Confissões*, não tinha em posse a noção de “temporalidade originária do ente humano”. A noção de tempo agostiniana é do início ao fim aristotélica. Também deve-se notar que Agostinho interpreta a memória *à luz da reminiscência platônica*. Cf. BARASH, *Heidegger and the Metaphysics of memory* (2008), p. 402. Apesar de reconhecer, diferentemente de Aristóteles, que a memória tem uma relação não apenas com o passado, mas também com o presente e com o futuro, sua noção de tempo não é a temporalidade originária. Também sua preocupação não era fundamentalmente elucidar a facticidade da existência, mas muito antes como transcende-la. Ademais, a rememoração é vista como uma capacidade humana de deliberação para evocar conteúdos mnemônicos. E a memória, um sistema de armazenamento, “os vastos palácios da memória abrigam inúmeras imagens trazidas por percepções de toda espécie” Cf. AGOSTINHO, (2017), X, §12. À parte de algumas recauchutagens em sua tipologia da memória realizada nos parágrafos seguintes, o princípio permanece essencialmente grego: a memória é vista enquanto um sistema de armazenamento repleto de imagens e as lembranças surgem a partir de um esforço ativo que exercemos para evocá-las. Tal defesa não pode ser feita por Heidegger, pois ele não compreenderá a memória como um lugar, tampouco o esquecimento enquanto apagamento de impressões de outrora.

Levando em conta seus objetivos primários nessa fase do seu pensamento, essa argumentação reforça a motivação do fenomenólogo para apontar o *Dasein* como ente privilegiado para ser analisado em sua ontologia:

A partir da explicitação dos momentos estruturais da significância, da databilidade, do tensionamento e da publicidade, vemos que e como as determinações fundamentais do tempo vulgarmente compreendido emergem da unidade ekstático-horizontal da expectação, da retenção e da presentificação. Se aquilo, que conhecemos pura e simplesmente como tempo, emerge com vistas ao seu caráter temporal da temporalidade ekstático horizontal, aquilo de onde provém o tempo derivado precisa ser denominado tempo em um sentido primário: o tempo que se temporaliza e que temporaliza como esse tempo o tempo do mundo. Na medida em que o tempo originário possibilita como temporalidade a constituição ontológica do *Dasein* e em que esse ente é de tal modo que ele se temporaliza, esse ente do modo de ser do *Dasein* precisa ser denominado de maneira originária e apropriada o ente pura e simplesmente temporal. Agora fica claro por que não denominamos um ente como uma pedra, que se movimenta no tempo e repousa sobre ele, temporal. Seu ser não é determinado pela temporalidade. O *Dasein*, porém, não é apenas e não é primariamente intratemporal, ocorrendo e estando presente à vista em um mundo, ele é desde o princípio em si mesmo temporal. De certa maneira, contudo, ele também é no tempo, na medida em que podemos considerá-lo em certo aspecto como algo presente à vista (HEIDEGGER, 2012b, p. 394).

O encobrimento desse tempo originário e da própria estrutura do tempo do mundo tem sua fundamentação no modo de ser do *Dasein* decadente, que se ocupa dentro do mundo e *esquece de si*. É preciso salientar aqui que esse tempo originário, que é finito, só pode ser transfigurado na compreensão vulgar e pensado como tempo infinito “porque a própria temporalidade [do *Dasein*] esquece em si de sua finitude essencial mesma.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 397).

No capítulo acerca *Da interpretação temporal do compreender existenciário próprio e impróprio* temos grandes avanços em comparação ao que vamos encontrar em *Ser e Tempo*. No entanto, deixaremos que *Ser e Tempo* dê o tom desse tema. O que deste capítulo deve ser colhido são os trechos através dos quais Heidegger traz explicitamente o que ele compreende por *esquecimento de si mesmo*:

Não assumimos a nós mesmos em nossa facticidade. Aquilo que somos, e nisto está sempre incluído aquilo que tínhamos sido, encontra-se de alguma maneira atrás de nós, *esquecido*. [...] o esquecer não é a falha e a exclusão de uma memória, de tal modo que, para além da memória, não haveria nada presente aí, mas ele é um modo próprio e positivamente ekstático da temporalidade. [...] o esquecimento tem o elemento característico de que ele se esquece de si. Reside na essência ekstática do esquecimento que ele não se esqueça apenas do esquecido, mas esqueça o esquecimento mesmo. [...] O ter esquecido [por fim] é um modo elementar da temporalidade, no qual somos de início e na maior parte das vezes o nosso sido. (HEIDEGGER, 2012b, p. 421)

Não assumir a si mesmo na facticidade significa, a partir de *Ser e Tempo*, não assumir seu *poder-ser lançado* (ou *estar-lançado*) mais próprio (por isso, relação com o *passado* ou *ser-sido*). O esquecimento não pode ser compreendido enquanto uma mera falha ou o apagamento de uma memória, mas ele é uma maneira ativa o *Dasein* ser o seu próprio *Da*. Para além disso, faz parte da própria essência do esquecimento que ele seja esquecido. Heidegger suspeita ser equivocado dizer que o esquecimento foi esquecido⁴², pois isso só pode ser concebido numa esfera em que primeiramente ele tenha sido percebido. O fenômeno em si mesmo se retrai a ponto de não dar sinais de sua prevalência. Pensamos ser mais adequado dizer que os filósofos até a época de Heidegger nunca sequer perceberam a dimensão do fenômeno do esquecimento existencial.

Na segunda parte do tratado *Ser e Tempo* é introduzida questão da temporalidade como fio condutor para uma fundamentação ontológica originária e própria da *existencialidade*. A morte é um problema central na clarificação deste primeiro capítulo e deve-se levar em conta como um fenômeno que *não* se manifesta como um “ainda não, mas em breve sim”⁴³. A morte é sempre iminente porque o *Dasein* é, constitutivamente, o seu ainda-não. Esse ser todo que abarca a possibilidade mais própria de ser-para-o-fim se abre a partir de uma disposição fundamental, a *angústia*, dando a consistência necessária para se dizer que o próprio morrer funda-se no cuidado (*Sorge*). A angústia é o que põe o *Dasein* na estranheza originária com o mundo, o singulariza, é o que lhe assegura a consistência e que propicia o instante de decisão pelo seu ser próprio, ameaçando, assim, a tendência do *Dasein* ao esquecimento de si na decadência. Ela é a que proporciona a *retomada* do nosso poder ser mais próprio.

O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’ [...] como tal, ela permanece na não surpresa [...] como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar, mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, ainda-não é simplesmente dado, não constituindo, portanto, uma ameaça. O ‘morre-se’ divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. [...] Converte-se num acontecimento público. [...] O impessoal dá razão e incentiva a tentação de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio (HEIDEGGER, 2015b, p. 328–329).

⁴² “O que significa esquecer? Na sua tendência incontrolável de esquecer o mais rápido possível, o homem deveria saber o que é esquecer. Mas ele não sabe. O homem moderno esqueceu o que é esquecer. Mas isso só vale admitindo-se que ele já tenha pensado com suficiência, ou seja, com profundidade o âmbito essencial do esquecimento. A indiferença persistente frente à essência do esquecimento não reside de maneira alguma apenas na pressa e correria característica do modo atual de viver. Essa indiferença já provém da própria essência do esquecimento. Próprio ao esquecer é retraindo-se para si mesmo e alcançar o sulco de seu próprio encobrir-se” (Cf. HEIDEGGER, 2012a, *Aletheia - Heráclito, fragmento 16*, p. 233).

⁴³ Compreensão imprópria do ser-para-a-morte.

O *Dasein* decadente e esquecido não dá a oportunidade de se assumir a própria morte. Tenta-se constantemente tranquilizar os outros a respeito de suas mortes; ainda que alguém esteja de fato com uma doença muito grave, diz-se que ela “vai escapar dessa”. Essa *tranquilização*, em conjunto com a *tentação* de encobrir a possibilidade da morte e com a *alienação* dessa possibilidade, fundam a maneira cotidiana que o *Dasein* exprime a fuga de si mesmo. A *antecipação* da morte, no entanto, não se caracteriza por um simples pensar na morte, mas um *compreender autêntico* das possibilidades como finitas⁴⁴.

O instante de decisão⁴⁵ pelo reassumir a própria morte demarca em que momento estamos diante da verdade originária da existência e da *retomada*. O decidir-se pela retomada mediante a retomada arranca o *Dasein* da perdição decadente da indecisão, que é sua tendência de ser e é onde o *Dasein* está, de modo igualmente originário, na não-verdade. Vemos aqui que o ente que nós mesmos somos *de início se apresenta como o mais distante*.

Tendo em vista a correlação entre esquecimento e impropriedade, irei examinar, com base no capítulo quarto da segunda seção de *Ser e Tempo* sobre a *temporalidade e a cotidianidade*, a interpretação temporal do *Dasein* cotidiano a partir das estruturas já vistas da abertura, a saber: *compreensão, disposição, decadência e fala*. Faremos, então, um recorte para sobressaltar os aspectos cruciais para atingirmos o que Heidegger compreende por esquecimento e retomada.

Partiremos agora para a temporalidade da compreensão. Por “compreensão” não designamos um tipo de saber específico, mas a abertura para que o *Dasein* possa em suas múltiplas possibilidades visualizar, circunvisualizar e meramente visualizar (Cf. HEIDEGGER, 2015b, § 31). Existencialmente, podemos colocar o que é próprio da compreensão da seguinte maneira: “ser, projetando-se num poder-ser, em virtude do qual o *Dasein* sempre existe” (HEIDEGGER, 2015b, p. 421). O compreender estabelece uma relação de primazia com o

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER (2015b), p. 343: “Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio da seguinte forma: *o antecipar desvela para o *Dasein* a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia*” (grifo do autor). Aqui surge de maneira não temática o problema da liberdade. Sobre esse assunto, Cf. SENA (2013), p. 137: “O fenômeno da liberdade humana, pensado em termos ontológico-existenciais, jamais indica *um ser absolutamente livre de...*, porém, um *ser-livre-para...*, a saber: livre para um determinado mundo concreto histórico, totalidade do ente em meio à qual o ser-no-mundo está agora situado, isto é, aberto compreensivo-dispositivo-discursivamente para as coisas, *de modo superavitário*.”

⁴⁵ Sobre o decidir-se próprio, Cf. HEIDEGGER (2015b), p. 474-475: “Determinou-se a decisão como o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida em sentido próprio (§60). Ela adquire sua propriedade como decisão antecipadora (§62). Nela, o *Dasein* compreende-se quanto a seu poder-ser, de tal maneira que ela se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ela mesma é”.

futuro; contudo, em cada estrutura fundamental está implicada a unidade da temporalidade ekstática do *Dasein*, de modo que a tríade passado, presente e futuro estão sempre em relação.

O *compreender próprio* tem terminologicamente a designação do *antecipar*, enquanto impropriamente, o *Dasein* permanece num *aguardar*, não se responsabilizando pela sua possibilidade mais própria e mantendo-se na indecisão e no esquecimento dela. A compreensão imprópria mantém-se diante daquilo que do que se pode ocupar, nos afazeres cotidianos, e *se compreende a partir do que se ocupa*; ela funda-se primariamente no *futuro* ou *porvir*.

No *instante* de decisão temos a temporalidade própria do *presente* do da *atualidade*, enquanto no *compreender* que *atualiza* suas possibilidades nos encontramos na impropriedade; “o termo *atualização* significa sempre a atualidade imprópria, indecisa e desprovida de instante”(HEIDEGGER, 2015b, p. 424). A estrutura da atualidade imprópria, não obstante, será esclarecida no fenômeno da decadência, que é a estrutura na qual ela está fundamentada. Importa-nos que, no *compreender*, que se funda no *porvir*, há, concomitantemente, uma atualidade própria ou imprópria e também um *ser-sido* (passado) próprio ou impróprio. O fenômeno que mais nos interessa, a saber, o *esquecimento de si*, é o modo impróprio de temporalização do *ser-sido* (*passado*), ou, para não gerar confusões, simplesmente do *sido* do *Dasein*. Esse esquecimento será melhor visto perante a disposição do medo.

Antes de partimos para a análise da temporalidade da disposição, devemos direcionar nossa atenção para o que foi até então conquistado. O esquecimento existencial que aqui fora colocado não é um nada negativo, uma falta completa de memória. O esquecimento funda o *Dasein* e é positivamente aquilo que o move. Esquecer-se é o modo de *ser(-sido, ou passado)* temporal no qual de início nos encontramos e no qual podemos nos manter-se “até o fim”. A recordação, por seu turno, está fundada nesse esquecimento originário, e não o contrário. Podemos sintetizar o que até então foi visto na análise da temporalidade da compreensão com a seguinte passagem: “o *aguardar que atualiza e esquece* é uma unidade ekstática própria onde a compreensão imprópria se temporaliza em sua temporalidade” (HEIDEGGER, 2015b, p. 425). O modo próprio de temporalização do *ser-sido*, por seu turno, é chamado de *retomada*.

Tabela 1 – A Temporalidade do Compreender (estrutura fundamental do *Dasein*)⁴⁶

Tipos de Temporalidade	Tipos de Temporalização
Porvir próprio (<i>Zukunft</i>)	Antecipar (<i>Vorlaufen</i>)
Porvir impróprio (<i>Zukunft</i>)	Aguardar (<i>Gewärtigen</i>)
Atualidade própria (<i>Gegenwart</i>)	Instante (<i>Augenblick</i>)
Atualidade imprópria (<i>Gegenwart</i>)	Atualização (<i>Gegenwärtigen</i>)
Ser-sido próprio (<i>Gewesenheit</i>)	Retomada (<i>Wiederholung</i>)
Ser-sido impróprio (<i>Gewesenheit</i>)	Esquecimento (<i>Vergessenheit</i>)

Na temporalidade da disposição, podemos perceber que o medo, enquanto medo do que ameaça, se relaciona com o que está “por vir”, mas está fundado num esquecimento do *Dasein* do seu ser-sido mais próprio. O medo é composto pelo *aguardar* do que ameaça, pela constante *atualização* nas ocupações enquanto fuga desse medo e pelo *esquecimento de si*, fundante da disposição aqui interpretada. O que aflige e conturba o *Dasein* na disposição do medo, na medida em que este se compreende a partir do ente que o ameaça, é o seu caráter de ainda-não, fundada no aguardar. Dessa maneira, pulamos de ocupação em ocupação, do próximo ao que está mais próximo, a fim de nos desviarmos desse desconforto. Nesse “pular de uma ocupação para outra”, sem estarmos propriamente conectados a nenhuma delas, nos atualizamos. Essa atualização conturbada funda-se no esquecimento de si e modifica o simples aguardar em um aguardar *aflito* e *conturbado*. Assim, “a temporalidade do medo é um esquecer que aguarda e atualiza” (HEIDEGGER, 2015b, p. 429), sendo esse esquecer conturbado e aflito em meio as suas possibilidades mundanas uma espécie de fenômeno que se retroalimenta: “o medo surge

⁴⁶ Tabela inspirada na versão presente no Guia de lectura de Ser e Tempo Volumen II (ESCUADERO, 2016b, §68).

da atualidade perdida que, medrosamente, tem medo do medo, para então nele decair” (HEIDEGGER, 2015b, p. 431).

Nos humores mornos da “cotidianidade cinzenta” também se pode encontrar esse *vigor de ter sido no modo impróprio*, isto é, no esquecimento de si:

Este ir levando a vida, que ‘deixa tudo ser’ como é, funda-se num esquecer que se abandona ao estar-lançado, possuindo o sentido ekstático de um vigor de ter sido, impróprio. (HEIDEGGER, M. 2015. p. 432)

De início e na maior parte das vezes estamos esquecidos do nosso *si mesmo próprio*, não ouvimos *a voz da consciência que clama e conclama* para uma tomada de *decisão* acerca do nosso próprio existir, não nos responsabilizamos por esta *dívida* que temos conosco. Quando estamos esquecidos, nos perdemos na agilidade do cotidiano, nas *ocupações*, nos compreendemos mesmo por aquilo que *realizamos*, por status, relações, ou seja, pelos entes que não somos. E nisso nos perdemos de vista, nos enrijecemos e colocamos sob a responsabilidade do *ser-si-mesmo impessoal e impróprio* (que Nietzsche chamaria de *rebanho*) as nossas decisões mais próprias da existência.

Conclusivamente notamos, portanto, que (1) o trabalho de uma analítica existencial inserida no contexto da ontologia fundamental consistiu numa *desconstrução da ideia de sujeito cartesiano, incluindo o caráter de ser-no-mundo o ente humano, Dasein*; (2) que essa *introdução do ser-no-mundo como caráter fundamental do Dasein trouxe uma rica abordagem ontológica sobre seus momentos estruturais*; (3) que o *esquecimento existencial* e também a *retomada (memória)*, enquanto possibilidades ontológicas, *só podem ser vistos à luz da temporalidade ekstática do Dasein* e (4) *que são maneiras distintas de assumir-se no mundo (própria ou impropriamente)*.

Essa análise dista radicalmente do que fora pensado enquanto esquecimento e memória em sentido epistemológico, pois este último tipo de investigação se direciona para a compreensão do esquecimento e da memória enquanto fenômenos exclusivamente *ônticos*⁴⁷. Heidegger, partindo ainda da ontologia, buscará comentar também acerca do esquecimento e da memória direcionado aos outros entes mundanos e aos entes intramundanos nos seus *Seminários de Zollikon*. Iremos, sucintamente, expor o que ele conquistou com essa análise a partir do texto *Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise* de Zeljko Loparic.

⁴⁷ O que queremos destacar é que para a epistemologia e para as ciências particulares, como a neurociência, o esquecimento, assim como a memória, não é estudado a partir de seu fundamento no *Dasein*. São vistos apenas como elementos que estão “juntos ao” corpo, “dentro” do corpo, mas não são caracterizados como possibilidades ontológico-existenciais que guiam a própria lida do ente humano consigo mesmo e com os outros entes.

2.2.3 O esquecimento e a memória em sentido cotidiano

Nos Seminários de Zollikon, temos alguns diálogos entre o psicoterapeuta Medard Boss e Martin Heidegger, taquigrafados por Boss, sobre o esquecimento e a memória em sentido *cotidiano*. Partiremos da interpretação de Zeljko Loparic para compreendermos o que Heidegger pensou acerca desses fenômenos e como eles se relacionam com os entes mundanos e intramundanos. Loparic seguirá o fio condutor da *desconstrução da psicanálise* para clarificar os fenômenos de importância para este momento do trabalho⁴⁸.

Para Heidegger, a compreensão da psique mediante a divisão consciente/inconsciente foi um erro crasso. Esse pressuposto fundamental da psicanálise desemboca numa série de más compreensões acerca das estruturas do *Dasein* e se funda, tácita ou expressamente, na metafísica da subjetividade objetificada que fora elaborada na modernidade. Nesta época, a consciência fora tomada como a via de acesso ao “eu”, às características essenciais do sujeito e seus limites. Na contemporaneidade, Freud populariza na psicologia o conceito de “inconsciente”, que é o correlato opositor da consciência e que, todavia, resguardaria boa parte daquilo que fundamentalmente rege o sujeito. O inconsciente é postulado por necessidade de causa, embora Freud afirme que dele tem provas e que seria por essa razão que este conceito é necessário e legítimo. Loparic comenta que “Freud justificará a introdução do inconsciente [...] pela necessidade de explicar certos fenômenos observados na consciência” (LOPARIC, 2001, p. 94), isto é, para a meta da psicanálise, tomar como dado o inconsciente é necessário, ele é o que proporciona a clarificação e resolução de distúrbios psíquicos.

Qual é o modo de facticidade que a psicologia empírica de Freud atribui aos fenômenos que estuda? A resposta é: o de um ‘psiquismo’ (*das Psychische*). Para Freud, o psiquismo é um conjunto de fenômenos ou de processos mentais, conscientes ou inconscientes, de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, sediados em ou produzidos por uma psique (*Seele*). Os processos psíquicos são ditos mentais, no sentido de serem atos representacionais carregados afetivamente. [...] O psiquismo é, além disso, um processo natural e a psicologia, uma ciência natural, que, como qualquer outra disciplina elaborada no paradigma galileano, assume o pressuposto ontológico de que os fenômenos psíquicos obedecem às relações espaço-temporais e causais externas, constituindo ‘correntes’ ou ‘cadeias’, cujos elos são atos mentais singulares (LOPARIC, 2001, p. 97).

⁴⁸ Apesar de não ser central para a nossa pesquisa o diálogo que Loparic nos traz com a psicologia freudiana, é notável que muito além de uma escolha arbitrária do intérprete, o texto do próprio Heidegger se apresenta como uma crítica a Freud. Sendo assim, é indiscutível a importância da indissociabilidade entre o que é posto como sentido cotidiano de esquecimento e sua contraposta na discussão: o inconsciente de Freud.

Aqui observamos que o modo como Freud compreende a facticidade está muito mais próximo de um fluxo de vivências dadas no psíquico, que manifestamente está aquém do que Heidegger compreende por facticidade. A compreensão do sujeito enquanto essencialmente psíquico e, por conseguinte, a compreensão do psíquico enquanto sequência de vivências não pode fornecer satisfatoriamente a estrutura fenomenal da facticidade do *Dasein*. E assim segue Loparic:

Para evitar mal-entendidos, enfatizo que, tal como a desconstrução heideggeriana de qualquer outro conceito ou teoria, a da teoria da subjetividade e da consciência não deve ser entendida como negação do fenômeno da subjetividade ou da consciência, por exemplo, como a tese de que nós não ‘temos consciência’ do que estamos fazendo. Trata-se de mostrar: 1) que o fenômeno de consciência não é ontologicamente fundamental (crítica a Descartes, ao idealismo e à fenomenologia de Husserl) e 2) que, por isso, os conceitos fundamentais da ciência fatural do ser humano não devem ter os seus significados determinados no campo dos fenômenos da consciência (o psiquismo), mas no das estruturas ontológicas fundamentais genuínas, estabelecidas pela analítica existencial (LOPARIC, 2001, p. 105).

Da mesma forma que a consciência tem correspondência direta em relação a memória na psicologia freudiana, o inconsciente tem intrínseca relação com o esquecimento. Freud concebe o esquecimento enquanto um processo psíquico que pode ocorrer tanto voluntária quanto involuntariamente por meio da extinção, repressão e atrofia ou apagamento de memórias que não são utilizadas, correspondente ao esquecimento real (IZQUIERDO; BEVILAQUA; CAMMAROTA, 2006, p. 289–296). Essa introdução sucinta dos pressupostos da psicanálise freudiana se mostra muito pertinente para demarcar a posição heideggeriana em relação aos fenômenos aqui em questão.

Para ilustrar de que maneira se expressa linguisticamente o *método especulativo-explicativo* em contraposição ao discurso *fenomenológico-descritivo* interpretaremos duas passagens que Loparic traz em seu texto. Antes, é importante frisar que “em Freud, toda compreensão é, ao mesmo tempo, explicação: o que se compreende e interpreta é a causa de um sintoma. As interpretações psicanalíticas são explicações causais do sentido dos sintomas” (LOPARIC, 2001, p. 98). O exemplo dado por Boss a respeito de como a teoria psicanalítica interpretaria o esquecimento relaciona-se perfeitamente com essa ideia de explicação ou busca de causas: “de acordo com a teoria psicanalítica, no caso de [uma mulher] esquecer, por exemplo, uma bolsa, ao sair do quarto de uma pessoa conhecida, expressa-se o desejo inconsciente de poder voltar àquele lugar” (LOPARIC, 2001, p. 112). Heidegger, por seu turno, diria que não há intenção inconsciente no ato de esquecer a bolsa, mas sim que porque o homem o qual a mulher visita não lhe é indiferente que, mesmo ao ir embora, lá ela permanece.

A bolsa não é intencionalmente, de maneira velada, deixada lá; para a mulher, que estava tão junto ao seu amante, a bolsa sequer estava lá.

Isso mostra como a abordagem fenomenológica não busca conhecimento de causa, mas busca descrever os fenômenos tal como eles se mostram. Cabe diferenciar essas duas maneiras de se compreender o esquecimento que são distintas do ponto de vista ontológico:

No contexto da fenomenologia heideggeriana, cabe, portanto, distinguir duas concepções ontologicamente diferentes do fato do esquecimento: 1) o esquecimento como um fato constatável externamente, ou seja, como um fato objetificado, a ser explicado causalmente pela ação de um fator dinâmico (desejo ou intenção inconsciente) e 2) o esquecimento como um fato dado na e pela preocupação com os outros, isto é, como um fato só acessível numa relação inter-humana que só pode ser interpretada como um modo de se comportar numa situação concreta do ser-no-mundo-com-outros (LOPARIC, 2001, p. 114).

O fenômeno cotidiano do esquecimento, em Freud, se dá por mera relação causal e tem seu fundamento no inconsciente, enquanto que, para Heidegger, não podemos esperar atingir o que seria esquecimento cotidiano se fundamentamos tal visão a partir de uma metafísica que objetifica o *Dasein* e a partir de relações causais que, para além de não configurarem o modo mais originário de acesso ao fenômeno do esquecimento, não são minimamente comprováveis.

O que está em xeque aqui não é a eficácia da psicanálise ou o seu estatuto científico, mas os pressupostos da psicologia acerca do que seria o humano, a psique — e sua divisão em consciente, pré-consciente e inconsciente —, doença e saúde. O conteúdo inconsciente, velado, e, de certa maneira, esquecido, pode vir à tona sem que, no entanto, se tenha tornado mais claro o seu fundamento — e fundamento aqui não se confunde com a causa ou a causa primeira. A rememoração de eventos ônticos ou o trazer à superfície de um desejo reprimido não podem ainda dar conta do esquecimento fundante do *Dasein* que caracterizamos como esquecimento existencial ou esquecimento de si. Esse não pode ser superado mediante uma análise de seu inconsciente, mas apenas com o despertar de um afeto fundamental — a disposição afetiva da angústia é a que ganha destaque em *Ser e Tempo*. Já o esquecimento e a memória em sentido cotidiano são vistos, segundo Heidegger, como uma derivação do esquecimento originário (Cf. HEIDEGGER, 2015b, p. 425).

O inconsciente constitui um conceito tão obscuro quanto o seu correlato (consciente); mas não somente essa caracterização nebulosa da psique pode ser brutal para a formação de uma ciência rigorosa como pode encobrir a própria constituição ontológica do *Dasein*. Postular o inconsciente mediante a justificativa de que “funciona” ainda não esclarece suficientemente para quê ele funciona; toda a ordem de conceitos que o rodeia (como o par doença/saúde) se orienta ainda por uma atitude natural para com os entes, isto é, os toma como dados, fato bruto

no mundo, e o ente a ser perscrutado, isto é, o *Dasein*, permanece compreendido como simplesmente dado, subjetividade objetificada, e não é vislumbrado a partir do seu próprio modo de ser que é a existência.

Não podemos dizer, contudo, que a psicologia não tem uma ontologia fundante. O que se exprime é, todavia, mais desastroso que isso: que há uma ontologia cristalizada e não suficientemente clara que funda todos os conceitos da psicanálise e que, por conseguinte, vela a própria estrutura existencial do *Dasein* (como ser-no-mundo, ser-junto-a, ser-com, ser-si-mesmo).

Heidegger considera ‘fatal’ a distinção entre o consciente e o inconsciente não por pensar que todos os modos de ser do ser humano são, por definição, conscientes, mas por acreditar ter mostrado, em *Ser e tempo*, que esses modos, devido à sua estrutura ontológica, não podem ser definidos no domínio de atos mentais (representacionais). A distinção freudiana entre o consciente e o inconsciente é mal concebida: os fenômenos mencionados não são, propriamente falando, nem conscientes nem inconscientes, porque não são “atos psíquicos” (“psiquismos”), mas modos de perfazimento do elemento central da estrutura ontológica do ser humano, do ser-no-mundo. A analítica existencial de *ser* desconstrói a distinção-*shiboleth* freudiana não por ela ser absurda, mas por ser ontologicamente imprópria e, por isso, encobridora (LOPARIC, 2001, p. 131).

Por fim, numa caracterização crua e assistemática que conferimos a partir dos *Seminários de Zollikon*, no capítulo *Do Esquecimento* (Cf. HEIDEGGER, 2017, p. 176–177), observamos que há várias maneiras de conceber o esquecimento cotidiano — que depende, sobretudo, de para que tipo de ente ele está orientado, de seu contexto enquanto ser-no-mundo. Heidegger traz à tona dois destes tipos possíveis de esquecimento: o esquecimento do Ser-junto-a (*Zuhandenheit*) como privação da lembrança de algo (memória como lembrança) e do Ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*) como privação da retenção (memória como retenção). A diferença que se estabelece, a partir de certo esforço interpretativo, pode ser a seguinte: o esquecer de um casaco⁴⁹ para o frio é uma falha pessoal, talvez por estar ocupada com outras atividades. Mas, dentro da nossa conjuntura, faria sentido lembrar, uma vez que é *necessário* para que não se passe frio quando fizer frio. Já o escapar de um nome⁵⁰ de uma pessoa que foi introduzida numa festa e nunca mais apareceu, por exemplo, tem o caráter de privação de um simples reter, pois essa informação estaria descontextualizada da totalidade de uma rede pessoal de significância.

Na seção *Do Recordar*, Heidegger explicita que:

Recordar é tornar presente algo que passou como alguma coisa experienciada por mim há certo tempo. Quando me ocorre um nome esquecido, isso não é uma recordação.

⁴⁹ Caracterizado por ser-junto-a, isto é: um objeto que serve-para dentro da minha rede de significância.

⁵⁰ Neste contexto, um ser-simplesmente dado.

Só seria uma recordação se o nome me ocorresse como algo que eu ouvi ou aprendi na época. Mas quando o nome esquecido me ocorre meramente como nome, então isso é somente um tornar presente de novo. (HEIDEGGER, 2017, p. 178).

Ou seja, a *recordação* não poderia ser recordação de uma coisa simplesmente dada, desfigurada de seu contexto, mas apenas se configura como recordação a memória que temos de algo que diz respeito ao nosso *ser*. Um simples “tornar presente” de um nome retido de outrora não é uma recordação *strictu sensu*, pois, de acordo com o fenomenólogo, não traz à tona nada que tenha sentido para o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Pensando em uma tipologia do esquecimento e memória cotidianos que consiga abarcar o *Dasein* em sua *cotidianidade*, podemos concluir que, segundo Heidegger: (1) foi preciso um outro tipo de discurso, que dista do expeculativo-explicativo (particular das ciências), para acessarmos os fenômenos analisados, (2) que há diversos tipos de esquecimento e também de memória *cotidianos*, a saber, a *lembrança*, a *retenção* e a *recordação*. O esquecimento configurado por um *não reter* refere-se a entes simplesmente dados, o esquecimento configurado por um *não lembrar* refere-se a entes intramundanos — utensílios, por exemplo — e o esquecimento configurado por um *não recordar* refere-se a entes mundanos — outros entes coexistentes — e acontecimentos que estão na nossa rede de significância enquanto somos estruturalmente ser-no-mundo.

Tabela 2 – Tipologia da Memória e do Esquecimento cotidianos⁵¹.**Memória**

Manualidade (<i>Zuhandenheit</i>)	Lembrança (<i>Andenken</i>)
Ser-simplesmente-dado (<i>Vorhandenheit</i>)	Retenção (<i>Behalten</i>)
Coexistentes (<i>Mitdasein</i>) e também acontecimentos ônticos	Recordação (<i>Erinnern</i>)

Esquecimento

Manualidade (<i>Zuhandenheit</i>)	Privação da lembrança
Ser-simplesmente-dado (<i>Vorhandenheit</i>)	Privação da retenção
Coexistentes (<i>Mitdasein</i>) e também acontecimentos ônticos	Privação da recordação

⁵¹ Para a elaboração da tabela consultamos o original em alemão (1987) e tradução em inglês (2001). Assim como no português, a versão original e a versão em inglês possuem expressões de grafia e significado distintas para cada referente modo de ser. No inglês, as traduções são respectivamente *recalling*, *retaining* e *remember*. No primeiro sentido (lembrança), podemos interpretar a atitude de lembrar como uma atitude relacionada a “contar com” alguma coisa. Heidegger mesmo utiliza o exemplo da memória de que *preciso* do guarda-chuva para-algo como uma espécie de lembrança. Resguarda, portanto, o caráter de *utilidade*. A retenção pode ser interpretada como um simples “manter”, possuir consigo, mas sem utilidade ou sentido determinados. Já a recordação, como sabemos, “trazer de volta ao coração”, implica uma relação mais explícita com os coexistentes, onde é patente a remissão a afetos “não-cinzentos”. Ainda que no português utilizemos de maneira intercambiável as palavras “lembrança” e “recordação”, podemos notar que utilizamos também a palavra “lembrança” para nos referir a um objeto ou artifício que estimule a recordação. Um instrumento que, portanto, possui *utilidade*. Já a recordação utilizamos apenas no sentido de “trazer de volta” algo do sido.

2.2.4 Conclusão do capítulo

O esquecimento nietzschiano, introduzido nos primeiros subcapítulos dessa dissertação, se configura, como vimos, inicialmente como uma *crítica aos filósofos metafísicos* (em *Verdade e Mentira*) e, na sua obra da maturidade (*Genealogia da Moral*), como uma função reguladora de espíritos saudáveis — pertencente ao escopo maior de uma *crítica a moral cristã*. Em *Verdade e Mentira*, o esquecimento é visto como uma *vis inertiae* — força da inércia — e não é plenamente posto em questão. Isto é, não é tematizado propriamente. Aparece como uma força concomitante ao *impulso à verdade*, que nos faria se desconectar do *impulso artístico* originário, criador de metáforas e de significação de mundo. Na *Genealogia*, o esquecimento é visto como uma *força ativa e originária* no ente humano, em contraposição à memória, que seria uma *contra-faculdade*. Também vimos o rigor do Nietzsche para subverter e superar a dicotomia entre “corpo” e “alma” e dar uma roupagem inteiramente nova do esquecimento⁵².

Embora não haja literatura secundária em torno do tema, a abordagem do esquecimento do ente humano na filosofia heideggeriana que tematiza explicitamente o fenômeno em questão se mostra muito profícua para que possamos conceber tal fenômeno como um problema *rigorosamente ontológico*. O *esquecimento existencial* carrega um elemento do primeiro esquecimento nietzschiano, na medida em que também é sustentado que o *Dasein* se esquece de que ele é o fundamento de seu próprio ser e que precisa se decidir por dar — ou, dito de maneira mais precisa, *criar* — para ele um sentido⁵³. Entretanto, é um *esquecimento originário*, que precede a memória (*retomada*), tal como Nietzsche elabora na *Genealogia*⁵⁴.

⁵² O esquecimento nietzschiano traz a dimensão corporal, a facticidade do *Dasein* enquanto ser corporificado, articulado, ainda que de maneira não explícita (ou não heideggeriana), com a compreensão de ser e com as disposições afetivas (Nietzsche traz o ressentimento como exemplo). Neste contexto, fica entrelaçado o que seria esquecimento cotidiano (relacionado ao corpo, em Nietzsche) e esquecimento no sentido ontológico (compreensão do ser-si-mesmo). O esquecimento heideggeriano é muito mais uma articulação entre compreensão de ser (própria ou imprópria) com as disposições afetivas, abstando-se do problema do corpo. Wittgenstein, por seu turno, vai mapear uma gramática da memória, transformando-a numa habilidade plástica que exercemos pela linguagem, isto é, vai mapear como tal aspecto humano se relacionam com o discurso, que faz parte da estrutura formal do *Dasein* (compreensão, disposição afetiva e discurso). Neste assunto, apesar das diferentes abordagens e enfoques, é possível estabelecer diálogos e conexões explícitas trazendo à tona o par conceitual do esquecimento (memória), na medida em que todos estão de acordo que as teses da (1) memória enquanto um receptáculo, (2) memória imagem, (3) memória enquanto processo interno de um sujeito (em sentido cartesiano) e (4) esquecimento como atividade passiva de apagamento de impressões de outrora precisam de uma revisão crítica. Mas isto é assunto para um outro trabalho.

⁵³ Cf. GILARDI (2019), p. 245: “Desta forma, para Nietzsche, e sem dúvida também para Heidegger, a arte será o lugar emblemático da afirmação e, portanto, da verdade. De fato, por meio de um processo de seleção, incorporação e assimilação, a arte atinge a própria transfiguração da realidade. [...] Assim, a vida, tal como entendida por Nietzsche e distinguida por Heidegger, procede da mesma forma que a arte e o artista. Nesse sentido, pode ser entendido como um trabalho que, para ser realizado, precisa do esquecimento.” [Tradução nossa.]

⁵⁴ Resguardando, é claro, os distintos pontos de partida.

O esquecimento e a memória referente aos outros entes — e não ao *si-mesmo* do *Dasein*, — os quais nos referimos como fenômenos *cotidianos* por se relacionarem com a facticidade do *Dasein*, se expressam como uma crítica à noção tradicional de subjetividade e nos mostra como esses fenômenos podem ser interpretados caso a caso, dependendo da rede referencial do *Dasein*. O fenômeno *cotidiano* do *esquecimento* é interpretado por Heidegger como oriundo do esquecimento existencial originário.

3 **PARTE II – ESQUECIMENTO HISTÓRICO E METAFÍSICO**

Nesse capítulo iremos em busca da nossa pergunta fundamental. A partir da análise das noções de história em Nietzsche e Heidegger, pretende-se mostrar em que medida o esquecimento histórico pode ser concebido como esquecimento metafísico — ou dito de forma rigorosamente heideggeriana, esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Em que medida a crítica ao sentido histórico em Nietzsche contribui para pensarmos a crítica à metafísica de Heidegger? Com esse objetivo, temos um método: primeiramente, analisar a *Segunda Consideração Extemporânea* do Nietzsche, a noção de historicidade em Heidegger, o diálogo expresso entre ambos e as críticas heideggerianas relacionadas a essa obra. Em seguida, perscrutar o que Heidegger compreende enquanto esquecimento metafísico para responder a nossa questão.

3.1 ESQUECIMENTO HISTÓRICO

Iremos nesse capítulo analisar a obra nietzschiana que mais detidamente trabalha a o problema da história e da historiografia, a saber, a *Segunda Consideração Extemporânea*. Seguiremos, por conseguinte, o fio condutor da análise heideggeriana dessa obra. Cabe, talvez, uma consideração preparatória sobre o que esta obra e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche significaram para a fenomenologia hermenêutica, mais especificamente para a fenomenologia de Heidegger.

Desde a época da *Segunda Extemporânea*, o filósofo de Basileia delineia a sua pretensão de executar uma filosofia que leve em conta o *sentido histórico* como método de seu filosofar⁵⁵. O desdobramento de seu pensamento sempre manifestou a importância da história⁵⁶ para a filosofia. O pensamento histórico, concomitante à tese desenvolvida à frente na sua filosofia de que “não há fatos, mas apenas interpretações”⁵⁷, são caros para a filosofia hermenêutica. Embora exista essa clara tendência do pensamento hermenêutico contemporâneo estar em confluência com a filosofia nietzschiana no que diz respeito a estas duas ideias, não há consenso sobre a existência dessa influência direta. Há quem defenda tanto um pertencimento genuíno de Nietzsche à hermenêutica a partir dos princípios norteadores da própria hermenêutica⁵⁸ quanto demarque a diferença de seu pensamento perante os filósofos hermeneutas que, em grande parte, não lhe demonstraram apreço especial⁵⁹. Quando nos detemos nesse assunto fica cristalino que, embora Nietzsche tenha dado corpo a um modo de pensar peculiar ao seu tempo e se consolidado na contemporaneidade pela atitude precursora, não recebeu louros por parte de seus sucessores.

É notável que, na filosofia nietzschiana, a noção de *interpretação*⁶⁰ adquire força no escopo geral de seu pensamento. Nesse sentido, podemos compreender Nietzsche enquanto um dos precursores ou inicial fomentador da hermenêutica não enquanto escola filosófica, mas

⁵⁵ Cf. DENAT (2008), p.4: “[Para Nietzsche] a filosofia deve ser inteiramente *histórica*; mais ainda, ela implica reconsiderar a própria noção de história “em sua extensão mais ampla”, em seu sentido mais radical – para além da disciplina teórica específica a que reservamos, habitualmente, de modo exclusivo, a designação de “história” – e que não passa de uma forma insuficiente, talvez, uma das mais frágeis, do que Nietzsche entende, daí em diante, pensar sob esse nome; aliás, a começar pela segunda *Consideração extemporânea*, ele vai esforçar-se por fazer tal demonstração”.

⁵⁶ Natural e humana, concebidas como co-implicadas.

⁵⁷ Cf. NIETZSCHE. (2018), Fragmento 7 [60] de 1886-1887: “Contra o positivismo, que decai no fenômeno ‘só existem fatos’, eu diria que não, não existem propriamente fatos, somente interpretações. Não podemos verificar nenhum *factum* ‘em si’: talvez seja absurdo querer algo assim” [Tradução nossa].

⁵⁸ Cf. VATTIMO. *Nietzsche e a hermenêutica contemporânea* (2010).

⁵⁹ Cf. GRONDIN. *¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia* (2009).

⁶⁰ Sobre Interpretação, Cf. AZEREDO (2016), (2012).

enquanto forma de pensar. Sua concepção de *perspectivismo*⁶¹ enquanto situação inescapável do existir, isto é, a fundamentação do ente humano enquanto ser histórico e ser vital, também está entrelaçada com a interpretação. Seu legado se estende rumo à ideia de que é forçoso o conhecimento histórico para a elaboração de uma revisão da própria história. Como vimos na análise de *Verdade e Mentira*, Nietzsche argumenta que as verdades nada mais são que interpretações — ou metáforas — cristalizadas, que parecem a um povo consolidadas após um longo período de utilização. Nesse sentido, soam como obrigatórias, canônicas. Na *Genealogia da Moral* ele mantém a mesma postura crítica, agora em relação aos valores que foram consolidados na sociedade, que são mantidos embora tenham perdido sua força. Esse modo de filosofar, embora *possa* ser interpretado como tipicamente hermenêutico conforme os argumentos supracitados, parece ter sido consequência da sua formação e da sua estima pela filologia e não parece ter surgido de nenhuma inspiração da “escola” hermenêutica.

Sem embargo, independentemente da possibilidade de comprovar que fora acidental ou não a relação estreita de Nietzsche com os pressupostos hermenêuticos, se torna válido tanto possíveis aproximações quanto afastamentos, desde que enriqueçam a discussão para ambos os lados. É nesse sentido que o nosso trabalho adquire sentido: mostrar de que maneira Heidegger entra como um interlocutor de Nietzsche e adquire uma postura próxima da que tinha o nosso filósofo do martelo em relação ao modo de fazer filosofia.

Não obstante a exaustiva tentativa heideggeriana por uma apropriação do pensamento nietzschiano a partir de uma *confrontação*⁶² entre os anos de 1936-1940, desde *Ser e Tempo* o fenomenólogo conferia à *Segunda Extemporânea* uma alta estima pessoal. O §76 da sua principal obra faz uma remissão direta à relevância do pensamento sobre a tipologia da história e o sentido histórico, que sugere que *houve uma verdadeira influência positiva da filosofia nietzschiana para o desenvolvimento da sua própria concepção de historicidade dentro do plano maior da ontologia fundamental como destruição da metafísica tradicional*. Anos mais tarde, no semestre de inverno de 1938-1939, Heidegger retorna a esta obra para a elaboração de um seminário em Freiburg. Publicada em formato de anotações e esboços, *a Interpretação da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche*⁶³ nos reinsere no contexto da obra, onde,

⁶¹ Sobre Perspectivismo Cf. CORBANEZI (2016) e GORI (2017). É patente que a filosofia nietzschiana dista da hermenêutica fundamentalmente por incorporar a dimensão corporal e instintual tanto na sua concepção de interpretação quanto de perspectivismo.

⁶² Cf. HEIDEGGER. *Nietzsche I*, prefácio (2010).

⁶³ Sobre a escolha da tradução, optamos por utilizar primariamente a publicação do texto em inglês (2016), elaborando livres traduções e conferindo eventualmente no original em alemão (2003b).

mais uma vez, encontraremos as reflexões muito particulares de Heidegger sobre Nietzsche. Vamos caminhando, agora, na direção delas.

3.1.1 Análise da *Segunda Consideração Extemporânea*

Aqui iremos executar uma metodologia diferente das análises anteriores do texto do Nietzsche, isto é, começaremos pelo nosso tema, o *esquecimento* propriamente dito. Logo de saída, Nietzsche já sinaliza a importância do *esquecimento*. Iremos primeiramente até ele. Por conseguinte, auscultaremos primordialmente as três primeiras seções que tratam sobre a *história monumental, tradicionalista — ou antiquária — e crítica*. O ponto aqui é delimitar as intenções de Nietzsche de para por a história *sub judice* (MELO NETO, 2016a, p. 43–44).

Esse é o texto que Nietzsche se detém mais explicitamente ao problema da história e do sentido histórico⁶⁴. Seu objetivo é pensar acerca de *em que medida* a história favorece ou não a vida. A obra se caracteriza por *levar em conta* uma miríade de problemas contemporâneos ao filósofo⁶⁵: é uma crítica ao método de ensino vigente na sociedade alemã de sua época, que priorizava um tipo de formação com foco na erudição — segundo Nietzsche, uma erudição vazia de propósito⁶⁶; é uma análise acerca de como compreender “história”⁶⁷ e como o excesso dela pode ser prejudicial ao desenvolvimento da autonomia e da autenticidade tanto do

⁶⁴ Cf. ITAPARICA (2005), p. 81: “Quando Nietzsche fala em “sentido histórico”, no primeiro período de sua obra, ele se refere sobretudo à concepção moderna de história, predominante no século dezanove e generalizada com o conceito ambíguo e problemático de historicismo: a tentativa de criar uma ciência objetiva dos fatos passados e de compreender todo fenômeno passível de conhecimento, antes de tudo, sob o viés da história, entendida muitas vezes como um progresso contínuo teleologicamente orientado. Antes de um método, o sentido histórico se revela como uma tendência, uma atitude diante da vida, uma concepção do próprio saber.”

⁶⁵ Cf. NASSER (2017), p. 63: “Para outros, sem embargo, a maior virtude dessa obra não foi o seu enfoque crítico, mas o fato de ter relacionado história e tempo, mostrando que, quando a história serve à vida, deixando de ser *Historie* para se tornar *Geschichte*, ela suprime o tempo quantitativo, absoluto, homogêneo, cronológico e indiferente das ciências naturais, descerrando o tempo kairótico, vivido e qualitativo. Deve-se atribuir destacado valor, nesse caso, ao acolhimento dado por Heidegger a essa Extemporânea”.

⁶⁶ Essa crítica se coaduna com um posicionamento contrastante em relação à filosofia hegeliana, que inaugura a concepção de história enquanto ciência. Nietzsche compreende esse tipo de formação como uma doença, segundo ele, uma “febre histórica”(NIETZSCHE, 2003, p. 6). E sobre o direcionamento da história, afirma SAMPAIO (2005), p. 41, “A ilusão que a conduz ao cientificismo é a de um passado factual, passível de ser apreendido imparcialmente. A ilusão de que o passado *passou*“. Essa fala se articula perfeitamente também com a crítica heideggeriana que será esboçada mais à frente.

⁶⁷ Cf. LEMM (2009), p. 472-473, tradução e grifo nossos: “No século do historicismo, baseado na crença de que a história deve ser devotada à reconstrução factual do passado, seja na forma de uma narrativa a priori, uma ciência positivista ou uma representação realista da história, o argumento “extemporâneo” de Nietzsche de que a história é uma arte que não é fiel aos fatos propõe um debate sobre a questão do valor científico das ciências humanas que ainda nos é contemporâneo. [...] *Nietzsche argumenta que qualquer ciência, seja ela histórica ou natural, deve abandonar sua “objetividade” e se contentar com interpretações hipotéticas*. Só assim as ciências humanas e naturais podem ser verdadeiramente científicas e objetivas. A originalidade da abordagem de Nietzsche levanta a questão de até que ponto uma história *verdadeiramente eficaz* pode ser encontrada na obra do artista e não na do historiador, mesmo que este seja artístico em vez de científico.”

indivíduo quanto da sociedade⁶⁸; e também uma espécie de posicionamento próprio em relação a primazia da vida, da lida prática, para a concepção de saberes históricos⁶⁹.

“Consideração”, portanto, é “levar em conta”, “dar atenção”. E é “extemporânea” porque, na medida em que pensa seu tempo, está em contínuo confronto com ele⁷⁰, “ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro” (NIETZSCHE, 2003, p. 7).

Logo no início do texto, Nietzsche procura estabelecer relação entre *esquecimento* — mencionado também como um poder *a-histórico* — e *felicidade*. Para ele, o indivíduo, embora orgulhoso de sua suposta superioridade em relação aos animais, sente, em seu âmago, inveja deles por estarem sempre libertos do passado, por deixarem o passado passar. E se admira disso, bem como se admira de não poder esquecer, ou de, ao menos, não ter em seu poder esquecer⁷¹.

Para Nietzsche, os animais estão presos no *instante*⁷². Não sabem o que é antes e depois, o que foi e o que será. Eles vivem *a-historicamente*. Não são abatidos por eventos passados como os humanos e, em virtude disso, vivem sua *plena felicidade*. As crianças também possuem o poder *a-histórico* com grande força. Não obstante, logo que aprendem a palavra “foi”, inicia-se esse processo de criação da memória que mostra ao humano o que é a marca própria da vida (ou da existência): “um *imperfectum* que nunca pode ser acabado” (NIETZSCHE, 2003, p. 8).

⁶⁸ Gostaríamos de fazer uma menção breve a um autor brasileiro que, em grande medida, está em confluência com algumas das ideias nietzschianas reveladas nesse texto: Paulo Freire, pedagogo e filósofo da educação, faz severas críticas também ao sistema de ensino brasileiro e nos mostra como esse acúmulo de saber sem propósito castra a possibilidade do desenvolvimento da autonomia (esta, compreendida como vir-a-ser, como contínua formação no tempo). No seu livro *Pedagogia da Autonomia* (2011) que mais se assemelha a uma cartilha com indicações sobre *como ser um professor que promova a sua própria autonomia e a de seus educandos*, fica pressuposto que o conhecimento de que somos históricos, que somos vir-a-ser e que somos inacabados, é fundamental para nos mantermos no fluxo contínuo do ensino-aprendizagem. Os saberes, por seu turno, devem estar articulados com a realidade e, portanto, à serviço da vida. Ainda sobre outro assunto muito caro a nós, sugerimos uma leitura acerca de como pensar *a vergonha brasileira para filosofar a partir de instituições*, Cf. SALDANHA (2020), p. 210-233.

⁶⁹ Para sustentar essa tese, Nietzsche irá enumerar alguns problemas criados pelo excesso de formação histórica ao longo do texto (seções 4-9). Não iremos, todavia, dar proporcional atenção a essas passagens em função do nosso objetivo principal: pensar em como as três formas de história elaboradas por Nietzsche estão em relação com a estrutura da historicidade do *Dasein* elaborada por Heidegger.

⁷⁰ Cf. DENAT (2010), p. 88-89: “O que é, pois, ser ‘extemporâneo’? Extemporâneo (*unzeitgemässig*) não é ‘intemporal’. Se o pensador ‘extemporâneo’ se caracteriza por tomar certa distância, esta distância não diz respeito à temporalidade ou à historicidade como tais, mas refere-se apenas a este tempo, a esta época que é a sua, isto é, à atualidade e os valores que lhe são próprios. [...] Longe de estar fora do tempo, o extemporâneo é antes aquele capaz de alguma maneira de se pôr de modo diverso no tempo, em épocas e culturas variadas, de se lançar a outros horizontes possíveis, longe da estreiteza e da univocidade do ‘espírito do tempo’ que conduz a não mais querer ‘espantar-se’.”

⁷¹ Heidegger irá criticar essa caracterização do esquecimento por intermédio de comparação na sua *Interpretação da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche* (2003b).

⁷² Cremos que Heidegger não estaria de acordo com essa designação simplesmente por ter compreendido o instante [*Augenblick*] como uma estrutura ontológica do ente que possui o modo de ser existência. Poderíamos dizer, talvez, que o animal estaria preso no “agora”, no “momento presente”.

Assim como não é possível para o indivíduo viver conforme os animais vivem, também seria absurdo viver, como é absurdo imaginar, uma vida onde nos lembrássemos de tudo⁷³. Nietzsche expressa que isso seria análogo a viver uma insônia, ou, no caso, por exemplo, de uma vaca, viver ruminando. Tal hipótese absurda culminaria em uma completa inação, pois para toda ação ser executada é imperioso que seja exercido também o poder do esquecimento. De modo que é possível viver quase sem lembrança, tal como os animais atestam, mas não seria possível viver sem o esquecimento, uma vez que ficaríamos mumificados diante do mundo. Com isso, Nietzsche expressa autenticamente sua tese, que também é seu diagnóstico do tempo que viveu: “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (NIETZSCHE, 2003, p. 10).

Para julgar esse *grau* de insônia, seria preciso, segundo Nietzsche, saber qual é o tamanho da *força plástica*⁷⁴ de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Aqui, o pensador elabora uma dinâmica interpretativa da vida similar com o a que surgirá na *Genealogia da Moral*⁷⁵. Exemplificamos isso nessa passagem:

Há homens que possuem tão pouco esta força [plástica] que, em uma única vivência, em uma única dor, frequentemente mesmo em uma única e sutil injustiça, se esvaem incuravelmente em sangue como que através de um pequenino corte; por outro lado, há homens nos quais os mais terríveis e horripilantes acontecimentos da vida e mesmo os atos de sua própria maldade afetam tão pouco que os levam em meio deles ou logo em seguida a um suportável bem-estar e a uma espécie de consciência tranquila (NIETZSCHE, 2003, p. 10).

Quanto maior essa força plástica, maior a capacidade do indivíduo de *se apropriar* do passado. Nesse contexto, Nietzsche imprime *movimento* entre o que nós (e Heidegger) poderíamos chamar de *atenção a si-mesmo e aos outros*:

[...] é uma lei universal; cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si, e, em contrapartida, se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no interior do próprio

⁷³ Essa hipótese criaria um indivíduo que “não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo” (NIETZSCHE, 2003, p. 9).

⁷⁴ O esquecimento é compreendido aqui como essa força plástica [*Plastische kraft*] através da qual podemos exercer mudanças e adaptações na nossa existência. Ela é constituída por três momentos. Nas palavras do filósofo: “penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (NIETZSCHE, 2003, p. 10). Ou, como expressa COSTA (2019), p. 99, é a força “de reavivar o homem de forma física e espiritual, transformando e assimilando as coisas do passado, curando as feridas e reparando as inúmeras perdas causadas pelo tempo”. Na compreensão de Brusotti (2006), a força plástica não teria relação direta com o esquecimento, mas sim com o momento do porvir do ente humano. Falaremos sobre isso mais à frente no corpo do texto.

⁷⁵ Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral* (2004), II, § 10.

olhar um olhar estranho, então definha e decai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Isto é, o indivíduo que não é capaz de tomar uma *decisão* acerca de si mesmo, não pode tornar-se saudável, forte, enfim, não poderá se desenvolver. Em contrapartida, ou, como complemento, é importante também que essa atenção não seja demasiada, solipsista, a ponto de excluir a lida com os outros, de não conseguir mais abarcar um olhar estranho que o faça se desenvolver. Esse movimento na filosofia nietzschiana pode ser compreendido a partir do par conceitual “interior” e “exterior”, mas poderíamos também compreendê-lo a partir de outros, como por exemplo “indivíduo” e “sociedade”. Para tal movimento, se faz necessário, como disse o próprio Nietzsche, uma grande força plástica, mas, também, certa sabedoria — tanto instintual quanto reflexiva.

Em seguida, o filósofo trabalha com o par “*esquecimento*” e “*lembrança*”, mostrando como a sabedoria aqui pressuposta é tão importante quanto a força para exercê-la⁷⁶. Em decorrência dessas reflexões, Nietzsche anuncia qual é a sua tese:

Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura* (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Ainda como tema dessa seção inicial, Nietzsche demonstra, a partir de exemplos, a importância de cada uma dessas formas de ser. Somente porque esse poder a-histórico é regulado pelo indivíduo, isto é, somente porque o indivíduo reflete, compara, conclui, que é possível utilizar a história em favor da vida. Por outro lado, com o excesso de história, o indivíduo perde novamente a vitalidade própria de sua constituição, sendo incapaz de se engajar em qualquer atividade. Aí reside, pois, a importância do poder a-histórico:

este estado [...] é o ventre não apenas de um feito injusto, mas muito mais de todo e qualquer feito reto; e nenhum artista alcançará a sua pintura, nenhum general a sua vitória, nenhum povo a sua liberdade, sem ter antes desejado e almejado vivenciar cada uma delas em meio a um tal estado (NIETZSCHE, 2003, p. 13).

O autor reconhece sua avaliação negativa acerca da história, ou, em termos mais precisos, da erudição historiográfica científica [*Historie*], alegando que gostaria que isso fosse apenas um preconceito ocidental (NIETZSCHE, 2003, p. 16). Salienta, contudo, que insiste nesse ponto a fim de *melhorar e afirmar* nossa relação com esse âmbito do saber⁷⁷.

⁷⁶ Cf. NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea* (2003), p. 11: “que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico”.

⁷⁷ Cf. JENSEN (2020a), p. 49-78.

Como conclusão da primeira seção da *Segunda Extemporânea*, Nietzsche expõe sua crítica à história tomada enquanto *ciência* [*Historie*]. Ele argumenta que, uma vez que a história adquire esse estatuto, ela se torna uma espécie de balanço final para a humanidade, algo desarraigado da realidade. A história [*Geschichte*], por seu turno, só serve à vida na medida em que se encontra sob o comando de um poder a-histórico, se ela mesma não se faz soberana perante a vida. Dito de outra forma: a história que na sua época foi compreendida como ciência, para Nietzsche, se antepõe à vida e a domina; mas, na medida em que ela é dominada pelo poder a-histórico, é possível pensarmos como útil para o vir-a-ser de uma cultura⁷⁸.

Nessa seara, fica notável que o uso do termo “história” é ambivalente⁷⁹. Conforme aponta Frezzatti Jr. (2018) e Kahlmeyer-Mertens e Santos (2020), Nietzsche utiliza os termos *Historie* e *Geschichte*, que, nas traduções em português⁸⁰, são referidas apenas com a palavra “história”. A palavra *Historie* se refere à ciência histórica, ao registro escrito do passado, enquanto a palavra *Geschichte* designa o próprio fluxo de acontecimentos, o acontecer da história no vir-a-ser⁸¹. Podemos notar, desde agora, que o significado de *Geschichte* da forma que Nietzsche concebe tem uma enorme proximidade com o que à frente será compreendido por Heidegger como historicidade [*Geschichtlichkeit*].

Nas seções 2 e 3 do texto, Nietzsche sistematiza o que seria para ele a tríplice divisão da história [*Historie*]. Para ele, a história é pertinente à vida na medida em que indivíduo “age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação” (NIETZSCHE, 2003, p. 17–18). A esses três momentos correspondem, respectivamente, três tipos de história: a *monumental*, a *tradicionalista* e a *crítica*.

Conforme expõe Sampaio (2005, p. 39), se nos direcionamos à história em busca de uma ação transformadora, então estamos diante da história *monumental*. Pois, a partir do conhecimento de feitos grandiosos que ocorreram no passado, é possível encontrar inspiração para grandes realizações também no presente. Se, por outro lado, o indivíduo venera os feitos do passado e concebe o presente a partir de sua tradição, sem contemplar o futuro da sua atualidade, então ela é *tradicionalista*, pois conserva suas raízes. E ainda se o impulso vital do

⁷⁸ Cf. NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea* (2003), p. 17: “Pensada como ciência pura e tornada soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz. A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática.”

⁷⁹ Cf. JENSEN (2008), p. 213-229.

⁸⁰ A saber, as traduções de Casanova (2003), Melo Sobrinho (2005) e Itaparica (2017).

⁸¹ Cf. FREZZATTI JR. (2018), p. 12.

indivíduo o leva para o esperançoso futuro, na tentativa de superação de algo considerado prejudicial para o presente, se busca a libertação e condenação do passado, a história é concebida então como *crítica*.

No corpo do texto do próprio Nietzsche, podemos entender como ele concebe essa tríplice divisão. De antemão, cabe salientar que cada um desses modos de conceber a história pode ser útil a vida desde que cada indivíduo entenda sua própria vocação para a história:

Todas as três espécies de história existentes só encontram plenamente o que lhes cabe em um único solo e sob um único clima: em qualquer outra condição a história se transforma em uma excrescência desertificadora. Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena. Alguns infortúnios são causados pela transplantação impensada destas árvores: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grande sem o poder do grande, são tais árvores alienadas de seu solo materno natural e, por isto, degeneradas (NIETZSCHE, 2003, p. 24–25).

Esses três modos de conceber a história se regulam a partir da compreensão nietzschiana de *esquecimento e lembrança*, e estão em íntima relação com essas ideias no próprio texto. É a partir desse par que Nietzsche irá estabelecer o nexó entre “história” e “utilidade” para a vida.

A história *monumental* diz respeito antes àquele indivíduo forte e poderoso, que procura modelos e mestres a fim de aumentar seu vigor no próprio exercício da vida. Com isso, na medida em que *lembra* das grandes histórias antepassadas que não encontra entre seus contemporâneos, tal indivíduo procura não se desanimar com a presença de outros que estão fracos e sem esperança ao seu redor. Este não se conforma com a situação de seu tempo e busca, nos modelos antigos, algo para romper com o fluxo contínuo da história e superar a resignação não apenas particular, mas, frequentemente, a de toda uma cultura (NIETZSCHE, 2003, p. 18). Guiado voluntariamente pela história monumental, ele crê que se o grande foi possível uma vez, ele pode ser possível novamente (NIETZSCHE, 2003, p. 20). Contudo, quando *esquece* que cada época possui sua especificidade e que para todo grande acontecimento há uma preparação, que não podemos conceber cada acontecimento isoladamente, o indivíduo novamente corre perigo de sobrepujar a história na sua relação com a vida⁸². Portanto, é forçoso ter em conta que:

⁸² “Desprezando os detalhes, as vicissitudes de cada realidade passada, a história monumental *esquece-se* de que há uma preparação para os grandes acontecimentos, que eles não se ligam como num passe de mágica. Em sua cegueira das causas, torna-se uma coleção de “efeitos em si”. Ela assemelha-se às *ficções míticas*: engana através da analogia. Ao celebrar o passado desse modo, ditando inclusive os cânones da arte, possibilita que os impotentes e inativos, quando dela se apoderam, ditem também que nenhuma espécie elevada de arte, mesmo “renovada”,

Se a consideração monumental do passado governa sobre os outros tipos de consideração, ou seja, sobre o tipo antiquário e o tipo crítico, então o passado mesmo é prejudicado: grandes segmentos do passado são esquecidos, desprezados e fluem como uma torrente cinzenta ininterrupta, de modo que apenas fatos singulares adornados se alçam por sobre o fluxo como ilhas [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 22).

A história *tradicionalista* está em relação com aquele indivíduo que persevera e venera, que busca com amor e fidelidade conservar o passado no presente (NIETZSCHE, 2003, p. 25). Para ele, todo detalhe recebe a mesma consideração e valor⁸³. *Lembra* de suas origens e busca conservá-la a fim de manter as mesmas condições, compreendidas como favoráveis, para a nova geração de indivíduos. Nietzsche caracteriza o indivíduo guiado pela história tradicionalista nesses termos:

A história de sua cidade transforma-se, para ele, na história de si mesmo; ele compreende os muros, seu portão elevado, suas regras e regulamentos, as festas populares como um diário ilustrado de sua juventude e reencontra a si mesmo em tudo isto, sua força, sua aplicação, seu prazer, seu juízo, sua tolice e seus vícios. Aqui era possível viver, ele diz a si mesmo, pois viver era permitido; aqui, será possível viver, pois somos teimosos e não seremos derrubados da noite para o dia (NIETZSCHE, 2003, p. 25–26)

Tal tipo de história favorece a vida quando funda uma cultura numa tradição forte, quando fornece à nova geração certo subsídio cultural no qual se inspirar. Contudo, na medida em considera tudo como de igual importância e se satisfaz com o acúmulo desenfreado de lembranças passadas, não promove a transformação e elevação da cultura para outro patamar. Este é o grande risco da história tradicionalista, pois ela *se esquece* de que:

A memória é seletiva e significativa, que ela valora e que a vida hierarquiza. O seu perigo é “a fúria cega do colecionador”, pois deprecia a vida em transformação. Conservando as configurações herdadas de sua antiguidade, acaba por não permitir seu crescimento, o que significa, no fundo, não conservar na vida o seu aspecto essencial, a sua *vitalidade* (SAMPAIO, 2005, p. 43).

Ou seja, esquecendo da relação mais saudável que se pode estabelecer com a história, o indivíduo procura eternizar o passado e compreende que a vida é para se conservar em vez de

deva surgir: castra os espíritos vigorosos, os quais se apropriam do passado para compor formas superiores de práxis” (SAMPAIO, 2005, p. 42).

⁸³ “O sentido tradicionalista de um homem, de um município, de todo um povo tem sempre um campo de visão maximamente restrito; ele não percebe a maior parte do que existe e, o pouco que vê, ele vê muito próximo e isolado; não consegue mensurá-lo e, por isto, toma tudo como igualmente importante, cada indivíduo torna-se importante demais. Desse modo, não há para as coisas do passado nenhuma diferença de valor e de proporção que fizesse, verdadeiramente, justiça às mesmas, sua medida e proporção: sua medida e proporção passam ser estabelecidas pelo olhar tradicional para trás de um indivíduo ou povo” (NIETZSCHE, 2003, p. 27–28)

gerar novas formas de viver⁸⁴. Nietzsche nos mostra, já aqui, a importância que dá à história monumental: o modo que ele a compreende *já implica* a elevação da vida, enquanto a história tradicionalista, bem como a crítica que veremos em seguida, são concebidas como menos favoráveis a essa elevação sadia da cultura.

Acerca da história *crítica*, Nietzsche não demanda muita letra. No entanto, não podemos deduzir disso que ela não tem igual importância na configuração triádica que fora estabelecida. Ele vê na história crítica uma espécie de balanço para as duas outras mencionadas. Segundo o autor, o indivíduo guiado por esse tipo de história busca, sobretudo, ultrapassar as condições de vida pré-estabelecidas na medida em que sofre e necessita de libertação.

Aqui, o impulso vital toma conta e exerce toda força. A *justiça* com o passado não é um ponto de consideração, pois, segundo o filósofo, na atitude crítica “viver e ser injusto são uma coisa só” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Nietzsche, então, confere o aspecto perigoso da história crítica em relação com certo tipo de *esquecimento*:

Seu passado é considerado criticamente, crava-se com uma faca as suas raízes, caminha-se por cima de toda piedade. Trata-se sempre um processo muito perigoso, a saber, muito perigoso para a própria vida: e homens ou épocas, que servem desta maneira à vida, ao julgarem e aniquilarem um passado, são sempre homens e épocas perigosos arriscados. Pois porque somos resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos consideramos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado (NIETZSCHE, 2003, p. 30–31).

Ou seja, o fato de que agimos contra o passado nos esquecendo dele não implica que não iremos repeti-lo. A cegueira diante das atrocidades do passado apenas nos condiciona a *repetição* inclusive do que houve de ruim em épocas passadas.

Com esses três tipos de história e de esquecimento, Nietzsche esperou mostrar os perigos da história à vida. Todas elas são suscetíveis de não contribuir para o fortalecimento da vida e da cultura. Nietzsche não encara nem o esquecimento nem a memória enquanto, em si mesmos, perigosos. Tem de haver, portanto, um balanço entre consciência histórica e o poder a-histórico. Defende ele, então, que a história concebida como ciência é prejudicial por produzir o fluxo da história enquanto “fatos puros”. Nesse contexto ele ainda disserta acerca de alguns prejuízos do excesso de história⁸⁵ ao longo do texto, os quais ele enumera logo na seção 5:

⁸⁴ Cf. NASSER (2017), p. 86-87: “A crise do homem com o passado começa quando a força plástica fica debilitada mediante a preponderância do instinto antiquário que prioriza não a vida, mas a verdade [...] Nietzsche entende por antiquário a história que se pretende científica”.

⁸⁵ Sobre esse assunto, Cf. MONTES JIMÉNEZ (2021), p. 40-41.

A super-saturação de uma época pela história parece ser nociva e perigosa à vida em cinco aspectos: por meio deste excesso é (1) gerado aquele contraste até aqui discutido entre interior e exterior, e, com isto, a personalidade é enfraquecida; por meio deste excesso (2) uma época acaba por arrogar-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outro tempo; por meio deste excesso (3) perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos, assim como se impede o amadurecimento do todo; por meio deste excesso (4) é semeada, a todo momento, a crença perniciososa na velhice da humanidade, a crença de se ser tardio e epígono, e por meio deste excesso (5) uma época recai na perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e, a partir dela, na disposição ainda mais perigosa do cinismo: nesta, porém, desenvolve-se cada vez mais uma práxis astuta e egoísta, através da qual as forças vitais são inibidas e, por fim, destruídas (NIETZSCHE, 2003, p. 40).

Por fim, a fim de romper com o modo científico de conceber a história, ele mostra que apenas as potências de ser *a-histórico* e *supra-histórico* são capazes de entrar em confrontação com essa concepção de história enquanto “fatos puros” para o conhecimento. Como explicita rigorosamente Frezzatti Jr.:

Os antídotos contra o histórico são o **a-histórico** [*Unhistorisch*] e o **supra-histórico** [*Überhistorisch*]. O a-histórico é o esquecimento e a inserção num horizonte limitado, e o suprahistórico é desviar o olhar do vir-a-ser para o que dá à existência um caráter eterno e estável: a arte e a religião. Por que o jovem Nietzsche busca refúgio na estabilidade, no esquecimento e na eternidade? Porque a força contrária é a ciência tomada pelo hegelianismo, isto é, a ciência que considera como verdadeiro ou científico o que é o resultado de um vir-a-ser histórico e nunca algo eterno. A ciência odeia o esquecimento e [...] retira do homem a crença naquilo que o faz suportar a existência, ou seja, no eterno, o que enfraquece a vida. Assim, a ciência necessita de um controle, uma doutrina de saúde da vida [*Gesundheitslehre des Lebens*], que reconheça que o a-histórico e o supra-histórico são antídotos naturais contra a asfixia da vida [...] Deve-se organizar o caos interno, provocado pelo acúmulo de fatos históricos, para se concentrar nas experiências autênticas e descobrir o conceito grego de cultura [*Cultur*]: cultura como uma *Physis* nova e aprimorada na qual há concordância entre vida, pensamento, aparência e querer, e não como decoração ou ornamento (FREZZATTI JR., 2018, p. 17–18. Grifo nosso).

Ou seja, na *Segunda Consideração Extemporânea* veremos uma defesa não só do poder *a-histórico* (esquecimento), mas também *do supra-histórico*, que consistiria justamente numa suspensão da história para a promoção de uma existência mais exuberante⁸⁶, sem a prisão do cientificismo histórico⁸⁷.

⁸⁶ Como também pontua CAVALCANTI (2013), p. 101-102: “Percebe-se, assim, que voltar o olhar para o que é eterno, como a arte e o mito, não significa renunciar à história, mas sim à continuidade histórica, à esfera de repetição do mesmo, tornando possível a renovação da cultura. O pensador que ilumina esses momentos do passado tem como tarefa lançar uma ação extemporânea sobre sua época, ação capaz de retirar a época de si mesma, de suas convicções, de seus hábitos, em outras palavras, da continuidade do tempo histórico, na qual as coisas tendem a se repetir segundo determinados valores e crenças já estabelecidos”

⁸⁷ Sobre esse assunto, veremos em breve o contraponto heideggeriano inserido em *Ser e Tempo*. Segundo Brusotti (2006), Heidegger não estaria de acordo com a consequência desse pensamento nietzschiano rumo ao supra-histórico. No entanto, não há uma crítica direcionada ao Nietzsche a respeito dessa questão especificamente. Há, na verdade, uma crítica a todo o procedimento da ciência historiográfica de seu tempo.

Tendo em vista o que foi até aqui exposto, iremos agora apresentar como Heidegger pretende incorporar ou recusar a *Segunda Extemporânea* em duas fases distintas do seu pensamento. Embora tenhamos optado por dar ênfase ao período ou ao tema da obra *Ser e Tempo* nos tópicos precedentes e subsequentes, nessa segunda parte do trabalho pretendemos, de maneira mais breve, explanar conjuntamente de que forma o fenomenólogo justificará sua progressiva recusa do pensamento nietzschiano. Nossa pretensão é que o diálogo entre o jovem Heidegger e o Nietzsche se sobreponha em relação à usual confrontação do Heidegger maduro com o filósofo do martelo, o qual ele caracterizará enquanto o último suspiro da metafísica.

Tabela 3 – Tipologia da História em Nietzsche

Tipos de História	Perspectivas	Interesse vital	Utilidade	Desvantagem
História Monumental	Indivíduo ativo que tem aspirações	Ímpeto para realizar atos grandiosos	Inspiração em modelos do passado; impulsiona para a criação, para o porvir	Desconsidera diferenças contextuais (passado/presente); risco de deformação da personalidade; risco de estagnação no presente (imobilidade): o conhecedor da grandeza sem a força plástica necessária para efetivá-la
História Tradicionalista/ Antiquária	Indivíduo que preserva e venera o passado	Sentimento de pertencimento; preservar a história para as próximas gerações	Determina o solo comum; proporciona conforto	Ausência de critério de valor; conservação indistinta do passado que levaria ao sufocamento do presente; o antiquário sem misericórdia seria outra forma de deformação e desvantagem
História Crítica	Indivíduo que sofre e precisa de libertação	Transformação do presente	Julgamento do passado; descarte do que não potencializa a vida	A ruptura radical com o passado pode prejudicar a vida; O crítico sem sofrimento está em desalinho com seu interesse vital.

3.1.2 Historicidade do *Dasein* e a tríade da história

Embora o precursor da fenomenologia Edmund Husserl tenha sido um crítico do historicismo na filosofia, Martin Heidegger, enquanto herdeiro de seu pensamento, o confronta e retoma o problema da história em termos muito particulares. O quinto capítulo da segunda parte da obra *Ser e Tempo* é inteiramente dedicado ao problema da história. Já de início, no §72, Heidegger mostra que seus esforços se concentrarão na compreensão ontológico-existencial do fenômeno da história. Isso já dista e muito do caminho pelo qual Nietzsche, enquanto crítico da cultura, empreende. No entanto, também lá Heidegger se introduz ao problema enunciando uma tese tácita da obra nietzschiana anteriormente analisada: “não é na historiografia enquanto

ciência da história que se deve buscar a origem da história” (HEIDEGGER, 2015b, p. 466). O objetivo desse subtópico é, portanto, primeiramente expor a concepção de historicidade na obra heideggeriana e em seguida investigar a relação que Heidegger estabelece no §76 de *Ser e Tempo* entre sua concepção de historicidade e a tripla divisão da história oferecida por Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea*.

Aqui, a distinção entre *Historie* e *Geschichte* é bem clara. *Historie* designa explicitamente ciência da história, história fatural ou historiografia, enquanto *Geschichte* a condição de possibilidade ou estrutura prévia, digamos assim, desse próprio fazer historiográfico. *Geschichtlichkeit*, de acordo com o que será analisado aqui em seguida, é a *historicidade* do *Dasein*, que, para Heidegger, se funda na temporalidade e, por conseguinte, fundamenta a própria historiografia⁸⁸. Para acessarmos esse fenômeno, segundo o próprio Heidegger, temos que metodologicamente esclarecer o que se compreende vulgarmente por “história” (§73).

Para dar alguns exemplos das concepções vulgares de história, expressemos um deles com uma frase popular, “isto ou aquilo já pertence à história”. Com isso procura-se mostrar que algo simplesmente dado já não é mais simplesmente dado e não tem efeito sobre o “presente”. Ou ainda “não se pode escapar da história”, onde o passado ainda surte efeito no presente. Pode significar, também, o fluxo de acontecimentos e influências no tempo, onde o passado não tem primazia. Por fim, pode também significar “legado”, “tradicional”, “conhecido historiograficamente”.

De que forma essas designações se articulam na unidade temporal do *Dasein*? Será que primeiramente o ente humano é algo simplesmente dado para depois pertencer a história? Essa hipótese não parece, nem de longe, se fundamentar na temporalidade ekstática do *Dasein* delineada por Heidegger. Pelo contrário, somente porque o *Dasein* é em seu ser história, somente porque se funda na temporalidade, que podemos conceber a história de tantas maneiras quanto podemos compreender os modos de ser dos entes. Desta feita, os objetos também considerados “históricos” — antiguidades preservadas em museus, por exemplo —, só são assim compreendidos à luz da remissão ao ente que os compreende dessa maneira — a saber, o ente humano. Heidegger enuncia que, portanto:

Primariamente histórico, dizíamos, é o *Dasein*. *Secundariamente* histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER. (2015b), p. 468: “A análise da historicidade do *Dasein* busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’, mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal”.

amplo, mas também a *natureza* do mundo circundante, como “solo histórico” (HEIDEGGER, 2015b, p. 473).

Todavia, embora muitos não neguem a precedência do ente humano histórico perante os entes intramundanos, isso ainda não significa que foi suficientemente esclarecido o que significa dizer que o *Dasein* é, em seu ser, histórico. No §74, Heidegger expressa que é no interior da temporalidade que devemos buscar o que significa compreender o *Dasein* enquanto histórico (HEIDEGGER, 2015b, p. 474). Nesse sentido, a ideia de historicidade aparece como uma abordagem ontológica mais concreta da própria temporalidade. Segundo Heidegger, só podemos compreender a historicidade de maneira adequada se a perscrutamos a partir de um *acontecer próprio — decisão antecipadora — do Dasein*. Enquanto este parágrafo se atém o *acontecer próprio da historicidade humana*, o §75, como veremos sucintamente à frente, trata de investigar a historicidade imprópria.

A analítica existencial não chegou a discutir como *faticamente* o *Dasein* se decide (HEIDEGGER, 2015b, p. 475) e, por conseguinte, não é a pretensão de Heidegger tornar esse ponto tema de análise. Devemos notar que já nos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo* (§2, §3 e §4) Heidegger aponta para a indeterminação do *Dasein* como caráter constitutivo. Tanto pode *perder-se* quanto *ganhar-se*. A questão fundamental não é, portanto, como ou o que o *Dasein* escolhe em cada caso, mas antes de onde são *hauridas* essas possibilidades existenciais.

De onde vem as possibilidades nas quais o *Dasein* se projeta, ou, em outras palavras, de onde vem as possibilidades fáticas do *Dasein* ser seu porvir? Utilizando um vocabulário muito particular à filosofia heideggeriana, podemos dizer que de início e na maior parte das vezes o *Dasein* se projeta impessoalmente, a partir das possibilidades que “estão em curso” na interpretação pública (HEIDEGGER, 2015b, p. 475). Nesse contexto Heidegger introduz a noção de *herança* ou *legado* (*Erbe*) para falar acerca do *destino* singular do *Dasein*. O *Dasein* resolutivo tanto mais toma uma decisão sobre o seu ser quanto mais se apropria das possibilidades circundantes, isto é, quanto mais pode interpretar e, de alguma forma, saltar sobre essas possibilidades que se tem como herança para, em seguida, apropriar-se delas. Nessa decisão antecipadora o projetar nas possibilidades fáticas não tem o caráter casual ou provisório. Esta decisão implica a compreensão do próprio ser à luz de ser-para-a-morte, ou seja, à luz da própria finitude⁸⁹. Desta feita, o *Dasein* se retira da multiplicidade dispersiva de possibilidades que

⁸⁹ Heidegger compreende a finitude como uma limitação libertadora, Cf. HEIDEGGER. (2015b), p. 477: “Se, antecipando a morte, o *Dasein* pode tornar-se potente em si mesmo, então, na liberdade para a morte, o *Dasein* se compreende na potência maior de sua liberdade finita.”

imediatamente aparecem como formas de esquivar-se em direção a uma decisão acerca de seu *destino*.

A noção de *destino* é elementar para compreendermos bem a historicidade própria. Sobre esse termo, Heidegger escreve que “designa o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se *transmite* a si mesma numa possibilidade herdada, mas igualmente, escolhida” (HEIDEGGER, 2015b, p. 476). Por conseguinte, o “destino” heideggeriano tem um significado ambivalente. Na medida em que o *Dasein* se percebe potente — e livre — diante da escolha do seu destino à luz da morte, também fica patente tanto a impotência de estar entregue a si quanto de ter possibilidades fáticas já pré-oferecidas.⁹⁰

Se, todavia, o *Dasein*, que é em seu ser destino, é também caracterizado ontologicamente como ser-no-mundo e ser-com os outros coexistentes, então seu destino também tem o caráter de um *envio comum*: “com este termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo” (HEIDEGGER, 2015b, p. 477). Não podemos compreender, contudo, como a ocorrência amontoada de vários destinos singulares, senão como um “todo” já previamente orientado e articulado. “O envio comum dos destinos do *Dasein* em e com a sua geração” é que constitui, para Heidegger, o acontecer pleno e próprio do *Dasein* (HEIDEGGER, 2015b, p. 477).

O que Heidegger objetiva defender é que o destino é a *potência maior* disposta a “enfrentar as contrariedades” do projetar-se em sentido próprio. Nesse contexto da obra, as noções de ser-para-a-morte, destino, herança, dívida, consciência, liberdade e finitude se entrelaçam de maneira muito clara na estrutura fundamental do *Dasein* (*Sorge*). E apenas porque ocorrem de maneira igualmente originária que é possível falar em historicidade da existência. O fenomenólogo faz, como de costume, uma síntese da temporalidade ekstática no contexto da historicidade da existência, mostrando como cada aspecto temporal tem uma influência co-originária na concepção de historicidade própria:

*O ente que, em seu ser, é essencialmente **porvir**, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode despedaçar-se e deixar-se relançar para a facticidade de seu Da é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o vigor de ter sido. Somente este ente, transmitido para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançando e ser **no modo do instante** para o “seu tempo”. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio (HEIDEGGER, 2015b, p. 477).*

⁹⁰ Ainda nesse contexto, Heidegger retorna a ideia de liberdade, a qual fizemos um esclarecimento na nota 42.

Não obstante, fica em aberto como as possibilidades fáticas são legadas e transmitidas. Heidegger recorre a noção de *retomada* para tentar responder essa questão, afirmando que:

*A retomada é a tradição expressa*⁹¹, ou seja, o retorno às possibilidades do *Dasein*, que é o vigor de ter sido [*Dasein*]. A retomada própria do ter sido de uma possibilidade existencial – que a existência escolhe seus heróis – funda-se, existencialmente, na decisão antecipadora (HEIDEGGER, 2015b, p. 478).

Isto é, o *Dasein* recolhe da tradição as suas possibilidades herdadas. Essa *retomada* (do possível) não implica um retorno de uma possibilidade simplesmente dada do passado que pode ser novamente recolocada no presente⁹². Tampouco implica uma religação do “presente” com “o que foi superado” (HEIDEGGER, 2015b, p. 478). Na medida em que se temporaliza no modo do instante, pode ser compreendida como uma *resposta* produtiva àquilo que o *Dasein* é no modo do ser-sido — ou passado. A retomada é, pois, o modo que a decisão se expressa como destino.

À guisa de conclusão do parágrafo, Heidegger vai mostrar que a história (*Geschichte*), em virtude de se caracterizar originariamente como destino, não tem seu “peso essencial” nem no passado, nem no agora, compreendidos em sentido vulgar. É o porvir do *Dasein*, enquanto decisão antecipadora, que exerce a primazia para a compreensão do fenômeno em questão. Nesse movimento promovido pela decisão antecipadora, o *Dasein* é atirado novamente no seu estar-lançado fático, e, assim, conferindo ao ser-sido o seu primado na história. Nesse sentido que podemos dizer que o ser-para-a-morte ou a finitude da temporalidade é o fundamento da historicidade do *Dasein*. Ou seja, não é na retomada que o *Dasein* se torna histórico, mas porque se é histórico que é possível, retomando, assumir a própria historicidade, sem necessidade de conhecimento histórico. A historicidade própria, por fim, pode ser definida por essas três características estruturais: (1) o *destino singular* como decisão própria que se transmite a si mesma as possibilidades herdadas da tradição, (2) o *envio comum*, que se refere ao povo e à geração a qual fazemos parte e (3) a *retomada* como apropriação produtiva das possibilidades do ser-sido

No §75 de *Ser e Tempo*, o fenomenólogo irá analisar a historicidade imprópria do *Dasein*. A partir do que já foi esboçado anteriormente nos capítulos sobre a temporalidade existencial, podemos entrever que Heidegger seguirá um caminho análogo: a impropriedade da historicidade se relaciona com uma compreensão do si-mesmo a partir do que vem ao encontro

⁹¹ Decidimos pela tradução de Fausto Castilho (2012c) dessa expressão por nos parecer mais adequada para a compreensão do parágrafo.

⁹² Por retomada não se compreende uma restauração do passado ou obediência ao passado, ou seja, nunca é um comportamento **reprodutivo**, mas **produtivo** e **criativo** Cf. ESCUDERO, (2016b), §74.

no mundo. Isto que “vem ao encontro” se configura, para Heidegger, como aquilo que empreendemos, as demandas cotidianas referentes às ocupações. Heidegger argumenta que dessa compreensão de si-mesmo que pode surgir a crença de que a singularidade do *Dasein* é um “fluxo de vivências” que se dá “no” tempo⁹³. Nesse parágrafo é apresentado, em linhas gerais, como cada modo de ser dos entes pode ser concebido como “histórico”. Para Heidegger, o mundo e seus entes intramundanos só são históricos na medida em que estão em relação com o *Dasein* — o ente temporal — e não o contrário. E somente o *Dasein* que já está absorto pelo mundo e indeciso sobre seu ser pode compreender sua própria história como a história do mundo. O *Dasein* decidido, por seu turno, se compreende como a *consistência es-tendida*. Enquanto destino, este concebe a si mesmo enquanto nascido, ser-para-a-morte e como o próprio “entre”. Sobre o caráter de decisão, Heidegger declara:

A decisão constitui a *fidelidade* da existência ao seu próprio si-mesmo. Enquanto decisão pronta a *angustiar-se*, a fidelidade também é o possível respeito frente à única autoridade que um existir livre pode ter, ou seja, frente às possibilidades de existência que podem ser retomadas. Do ponto de vista ontológico, seria um equívoco compreender a decisão como a ‘vivência’ que só *seria* ‘real’ enquanto ‘durasse’ o ‘ato’ de decisão. É na decisão que reside a consistência existencial que, de acordo com a sua essência, já sempre adiantou cada instante possível que dela surge. Enquanto desisto, a decisão é a liberdade para a *renúncia*, possivelmente imposta pela situação, a uma determinada decisão. Com isso, a consistência não se interrompe, mas justamente se confirma no instante. A consistência não é construída mediante e a partir de uma concatenação de ‘instantes’. Ao contrário, estes surgem da temporalidade já *es-tendida* da retomada, porvindoura em seu ter sido (HEIDEGGER, 2015b, p. 483–484).

Ele finaliza o parágrafo sugerindo que o projeto de uma gênese ontológica da ciência historiográfica, partindo da historicidade do *Dasein*, constituiria como preparação para o esclarecimento da *tarefa de uma destruição da história da filosofia*, que ele delineia no §6 (*A tarefa de uma destruição da história da ontologia*) na mesma obra. Faz-se necessário um retorno a este parágrafo para compreendermos o que seria a *destruição* aqui proposta por Heidegger.

Logo nas primeiras linhas do §6, o fenomenólogo basicamente reconstrói, com frases curtas, tudo que foi expresso nos parágrafos que dissertam a historicidade. Ele salienta que a *historicidade elementar* — que se refere ao que se herda da tradição — pode permanecer

⁹³ Cf. HEIDEGGER (2015b), p. 482: “A questão de um ‘nexo’ a se fundar do *Dasein*, no sentido de vivências ‘também’ simplesmente dadas do sujeito, só pode nascer do horizonte de compreensão da historicidade imprópria. A possibilidade do predomínio desse horizonte de questionamento funda-se na indecisão, que constitui a essência da in-consistência do si-mesmo”. Como ratifica Dastur (2006), p. 90-91, é apenas para o *Dasein* que se compreende a partir da temporalidade imprópria, como uma sequência de “instantes” — dito de maneira mais exata, “agoras” —, que se faz necessário pôr a questão da coesão existencial.

escondida para o próprio *Dasein*, mas também pode ser descoberta e se tornar-se objeto de um cultivo especial. Isto é, o *Dasein* pode se engajar na conservação e investigação da tradição, descobrindo o que ela “lega” e como ela o faz. Neste caso, o *Dasein* torna-se um pesquisador da historiografia. Por outro lado, caso o *Dasein* tenha se descoberto em sua historicidade essencial, isto é, colocar para si o questionamento sobre a existencialidade em si mesma⁹⁴, ele poderá encontrar orientação para pensar sua própria história de maneira autêntica. Pois “somente apropriando-se positivamente do passado é que ele pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento” (HEIDEGGER, 2015b, p. 59). A cotidianidade, bem como a tradição, pode fazer com que o *Dasein* se torne inapto para questionar e escolher a si mesmo.

Ainda na elucubração a respeito da tradição, Heidegger faz alusão ao que podemos chamar de uma posição frente ao dogmatismo, similar também a postura fundamental de todo o procedimento genealógico nietzschiano:

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela “lega” que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e se esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. A tradição desarraiga de tal modo a historicidade do *Dasein* que ele acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ele procura encobrir seu próprio desarraigamento e ausência de solidez. A consequência é que, com todo o seu interesse pelos fatos historiográficos e em toda a sua avidez por uma interpretação filologicamente “objetiva”, o *Dasein* já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de apropriação produtiva (HEIDEGGER, 2015b, p. 59–60).

Nesse sentido, vemos que o objetivo heideggeriano com a obra se direciona para uma destruição no sentido de *apropriação produtiva*⁹⁵. O que se delineia e que não foi levado a cabo pelo filósofo nesta obra⁹⁶ é a confrontação explícita com teses metafísicas acerca do sentido do *ser* e do *tempo*, e até que ponto, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está expressamente articulada com o fenômeno do tempo. Observemos essa frase:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição

⁹⁴ Que Heidegger compreende à luz da pergunta “qual o sentido de ser em geral?”.

⁹⁵ Cf. BUSSE (2016), p. 35-37.

⁹⁶ Grande parte do conteúdo não escrito em *Ser e Tempo* foi trabalhado na obra *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*.

seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas (HEIDEGGER, 2015b, p. 61).

Fica claro aqui que o interesse heideggeriano se assemelha completamente à dinâmica incorporada por Nietzsche na *Genealogia da Moral*, distinguindo-se, é claro, pelos fins. O interesse de Heidegger se centra na investigação das “certidões de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais não apenas para “arrasar” a história da filosofia, mas para abrir caminhos para o seu tempo e o tempo porvindouro. Já a *Genealogia* busca elaborar uma crítica ao valor dos valores morais, indo pelo caminho da proveniência *histórica* desses valores. Nessa senda, entendemos o porquê Nietzsche apareceu com tanta relevância para o tema da historicidade e da historiografia na fenomenologia heideggeriana. Sua explícita influência aparece em um dos capítulos seminais da obra *Ser e Tempo*, onde se articula a finalidade do seu livro. Retornando ao §6, notamos inclusive que é um dos parágrafos que Heidegger faz sínteses de teses herdadas: a ontologia da mera presentidade de Descartes herdada por Kant, a influência da escolástica medieval⁹⁷ nas meditações cartesianas, que remonta a influência dos gregos antigos sobre a interpretação do ser dos entes. Ou seja, mais uma vez, mostrando sua postura de análise histórica dos conceitos para, enfim, desenhar sua crítica. Agora iremos analisar o §76, sobre *A origem existencial da historiografia a partir da historicidade do Dasein*, onde podemos compreender melhor de que maneira essa influência nietzschiana reverbera não apenas em *Ser e Tempo*, mas em grande parte do pensamento heideggeriano.

O contexto ao qual se refere o parágrafo é o de que todo conhecimento historiográfico — e dos demais saberes particulares — está fundamentado na historicidade do *Dasein* que fora exposta acima. Ou seja, o modo de produzir conhecimento historiográfico, ao fim e ao cabo, depende da historicidade do *Dasein*. Heidegger irá defender que essa produção deve estar ancorada numa historicidade própria. Um “objeto histórico”, como restos, monumentos, antigos escritos, só é histórico porque o ente com o qual ele se relaciona é histórico. Apenas porque a própria temporalidade ekstática do *Dasein* pode abrir o “passado” é que se pode caminhar na direção dele e explicitamente torná-lo tema de análise. Heidegger, seguindo o fio condutor de Nietzsche, não vai estar de acordo com uma visão da historiografia como “ciência”. Sua argumentação vai pelo seguinte caminho: na ciência historiográfica, os objetos históricos são tomados como fatos. Todo material se torna simplesmente dado, e a própria compreensão da

⁹⁷ Especificamente sobre a destruição heideggeriana da ontologia medieval, há um ótimo trabalho de análise sobre os assuntos trazidos nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* no artigo de SANTOS (2012), *A Destruição Heideggeriana da Ontologia Medieval em Die Grundprobleme Der Phänomenologie* (§§ 10-12).

temporalidade do *Dasein* adquire o estatuto do modo de ser simplesmente dado (“fluxo de vivências ou de agoras no tempo”). Os eventos “históricos” são compreendidos como se fossem pontos soltos no tempo. Inclusive, aprendemos “História” nos anos iniciais de nossa formação escolar dessa maneira: como se o que aconteceu fosse um “fato” histórico isolado aliado a outro “fato” isolado. Não há a dimensão viva na história tomada como ciência. O *Dasein* se torna um exegeta que se põe em um papel de máxima impessoalidade — sem que, com isso, consiga de fato desaparecer, já que a própria ausência de vividez no texto historiográfico se torna patente.

Heidegger comenta que as coisas de outrora — construções arquitetônicas, restos, relatos — são apenas material *possível* de análise histórica. Mas não são em si mesmos históricos. Desse modo, fica a reflexão de se “será, portanto, o *possível* tema da historiografia? Todo o seu sentido não reside, unicamente, nos ‘*fatos*’, isto é, no modo como de fato foi?” (HEIDEGGER, 2015b, p. 487). Em seguida, faz um apontamento direcionando o questionamento sobre a historiografia para a historicidade própria do *Dasein*:

Mas o que significa: Dasein é “de fato”? Se o Dasein só é “propriamente” real na existência, então a sua “fatorialidade” se constitui justamente no projetar-se decidido para um poder-ser escolhido. O “fato” próprio do que vigora em seu ser-sido é, então, a possibilidade existencial em que, de fato, se determinam o destino, o envio comum e a história do mundo. Porque, cada vez, a existência sempre está lançada faticamente, **a historiografia abrirá tanto mais penetrantemente a força silenciosa do possível quanto mais simples e concretamente ela compreender e “apenas” expuser o vigor de ter sido-no-mundo em sua possibilidade** (HEIDEGGER, 2015b, p. 487. Grifo nosso.)

Aqui Heidegger transpõe a questão da fatorialidade necessária para o fazer historiográfico em direção à questão da possibilidade, o que perpassa todo o escopo da obra *Ser e Tempo*. O tema próprio da historiografia não é o fato que vigorou em um tempo passado uma única vez e já não exerce força, mas, ao contrário, aquele acontecimento que vige no nosso presente, que pode ser visto ou vislumbrado como *possibilidade* fática que vigorou na existência e que mantém seu vigor. A força do possível, *quando não distorcida pela opacidade de uma lida supratemporal*, pode mostrar-se no presente e abrir caminhos porvindouros. Ou seja, *a abertura historiográfica, ela mesma, se temporaliza também a partir do porvir*. Segue-se que a “objetividade” da historiografia se configura “pela possibilidade de apresentar, sem encobrimentos, à compreensão o seu ente temático na originariedade de seu ser” (HEIDEGGER, 2015b, p. 488). Em suma: a exigência de universalidade imposta pelo impessoal não configura, de modo algum, mais objetividade do que a historiografia guiada por uma compreensão própria da historicidade.

Somente porque o tema central da historiografia sempre é a *possibilidade* da existência que vigora em seu ser-sido, e esta, de fato, sempre existe numa história do mundo, é que ela pode exigir de si a implacável orientação pelos “fatos” (HEIDEGGER, 2015b, p. 488)

Isto é, apenas porque o *Dasein* já está inserido num determinado contexto histórico, é que a pesquisa historiográfica pode direcionar-se no caminho pela busca de “fatos”. Heidegger também pontua que a historicidade própria de um tempo histórico não se comprova pelo interesse historiográfico dos povos, como por exemplo povos primitivos que por mais que não tenham registrado historiograficamente seu tempo, não são, por isso, sem história. Para que uma civilização ou um tempo esteja sob a égide da historicidade própria, não há necessidade de historiografia. Ou seja: também não se faz necessário “fatos” para que a história siga seu curso⁹⁸.

Para pensar nos objetivos heideggerianos no diálogo com Nietzsche que se inicia em seguida, faz-se necessário retornar um pouco no tempo. Na conferência *O Conceito de Tempo* (1924)⁹⁹, onde Heidegger desenha os traços fundamentais que levaria a sua obra capital, *Ser e Tempo*, já se sugere que a solução do supra-histórico frente ao problema do historicismo¹⁰⁰ — excesso de história — não configurava uma solução de fato. Outro ponto importante é que desde essa época, Heidegger estabelecia a *primazia do futuro* para pensar a historicidade. Tanto é o caso que, ao falar da tipologia da história de Nietzsche em *Ser e Tempo*, sobreleva-se o valor da história monumental perante os outros tipos de história¹⁰¹.

Retornamos agora ao ponto que, em poucas páginas, Heidegger fala dessa tipologia da história nietzschiana. Logo após essa argumentação que vimos sobre os “fatos”, Heidegger

⁹⁸ Heidegger coloca de maneira análoga a relação que o *Dasein* estabelece com o filosofar: “o filosofar é algo que [...] repousa sobre si mesmo e que é totalmente diverso das *retenções*, nas quais geralmente nos movimentamos” (HEIDEGGER, 2011, p. 31).

⁹⁹ Conferido na tradução de Werle (1997).

¹⁰⁰ Cf. BRUSOTTI (2006), p. 127-128, tradução nossa: “A *Segunda Extemporânea* identificou no “supra-histórico” (*das Uberhistorische*) um antídoto contra o excesso da história [...] Heidegger critica justamente o convite a desviar o olhar da história e do tempo. No entanto, ele não se refere explicitamente ao texto nietzschiano. Ele provavelmente não pretende atacar o jovem Nietzsche, mas sim o uso que foi feito do argumento no debate atual sobre o historicismo”.

¹⁰¹ Cf. NASSER (2017), p. 66: “Heidegger acredita que a maior conquista dessa obra foi ter reconhecido que a história pode ser danosa à vida quando tomada em sua impropriedade, que obscurece a temporalidade do *Dasein* ao impor estaticidade, estratificação e objetivação aos modos do tempo (passado – presente – futuro); mas também vantajosa quando própria, incitando à dinamização, unificação e reconhecimento do tempo como temporalidade inerente ao *Dasein*. Nietzsche soube caracterizar esse modo próprio com os três tipos de historiografias que, quando unificados, deslindam o vínculo dos êxtases temporais: o passado (história antiquária) em aliança com o futuro (história monumental) que, quando repetido enquanto possível, imprime despresentificação (história crítica). Considerando-se que, aos olhos de Heidegger, há preeminência do futuro, então a história monumental deve gozar de prioridade”.

inicia seu diálogo explícito com o Nietzsche¹⁰². Em verdade, já havia mencionado o pensador em outras passagens da mesma obra¹⁰³. Entretanto, é apenas nesse parágrafo que Heidegger parece conferir a Nietzsche importância direta na direção de seu próprio pensamento. Heidegger encara a “utilidade” e a “desvantagem” da história para a vida como expressões respectivamente equivalentes¹⁰⁴ a um agir próprio ou impróprio na relação do *Dasein* com sua historicidade e, por conseguinte, com a historiografia. O fenomenólogo alemão explicita que Nietzsche viu o essencial sobre esse assunto. A partir da leitura de Brusotti (2006) podemos penetrar mais profundamente na expressão lacônica de Heidegger sobre Nietzsche ter compreendido “bem mais do que chegou a exprimir”. O que aqui se sugere, na verdade, é que Heidegger se autoriza a completar o pensamento de Nietzsche que não fora expresso de maneira sistemática como poderia. Ou seja, o que ele explicita é o que, para ele, Nietzsche *diria*¹⁰⁵.

Diante do caminho escolhido para a exposição da obra, se evidencia que Heidegger não irá tratar, em *Ser e Tempo*, sobre o tema da utilidade e das desvantagens da história para a vida à luz da ambivalência entre memória e esquecimento. Todavia, diante do que foi exposto nos subtópicos precedentes, compreendemos o ser si-mesmo próprio como coadunado com a memória *originária* do *Dasein*, isto é, a memória do nosso próprio sentido que já fora caracterizada como *retomada*. Dessa maneira, a história [*Historie*] seria “útil” àquele ente que,

¹⁰² Nietzsche também elabora, na *Segunda Extemporânea*, uma crítica a noção de “história objetiva”. Cf. LIMA (2012), p. 159-181.

¹⁰³ Cf. SCOLARI (2017), p. 284-285, tradução nossa: “Em *Ser e Tempo*, o nome de Nietzsche é relatado três vezes ao todo: os dois primeiros não assumem relevância particular, sendo citações ou notas improvisadas, enquanto no terceiro o discurso torna-se mais articulado. Para encontrar a primeira referência, deve-se passar à segunda seção da obra, - *Dasein* e temporalidade - ao §53 do primeiro capítulo, parágrafo em que Heidegger discute o ser-para-a-morte. Esta é uma citação muito breve, extrapolada do penúltimo capítulo do primeiro livro de *Assim falou Zarathustra* intitulado *Da morte voluntária*, da qual duas coisas simples podem ser deduzidas. Por um lado, entendemos que Heidegger certamente leu a obra de Nietzsche, por outro, notamos como, nesta conjuntura, ele quer usar as palavras nietzschianas para dar autoridade ao discurso que faz sobre a relação entre a existência humana e morte. A outra referência encontra-se cerca de dez páginas depois, em uma nota no final do §55 do segundo capítulo da mesma seção em que Heidegger, mesmo que apenas de passagem, menciona Nietzsche como um intérprete fundamental da consciência humana, um ponto de referência para uma reflexão sobre o assunto. Enquanto fala dos fundamentos ontológico-existenciais da consciência, no final do parágrafo. [...] Para a última e mais fundamentada referência, é necessário chegar às últimas páginas de *Ser e Tempo*, no §76 do quinto capítulo.”

¹⁰⁴ Cf. BRUSOTTI (2006), p. 129, tradução e grifos nossos: “*Ser e Tempo* interpreta os conceitos nietzschianos de utilidade e dano à vida como referências **ontologicamente ingênuas** à alternativa entre autenticidade e inautenticidade da existência. [...] A outra distinção central na assimilação do diagnóstico e da tipologia nietzschiana é aquela entre a historicidade (*Geschichlichkeit*) do *Dasein*, que pode ser autêntica ou inautêntica, e a historiografia (*Historie*). Desse ponto de vista, o **“problema do historicismo” é um sintoma do fato de que a historiografia agora tende a separar o *Dasein* de sua historicidade autêntica. Esse é o “dano” que a historiografia pode causar à “vida”. Qualquer “utilidade”, ao contrário, é a função que a historiografia pode assumir no contexto da existência autêntica - e, portanto, da historicidade - do *Dasein***. Pode, não deve: a historiografia pode, de fato, ser “útil” em vista da existência autêntica, mas não é necessária. A historicidade autêntica ‘não precisa necessariamente de historiografia. As épocas não historiográficas não são, por isso mesmo, não históricas’!”

¹⁰⁵ Cf. BRUSOTTI (2006), p. 135, tradução nossa: “A tese de que Nietzsche entendeu mais do que aquilo que comunicou tem, em primeiro lugar, a função de autorizar o intérprete a dar uma versão mais sistemática dos conceitos da Segunda Extemporânea do que o que o autor realmente deu e quis dar”.

grosso modo, “sabe o que procura”. Já a lida imprópria com a história, demarcada pelo *esquecimento* do si-mesmo próprio, é aquela que proporcionaria riscos à saúde vital — para por em termos nietzschianos — na medida em que pode ser um meio para a dispersão, para a estagnação ou até mesmo para a aniquilação da própria história. Logo, é importante atentarmos para o fato de que, embora Heidegger não tenha colocado nesses termos, a analogia é perfeitamente viável e adequada para o propósito desse nosso trabalho. No último subtópico desse trabalho, retornaremos ao problema do esquecimento para mostrar como há nuances na compreensão nietzschiana desse fenômeno que torna o solo para pensar o *esquecimento histórico* em relação com o *esquecimento metafísico* heideggeriano muito movediço. Deixemos isso para as próximas páginas. Retornemos agora para a análise heideggeriana do que Nietzsche *diria* e do porquê há descompassos entre o texto nietzschiano e a análise do fenomenólogo alemão.

Heidegger não cisma com as noções de “utilidade” e “desvantagem”, como poderíamos presumir pelo conhecimento do escopo da sua obra. Poderia, com coesão argumentativa, dizer que tais termos são vistos a partir de uma noção de ente humano que se pode *quantificar*, que precisa ser *útil e produtivo* na era dos empreendimentos. Em todo caso, não é por esse caminho que ele segue. Presumimos que isso ocorra em virtude da própria argumentação nietzschiana, que não procura defender a utilidade sob a égide da produtividade. Pelo contrário: sua crítica é uma confrontação com essa produtividade vazia de sentido. A utilidade surge como utilidade para o crescimento do próprio sentido de cada existente dentro da sociedade, para o desenvolvimento da sua autonomia, de modo que possa, em seguida, colaborar com o seu povo. Embora ainda faça questão de por tais expressões sob aspas — mostrando que as compreende como analogias possíveis, — torna-se claro no fluxo da investigação nietzschiana o porquê que o uso das palavras “utilidade” e “desvantagem” não incomoda suficientemente o fenomenólogo para uma crítica.

O ponto de Heidegger, em poucas palavras, é que Nietzsche vislumbrou a estrutura triádica da historicidade do *Dasein* a partir da sua tipologia triádica da história. Como o próprio Heidegger diz, ele “reconheceu o essencial” (HEIDEGGER, 2015b, p. 489). A questão para Heidegger é que por mais que ele tenha entrevisto, ele não chegou a apresentar de forma sistemática. Essa tarefa ficou por fazer. É inconsistente conceber que Nietzsche pudesse ter uma preocupação com o tema da historiografia direcionado a temporalidade humana a ponto de levar a cabo a empreitada, ainda mais nos termos existenciais que o fenomenólogo alemão propõe. Todavia, Heidegger se autoriza a complementá-lo, ou simplesmente utilizá-lo de inspiração para pensar o tema da história articulado com a temporalidade ekstática do *Dasein*.

Quando Heidegger expressa que a divisão triádica nietzschiana dos tipos de história “não é acidental” (HEIDEGGER, 2015b, p. 489), está, na verdade, dizendo que por sermos estruturalmente ser-sido, presente e porvir, a história só poderia ser compreendida propriamente à luz desse tripé. A análise, por conseguinte, esclarece como essa historicidade própria se relacionaria com a historiografia, também em sentido próprio.

O *Dasein* que existe propriamente como porvir, aberto em sua decisão, retoma as possibilidades monumentais da existência, projetando-se a partir delas na antecipação¹⁰⁶. A historiografia que se relaciona com o porvir, portanto, é a *monumental*. Enquanto ser-sido, o *Dasein* está entregue a responsabilidade do seu estar-lançado. Se apropriando das possibilidades oriundas da retomada, também se torna viável a veneração daquele ser-sido que se revela na possibilidade assumida na decisão. Dessa maneira, a historiografia monumental própria abriga também a historiografia *antiquária* ou *tradicionalista*. Por fim, o *Dasein* se temporaliza também na atualidade, conjuntamente com o porvir e o ser-sido. O instante de decisão que se abre no presente representa o sentido próprio de ser atualidade. Essa atualidade, assumindo as possibilidades na retomada e antecipando o seu porvir, desatualiza-se do “agora”. Desta forma, a historiografia própria é sempre, também, uma historiografia *crítica* do seu “hoje”. A unidade da historiografia própria, por fim, estaria fundamentada na historicidade própria do *Dasein*, que, por sua vez, se fundamenta na temporalidade ekstática enquanto sentido ontológico do Cuidado [*Sorge*].

É notável até aqui que não há, de fato, uma equivalência entre o que Nietzsche compreende da estrutura triádica da historiografia e o que Heidegger elabora. Tal *unificação* dos três tipos de historiografia em uma estrutura ontológica das ekstases temporais do *Dasein* não se mostra em Nietzsche. Na verdade, não há mesmo a intenção de Nietzsche de unificá-las, muito antes de distingui-las e mostra-las como opostas¹⁰⁷. Outro ponto importante é que Heidegger trata apenas da historiografia própria, isto é, não fala em nenhum momento das “desvantagens” da historiografia. Como se articularia essas desvantagens de maneira unificada? É viável pensar dessa forma a partir de Nietzsche? Ao que tudo indica, não. Por esse fio interpretativo de Heidegger, também o esquecimento (o poder a-histórico!), tão relevante para pensar o dinamismo na relação do *Dasein* com a história, fora deixado de lado.

¹⁰⁶ Heidegger não fala expressamente da “antecipação” nas palavras finais desse parágrafo. No entanto, de acordo com o que já fora exposto acima (Cf. Tabela 2), podemos reconstruir essa estrutura triádica de acordo com que o próprio filósofo já forneceu anteriormente.

¹⁰⁷ Para acompanhar uma leitura exegética desses três tipos de historiografia e suas implicações, recomendamos a leitura de Anthony K. Jensen (2020b).

Brusotti (2006) elabora uma hipótese muito curiosa acerca do que Heidegger poderia compreender a partir das noções de esquecimento (a-histórico), memória (histórico) e força plástica no Nietzsche da *Segunda Extemporânea*¹⁰⁸. No entanto, defendemos que tal maneira sistemática de observar esses conceitos a partir de ekstases são extrapolações que não parecem se justificar no corpo do texto. O esquecimento em Heidegger faz referência a ekstase temporal do ser-sido. Esquecido de si, o *Dasein* se perderia em meio as solicitações presentes. Para Brusotti, — à luz do que Heidegger *poderia* compreender —, o esquecimento nietzschiano estaria fundado no presente. Mas esse esquecimento nietzschiano não é ontológico-existencial. Para Nietzsche, é necessário esquecer para, inclusive, realizar grandes obras, se engajar na busca das próprias aspirações, se desatualizando do presente e deixando passar o excesso de passado. Ora, o esquecimento para Heidegger é o perfeito oposto: ele é a própria retenção infundável de um passado que não me diz respeito, é também a constante atualização do presente, isto é, a profunda imersão nas ocupações e preocupações cotidianas. De modo que essa *suposta* compreensão heideggeriana seria inconsistente. Ainda nesse fio, a memória nietzschiana teria a ver com o excesso de passado (e o esquecimento não é sua antítese? Por que estaria em uma ekstase distinta?) e a força plástica com a capacidade de se projetar no porvir. Essa interpretação, até onde podemos vislumbrar, não se mostra *possível*, na medida em que já no início da obra Nietzsche argumenta que o poder a-histórico (que é o mesmo que esquecimento do passado, mas também é esquecimento dos outros entes circundantes, das preocupações e ocupações) é imprescindível para as realizações de grandes obras, isto é, para a imersão em uma única ocupação presente. Na verdade, o esquecimento nietzschiano se mostra muito mais articulado com o ser-sido caracterizado pela retomada em Heidegger. Ou seja, Nietzsche, compreendendo a memória enquanto excesso de história, concebe o esquecimento enquanto o poder que apara as arestas da relação do indivíduo com a história, dando-lhe a possibilidade de retomar seu destino numa abertura para a decisão. Em outras palavras, favorece uma operação de seleção ou escolha em função do que interessa à vida.

¹⁰⁸ Cf. BRUSOTTI (2006), p. 135, tradução nossa: “Enquanto o esquecimento e o momento presente, a memória e o passado estão explicitamente correlacionados, a correlação entre a força plástica e o futuro permanece, na melhor das hipóteses, implícita. No entanto, não é improvável que Heidegger visse na distinção entre memória, esquecimento e força plástica uma referência implícita à estrutura tripartida da temporalidade. Esse poderia ser o motivo daquele crítico adiamento para o início da *Segunda Extemporânea* que *Ser e Tempo*, porém, tem o cuidado de não se transformar em uma proposta de leitura. [...] É claro que, dentro de certos limites, talvez não seja inteiramente estranho a Nietzsche identificar em cada forma de historiografia útil para a vida o reflexo de uma configuração particular do jogo da memória, do esquecimento e da força plástica. Também aqui, porém, nada explícito no texto nietzschiano. Todas as três formas de historiografia são formas de memória; e todos os três são úteis apenas quando a força plástica pode traduzir o conhecimento do passado em vida”.

Iremos agora fazer uma breve apresentação das críticas elaboradas por Heidegger à *Segunda Consideração Extemporânea* na década seguinte a obra *Ser e Tempo*. Importa-nos ter um panorama geral da recepção heideggeriana da obra de Nietzsche apenas para que fique claro, para nós, qual será o ponto de crítica e o ponto de contato a partir do tema que propomos aqui. Essas críticas pertencem a época posterior da chamada de *Kehre*¹⁰⁹ (virada), isto é, quando Heidegger muda a rota do seu pensamento não mais buscando compreender a questão fundamental do *sentido de ser* a partir da analítica existencial, mas indo “diretamente” para a questão sobre a *verdade do ser*. O tom que adquire a recepção heideggeriana dessa mesma obra é mais crítico nos anos que sucedem *Ser e Tempo*.

Tabela 4 - Interpretação Heideggeriana da Tipologia da História em Nietzsche¹¹⁰

Tipo de História	Ekstase temporal	Características
História Monumental	Porvir próprio (<i>Zukunft – Vorlaufen</i>)	Retoma as possibilidades monumentais e as projeta para o futuro, antecipando novas possibilidades para feitos monumentais
História Tradicionalista/Antiquária	Ser-sido próprio (<i>Gewesenheit – Wiederholung</i>)	Se apropriando do possível retoma e preserva o passado
História Crítica	Presente próprio (<i>Gegenwart – Augenblick</i>)	Desatualização do presente; retoma no instante de decisão as possibilidades possíveis em direção ao porvir; elabora uma crítica do hoje

3.1.3 Análise heideggeriana da *Segunda Extemporânea* entre os anos 1938-1939

A *Interpretação sobre a Segunda Consideração Extemporânea* foi um seminário ministrado por Heidegger no semestre de inverno de 1938-1939 em Freiburg. Devido ao grande número de interessados, tornou-se um curso que posteriormente foi publicado em forma de

¹⁰⁹ Cf. INWOOD (1999), p. 8-11, p. 231-233.

¹¹⁰ Bom lembrar que elas ocorrem simultaneamente para Heidegger. Há, também, um desalinhamento entre a compreensão do que significa “crítica” em Heidegger e a história crítica que Nietzsche expõe na *Segunda Extemporânea*. E a própria história antiquária aparece com características da história monumental, sendo difícil estabelecer um paralelo entre ambas as leituras. Em poucas palavras, podemos dizer que Heidegger se inspirou em Nietzsche, mas não descreveu a tipologia da história em termos rigorosos.

notas e pequenas partes dissertativas, configurando um *guia* para a compreensão heideggeriana da obra. Ele segue uma estrutura que se divide em três partes: (1) Uma introdução à formação de conceitos filosóficos (aprender a *pensar*); mas isso como (2) uma leitura e interpretação de um tratado específico (*Sobre as Vantagens e Desvantagens da História para a Vida*) e, portanto, (3) um envolvimento com a filosofia de Nietzsche. Com isso, mostra-se que Heidegger pretendia um retorno a essa obra dando seu parecer mais acurado acerca da *Segunda Extemporânea*; agora, de acordo com seus novos interesses: mostrar como Nietzsche ainda estaria inserido no contexto do pensamento metafísico¹¹¹. Heidegger compreende que sua própria tarefa enquanto filósofo não permitiria fazer uma exposição impessoal do tratado, como se ele fosse composto de “formas vazias”. O papel que desempenha é muito antes expor a filosofia nietzschiana à luz de um problema, compreender a própria tarefa de interpretar como uma ocasião para um questionamento novo acerca de uma obra há muito consagrada na história da filosofia.

Aqui, já de início, o fenomenólogo compreende a colocação da importância da história nos termos de “vantagem” e “desvantagem” um problema. Começamos pelas críticas iniciais: Nietzsche, nas primeiras páginas de seu texto, expõe uma suposta *inveja* humana perante os animais que exercem o poder a-histórico¹¹² de maneira ininterrupta e, em virtude disso, são felizes todo o tempo. Heidegger vê nessa comparação um problema: o *Dasein* não pode ser compreendido *à luz do modo de ser vital*. E, além disso, o próprio sentido desse ente não se restringe na busca pela felicidade (em um sentido calculista: vantagens e desvantagens)¹¹³.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER (2016), §1, tradução nossa: “Ao ler e interpretar este texto específico, a fim de aprender o pensamento pensativo, estamos, ao mesmo tempo, tentando obter uma visão inicial da filosofia de Nietzsche. Nietzsche não é qualquer pensador entre os grandes pensadores alemães; e certamente não estamos nos voltando para ele porque hoje ele está ‘na moda’ aqui e ali ou porque de vez em quando seu nome é mencionado. Nietzsche, ao contrário, tem sua distinção por ser o último pensador na história da filosofia ocidental até agora; e ele é o último, não apenas no sentido de ser o último a ter aparecido, mas no sentido de que constitui o fim da filosofia anterior, o que significa que a completa e de maneira particular retorna ao seu início”.

¹¹² Cf. HEIDEGGER (2016), §10, tradução nossa: “No final, teremos que perguntar se esta distinção entre o histórico e o a-histórico (e ao mesmo tempo a determinação da historiologia) é suficientemente fundamentada e se pode ser mantida nesta forma. Com base em nossas reflexões anteriores, já podemos apresentar uma reserva fundamental: só o que é histórico pode ser a-histórico. Portanto, o animal, para poder ser a-histórico, precisaria ser um ser humano [...] O animal não é a-histórico, mas sim sem história [*historielos*] - e estes não são os mesmos [...] Consequentemente, quando Nietzsche caracteriza o ser humano e o animal como a-históricos, a palavra a-histórico significa algo essencialmente diferente em cada caso, sem que Nietzsche jamais tenha esclarecido suficientemente essa distinção. No entanto, essa distinção surge - sem ele saber.”

¹¹³ Ademais, só dizemos que o animal é feliz projetando nossas próprias vontades sobre ele. Felicidade não pode ter um sentido articulado para o animal como tem para um humano, justamente porque, grosso modo, maior parte dos animais não possuem a capacidade de recordar. Todavia, é claro, hoje já existe uma vasta pesquisa científica que mostra a capacidade que alguns animais têm inclusive de possuir rituais, o que sugere que eles possuem *algum tipo de lembrança*. Cf. HEIDEGGER (2016), §129, tradução nossa: O animal tem memória na medida em que “retém” de certa maneira; mas não tem “memória” no sentido de recordação. Consequentemente, “esquecer” - perder-se da vista, da mente, ou um mero deslizar da mente; não mais se ocupar com ele! Retenção: o cachorro - o lugar onde enterrou seu osso. A abelha - o “local”. Retenção e instinto. Larva do besouro-veado (macho-fêmea).

Heidegger é categórico: o ente humano não pode ser interpretado por intermédio da biologia, pois a biologia se movimenta a partir de pressupostos que ela mesma não é capaz de responder por si — assim, também, nenhuma outra ciência particular pode elaborar seus pressupostos ontológicos por si mesma. Nessa senda, fica evidente que o problema principal do texto nietzschiano não é exatamente a história, mas primeiramente a “vida”¹¹⁴. O que se compreende por vida¹¹⁵, sobretudo a vida humana¹¹⁶, não está nada claro no corpo do texto nietzschiano. Isso se torna ainda mais problemático quando sua filosofia recebe a denominação de “filosofia da vida”. Ainda sobre a questão acerca de como compreender o poder histórico e a-histórico, Heidegger vai deixar em aporia o *como* fundamental do *poder esquecer* animal. Mas sustenta firmemente que *não é o mesmo poder esquecer humano*, uma vez que só o ente histórico por excelência — o ente humano — poderia possuir o poder a-histórico¹¹⁷. Ou seja: não podemos compreender o ente animal como sendo *ontologicamente histórico*, e, dessa forma, ele não poderia possuir o poder “a-histórico”.

Os problemas identificados por Heidegger não se restringem apenas este ponto. Ele também transfigura sua compreensão inicial de “vantagem” e “desvantagem” levando em conta essa compreensão nietzschiana da vida (biológica, orgânica). É possível que, por ter muito vívido todo o percurso da filosofia nietzschiana, Heidegger tenha compreendido esses termos à luz da expressão “vontade de potência”. Por ser uma noção que Heidegger compreende como essencialmente metafísica, restrita ao ente, que sobrevalora o ente, a própria conotação dos termos “vantagem” e “desvantagem” fora modificada e apreendida à luz do jogo de forças. Heidegger argumenta, ademais, que essa seria uma forma calculista de observar a

Aves migratórias (época e região)”. Heidegger utiliza o “retém” entre aspas em virtude de sua ressalva feita no §15: “O animal não esquece, porque não pode reter, e não pode reter no sentido de um fazer presente, porque (ele) nunca precisa esquecer algo como presente no modo de representação; nunca encontra tal exigência”. Ou seja, o que se expressa aqui a partir de Heidegger é que talvez o animal “retenha” algo de modo fisiológico, mas não possui a memória representacional daquilo que retém.

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER (2016), §138, tradução nossa: “A principal questão sobre a Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche não é a desvantagem ou a utilidade da história, mas a compreensão da vida como a realidade básica no sentido de uma biologia cultural”.

¹¹⁵ Cf. HEIDEGGER (2016), §9, tradução nossa: “A palavra fundamental ‘vida’, que rege todas as reflexões de Nietzsche, significa tanto os seres como tais e em geral, como o tipo e o modo desse ser”

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER (2016), §9, tradução nossa: “Com a questão do ser humano, movemo-nos necessariamente dentro do reino da distinção entre o animal e o ser humano. Aqui a questão torna-se inevitável: onde está a linha divisória entre o animal e o ser humano? E essa linha divisória existe? E se isso acontecer, como podemos determinar isso? Essas questões vão muito além dos limites do tratado de Nietzsche; eles também são anteriores às questões de qualquer “biologia” ou “antropologia”. A questão da linha divisória entre o ser animal e o ser humano não é de forma alguma uma questão de natureza acadêmica, nem é uma “questão” de uma “cosmvisão” ou de fé cristã”.

¹¹⁷ Cf. HEIDEGGER (2016) §134, tradução nossa: “O ser humano não é a-histórico na medida em que é animal, ou seja, não é a-histórico como o animal, mas, como um ser histórico, é, ademais, a-histórico. O animal “esquece” “por si mesmo”, se é que se pode dizer que esquece. Surge a pergunta: em que o poder de esquecer está fundamentado? O que determina a limitação do horizonte?”.

historiografia¹¹⁸. Desse modo, são expressões que, à luz do questionamento sobre a era da técnica, se mostram perigosas.

No §11 do texto, Heidegger introduz sua compreensão multifacetada do esquecimento¹¹⁹. O ponto, para Heidegger, é que embora Nietzsche tenha tentado mostrar o recordar como algo fundamentalmente humano, ao equiparar o indivíduo ao animal, deixou entrever que sua compreensão acerca do esquecimento e da memória ainda era muito precária (segundo Heidegger, aqui reside uma ambiguidade). Essa exposição sobre os distintos modos de esquecer tem por função específica justificar que Nietzsche tratou do esquecimento na *Segunda Consideração Extemporânea* apenas no sentido de “incapacidade de reter”, ou seja, como *Behalten*¹²⁰. A memória seria, por consequência direta dessa compreensão, apenas um amontoado de “coisas” retidas. Para Heidegger é evidente que diante dessas observações o texto manifesta uma série de lacunas argumentativas. Embora não tenha o caráter de um texto bem trabalhado, mas sim, de um ensaio ou esboço de pensamento — uma consideração! —, é importante, para Heidegger, que observemos essas carências.

O que fica para nós, após percorrermos esse caminho junto com Heidegger, é: por que Nietzsche compreende a característica fundamentalmente humana, isto é, o recordar, como um fardo? Por que o esquecer estaria intimamente relacionado com a felicidade? Não haveria alguém que perante todos viesse anunciar que é o seu passado que traz felicidade, sem recusa do futuro? Pensemos em alguém que se encontra preso injustamente. Não seria apenas as lembranças boas do seu ser-sido que o faria crer que o futuro ainda pode ser belo¹²¹? Por que todo indivíduo que sofre e carece de libertação é compreendido à luz de uma recusa do passado? Por que todo crítico do presente precisa, efetivamente, estar sofrendo...?

Deixemos essas aporias, por ora, como aporias. Iremos agora expor o nosso último tema de análise, o esquecimento metafísico que Heidegger introduz tematicamente desde Ser e Tempo. Sua tese acerca da metafísica e a concepção de Nietzsche enquanto “o último

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER (2016), §9.

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER (2003b), p. 32-33, no original, grifo nosso: 1. “Vergessen 2. Vergessen und *Behalten* 3. Vergessen und *Erinnern* 4. Vergessen und »*Gedächtnis*« a) Vermögen der Vergegenwärtigung und des Behaltens b) *Andenken*”. Esse parágrafo específico ganha sua importância para esse trabalho por expor as divisões que foram sustentadas mais tarde a partir dos *Seminários de Zollikon* (Cf. Tabela 2).

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER (2016), §14, tradução nossa: “Esquecimento - incapacidade de reter e trazer de volta à mente. Esquecendo como uma fuga completa”.

¹²¹ A pensadora Katiúscia Ribeiro traz uma ótima contribuição a partir da noção de ancestralidade, Cf. RIBEIRO (2020), p. 130-133. Basta darmos conta de que povos escravizados precisaram por muito tempo se dedicar a proteger a historicidade própria de suas respectivas culturas para que o futuro pudesse se desvelar menos doloroso. A visão do passado como um “fardo”, por conseguinte, pareceria estar muito mais atrelada ao passado da cultura europeia-ocidental.

metafísico” será importante para pensarmos nossa pergunta “*em que medida o esquecimento histórico é esquecimento metafísico?*”.

3.2 ESQUECIMENTO METAFÍSICO

3.2.1 Problema do esquecimento da diferença ontológica, suas consequências e a crítica a Nietzsche nos anos 1936-1944

Primeiramente, vamos falar um pouco sobre o problema do esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente que é central nas pesquisas heideggerianas. Esse problema, como pontuamos logo no início dessa dissertação, pode ser chamado também de *esquecimento metafísico*, *esquecimento do ser* ou *abandono do ser*; todas essas expressões significam, no essencial, o mesmo. Em seguida, mostraremos sucintamente quais foram as consequências desse “procedimento” filosófico ao longo da história da filosofia. Por fim, mostraremos, também em linhas gerais, como se apresenta as investigações nietzschianas e a partir de que ponto Heidegger o critica. Sabemos que apenas essa exposição já seria um novo trabalho dissertativo. No entanto, cabe destacar ao menos os *pontos cardiais* nos quais Heidegger e Nietzsche se chocam. Tal exposição vira, sobretudo, mostrar onde ocorre o debacle do pensamento nietzschiano para o fenomenólogo e o que isso representa para o destino da filosofia.

De início, cabe fazer um adendo. O próprio Heidegger comenta na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929) que a própria *sistematização* de certas obras monumentais ocorre muito tempo após os seus respectivos termos¹²². Por exemplo: a obra de Aristóteles só veio ser concebida como um *todo articulado* a partir de muito estudo acadêmico¹²³. A de Platão, igualmente. No entanto, tais pensadores não escreveram de forma linear, sequenciando proposições a partir de um princípio axiológico. Eles estavam no movimento contínuo do pensar. O mesmo podemos dizer de Nietzsche. A forma que Heidegger *organiza* a filosofia nietzschiana não é a única, não é a definitiva, tampouco a mais bem quista pela comunidade

¹²² Cf. HEIDEGGER (2011), p. 47-49.

¹²³ Heidegger também expõe severas críticas ao modo que a “estrutura escolar”, que veio a ser também a “estrutura acadêmica” se envolve com a filosofia. Basicamente, porque divide o conhecimento filosófico a partir de disciplinas, o sistematiza, o trata como *ciência*. E ainda que não seja de todo descartável aprender a sistematizar um pensamento filosófico, não é aí que se garante que as pessoas estão de fato filosofando. Muito antes, poderia ser o caso de *justamente aí* a filosofia passar ao largo.

acadêmica (sem que isso nos diga muito). É apenas uma forma de organizar. É necessário ter em vista que o próprio filosofar exige quebras, descontinuidades, “ir e voltar”.

A importância de explicitarmos o problema da diferença ontológica se justifica pelo fato de que a obra sob a qual demandamos mais tinta até então, *Ser e Tempo*, se origina a partir dessa inquietação. Heidegger é taxativo sobre a pergunta fundamental que deveria permear toda reflexão filosófica. “Qual é o sentido do ser em geral?” é a questão que se impõe ao pensamento. Vamos percorrer o texto:

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a “metafísica”, a questão aqui evocada **caiu no esquecimento**. E, não obstante, nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*¹²⁴. A questão aqui referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’ até a *Lógica* de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado (HEIDEGGER, 2015b, p. 37. Negrito nosso).

O que significa dizer que a questão do sentido do ser *caiu no esquecimento*? Essa questão, apesar de fundamental, não percorre muitas páginas em *Ser e Tempo*. Vimos na primeira parte dessa dissertação a compreensão heideggeriana de que isso acarretou em três preconceitos primordiais sobre o ser (início do ponto 2.2.1). Heidegger retoma as pretensões monumentais das filosofias que lhe precedeu, mas dá ao próprio filosofar um novo início quando põe uma questão que, para ele, não foi anteriormente formulada de maneira adequada. Vamos tratar melhor desse assunto a partir d’*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, obra datada dois anos após *Ser e Tempo*.

O início dessa obra é tipicamente heideggeriano, isto é, expõe já de início as compreensões sobre “conceito fundamental”¹²⁵ e “metafísica”. Vamos nos deter apenas da acepção acerca do que seria “metafísica”, pois este termo muito nos importa para pensar o *esquecimento metafísico* propriamente dito.

Com o advento das academias de estudo, grande parte delas abertas no período medieval, houve um seccionamento da filosofia em *disciplinas*. Esse modo de proceder na pesquisa filosófica fez com que a metafísica fosse compreendida apenas enquanto uma *ciência* entre outras, mais precisamente, a ciência fundamental¹²⁶. Essa acepção do significado da

¹²⁴ “Gigantomaquia pela substância”.

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 13.

¹²⁶ Apesar de Heidegger ser ferrenhamente contra essa filosofia “escolar”, gostaríamos de pontuar que esse trabalho não segue em confluência com essa perspectiva. É notável que a “filosofia”, da maneira que a recebemos nas universidades, pode ser muito pouco produtiva a nível pessoal. E que essa institucionalização da filosofia teve seu

“metafísica” foi prejudicial em muitos níveis. Na tentativa de afastar a acepção da metafísica enquanto “visão de mundo” (a exemplo da chamada “filosofia helenística”), surgiu então a metafísica enquanto “ciência”. No entanto, a comparação da filosofia (ou metafísica) com a ciência “é uma degradação injustificada de sua essência”¹²⁷ (HEIDEGGER, 2011, p. 3). Com isso, está instaurada uma *dubiedade* na própria maneira de pensar a filosofia.

O exemplo mais claro disso ocorre no início da modernidade: Descartes, fundador do pensamento moderno, na tentativa de afastar a multiplicidade de teorias acerca de onde estaria fundamentada a filosofia, aplica um método matemático na sua investigação, buscando demonstrar de maneira clara e distinta sua concatenação de ideias¹²⁸. A matemática é cara à filosofia desde a época de Platão, na verdade. Este último colocou na porta da sua Academia que não poderiam entrar aqueles que não fossem versados em geometria¹²⁹. Sabemos da importância do rigor matemático; contudo, para Heidegger, ele não é aplicável à filosofia e se torna um aspecto de grande confronto com o seu mestre, Edmund Husserl. Se faz necessário buscar um novo princípio, uma nova forma de pensar pelo qual se possa conceber a filosofia a partir dela mesma. Voltemos a um ponto importante: os pensadores medievais compreenderam o ser como um ente entre outros, segundo Heidegger. A isso ele atribui o nome de “ontoteologia”, isto é: a pergunta pelo ser do ente supremo, o ente divino (Deus). Como havia um grande embate acerca de qual teoria estaria correta sobre esse assunto, Descartes, cansado de disputas que “não levariam a lugar algum”, propõe uma nova forma de investigar, ainda no interior da problemática sobre a existência de Deus e da imortalidade da alma. Isto é, ainda que

início do período medieval. Contudo, embora haja problemas na maneira que inclusive hoje se dá essa “filosofia acadêmica”, não defendemos que isso é *culpa* dos cristãos medievais, nem utilizaremos outro argumento tão precipitado quanto este. Podemos dizer, de uma maneira mais simples, que não foi previsto tamanho desarraigamento do próprio filosofar na academia. Esse fenômeno também não ocorre apartadamente do fato de que da academia surgiram grandes filósofos, inclusive o próprio Heidegger. Deixaremos aqui a passagem heideggeriana que mais nos apraz — e que poderia ser até uma bela epígrafe — sobre o sentido da filosofia que devemos preservar na academia: “Se não trouxermos à tona o prazer na aventura da existência do *Dasein*, se não formos transpassados por toda a enigmaticidade e plenitude do *Dasein* e das coisas, se não nos mantivermos alheios a escolas e opiniões doutrinárias, e, se, apesar de levarmos a cabo cada um destes pontos, não experimentarmos junto a tudo isso um profundo querer aprender e ouvir, então os anos na universidade — por mais que possamos acumular uma quantidade enorme de saber — senão intrinsecamente perdidos. Não apenas estes, contudo. Os anos e os tempos vindouros também tomarão um curso tortuoso e arrastado, cujo fim é uma comodidade sardônica” (HEIDEGGER, 2011, p. 14).

¹²⁷ Também a metafísica, segundo Heidegger, não se confunde com a arte ou a religião. Tampouco é uma espécie de ajuntamento de proposições arbitrárias.

¹²⁸ Diz Heidegger que “é possível que em toda e qualquer situação só o essencialmente irrelevante seja demonstrável. Talvez o que possa ser demonstrado, e, por conseguinte, precise ser demonstrado tenha, no fundo, pouco valor” (HEIDEGGER, 2011, p. 19).

¹²⁹ Cf. AZEVEDO-LOPES (2020), p. 154: “Não obstante, compreendo esse ‘não entre aqui se não souber geometria’ como ‘não venhas se não tiver uma certeza: os entes matemáticos’. A certeza que orientava a filosofia platônica e seu pensamento educacional, o mundo suprassensível, seria acessada dialeticamente por meios matemáticos.”

tenha tentado se desvincular do método de seus predecessores, o tema permaneceu fundamentalmente o mesmo. Ademais, o pensador em nenhum momento coloca o *ego*¹³⁰ em questão. Logo, a dubiedade da filosofia (ou do proceder metafísico) permanece.

É imperioso também mostrar que não é o fracasso cartesiano que caracteriza uma prova contra a instauração da matemática como o fundamento da filosofia. É a filosofia mesma que, segundo Heidegger, não comportaria essa possibilidade¹³¹. Deve-se abdicar de propor um destino para a filosofia enquanto “ciência absoluta” porque a filosofia não se identifica com a ciência.

O que Heidegger deseja ressaltar também é que descobertas matemáticas podem ser feitas por jovens de 17 anos, enquanto para a filosofia, descobertas não ocorrem dessa mesma forma. Apenas por um longo esforço de pensamento, que exige bastante sobretudo da própria constituição de cada *Dasein*, é possível penetrar nos problemas fundamentais da filosofia¹³². A verdade do filosofar estaria enraizada no *Dasein*, que, por sua vez, precisaria poder pensar *autonomamente*, em *liberdade*¹³³. Este ente, uma vez inserido no movimento contínuo do filosofar, precisa aceitar quanto antes possível a iminente possibilidade do *erro*¹³⁴. Esse não parece nem um pouco com o procedimento cartesiano, por exemplo, que apenas metodologicamente parece aceitar essa possibilidade.

¹³⁰ Esse trabalho é o que Heidegger se esforça por fazer na sua analítica existencial.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 23: “É necessário que se diga: não negamos à filosofia o caráter de ciência absoluta porque ela não o alcançou até aqui, mas porque esta ideia da essência filosófica lhe é conferida em razão de sua dubiedade; e porque esta ideia mina, no que há de mais intrínseco, a essência da filosofia. Com isso, aludimos *grosso modo* à proveniência dessa ideia. O que significa sustentar para a filosofia o conhecimento matemático como critério de conhecimento e como ideal de verdade? Nada menos do que fazer com que o conhecimento que segundo o seu conteúdo é maximamente vazio, se torne critério para o conhecimento dotado de caráter imperativo e em si maximamente pleno: para o conhecimento que se encaminha à totalidade. Desta feita, não precisamos de modo algum deixar em aberto a possibilidade de que a filosofia ainda chegue por fim a alcançar o seu suposto anseio por se tornar uma ciência absoluta, pois esta possibilidade não é, acima de tudo, nenhuma possibilidade da filosofia”.

¹³² Nessa fase de seu pensamento, Heidegger ainda partiria da constituição do *Dasein* para pensar o problema do sentido do ser em geral. Mais tarde, conforme veremos na *Introdução à Metafísica* (1935), Heidegger abandona esse princípio, tentando pensar o ser por ele mesmo em vez de partir da análise de um ente específico.

¹³³ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 26.

¹³⁴ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 27-28: “Nenhum ser cognoscente encontra-se, de modo necessário, tão firmemente e a cada instante à beira do erro quanto o filosofante. Quem não compreendeu um tal fato ainda não fez a menor ideia do que significa o filosofar. [...] Na vertigem da ideia da filosofia como ciência absoluta costuma-se esquecer esta vizinhança perigosa do filosofar. [...] Desta forma, a própria postura fundamental, que está à altura da dubiedade interna da verdade filosófica, também é raramente desperta. Ainda não conhecemos de modo algum a prontidão para a periculosidade da filosofia. [...] Mesmo que diversos artigos venham a ser lançados uns contra os outros através de revistas, nunca acontecerá uma discussão filosofante enquanto esta prontidão elementar para a periculosidade interna da filosofia não se apresentar. Todos eles querem demonstrar para si reciprocamente verdades e esquecem, com isso, a tarefa real e mais difícil: inserir o seu próprio *Dasein* e o *Dasein* dos outros em uma problematidade frutífera. [...] Na melhor das hipóteses, esta postura aponta para uma atitude crítico-científica, mas não para uma atitude filosófico-crítica.”

Retornemos ainda um pouco mais na história da filosofia. O próprio Aristóteles caracteriza o pensar “metafísico” (ele não utilizou essa expressão, pois é uma expressão tardia na filosofia) enquanto a “busca do ente enquanto ente”. Isso já demonstra, de maneira patente, que aqueles que seguiram de maneira fiel o método aristotélico não colocaram em questão, fundamentalmente, o que seria o *sentido de ser*. O ente adquiriu tamanha importância que só foi possível pensar o ser no interior de um ente (cujo modo de ser é simplesmente dado), ainda que este fosse *suprassensível*¹³⁵.

Conforme exposto, para Heidegger, o problema da diferença ontológica¹³⁶ entre ser e ente se mostra como um problema de *método* inerente a toda a metafísica até o seu tempo; esta, por seu turno, *esqueceu* o ser e privilegiou o ente. Essa é uma das teses centrais de todo o pensamento heideggeriano: os expoentes da metafísica poderiam ter se direcionado ao ser, mas ainda aqueles que vislumbraram a questão, deixaram ela novamente recair no esquecimento, velando-a e sepultando-a. É indispensável que tenhamos clareza dessa tese fundamental, pois suas críticas a Nietzsche irão se estruturar a partir dela.

Nesse texto que nos dispomos a comentar brevemente, a acepção heideggeriana de “metafísica” funciona como um diagnóstico. A metafísica não *precisaria* ser a investigação do ente enquanto ente; no entanto, assim que sucedeu na história, por consequência das pesquisas platônicas e aristotélicas, se tornando canônicas na recepção posterior que ocorreu no pensamento medieval e sendo passadas “de mão em mão” de forma mais ou menos similar da modernidade até a contemporaneidade. A acepção *técnica* da palavra metafísica esvaziou o conteúdo próprio da investigação de cada grande filósofo ao longo do tempo. Heidegger ainda está disposto a retomar, em um esforço de pensamento, os conceitos fundamentais da metafísica¹³⁷. Com isso, ele espera que de alguma forma possa superar as investigações de seus predecessores; não é seu interesse, portanto, a recusa da metafísica, tampouco “pular para fora” dela. Ela perpassa toda a filosofia. A visão da metafísica enquanto um tipo de pensamento que atinge seu cume e declínio em Nietzsche só aparecerá muitos anos mais tarde. A partir da

¹³⁵ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 57. Ainda nesse contexto, Heidegger menciona que Nietzsche foi o primeiro a conceber que no interior da dogmática cristã haveria essa remissão direta a um princípio filosófico não apenas extrínseco ao ser-humano, mas extrínseco ao próprio mundo. Transformando tanto Deus quanto indivíduo em *objetos* não apenas de crença, mas também da sistemática teológica. Cf. HEIDEGGER (2011), p. 56.

¹³⁶ Cf. INWOOD (1999), p. 46-49, ALONSO (2007), p. 125-144.

¹³⁷ Compreendendo por “metafísica” algo inteiramente diverso da acepção tradicional que expomos nesse trabalho. Cf. HEIDEGGER (2011), p. 74: “Com isso, fica claro: não podemos simplesmente tomar o título *metafísica* em sua significação tradicional. Assumimos o termo *metafísica* como um título para o problema, melhor ainda, o como o título para o *problema fundamental da própria metafísica*; o problema que se encontra na pergunta pelo que ela mesma, a metafísica, é”.

metade dos anos 30, Heidegger entrará em um confronto ainda mais direto e incisivo com a metafísica, tendo como ponto de partida a “metafísica” nietzschiana.

Na obra *Introdução à Metafísica* (1935), que é onde começa a *virada* [*Kehre*] de seu pensamento, o fenomenólogo alemão abdica da preferência pelo *Dasein* enquanto fio condutor para o sentido de ser. A justificativa, inclusive, faz referência ao texto nietzschiano *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*:

Devemos eliminar a preferência de qualquer ente particular, inclusive a referência ao *Dasein*. Pois o que é esse ente! Imaginemos a terra na imensidão obscura do espaço no universo. Proporcionalmente não passa de um minúsculo grão de areia com um quilômetro de extensão, e o resto é o vácuo. Em sua superfície vive, rastejando em profusão um punhado entorpecido de animais pretensamente astutos, que por um instante descobriram o conhecimento (Cf. Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*). E o que significa o espaço de tempo de uma vida humana no curdo de milhões de anos? Mal uma pulsação do ponteiro de segundos, um sopro de respiração. Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar este ente, que se chama de *Dasein* e ao qual pertencemos por acaso (HEIDEGGER, 1987, p. 35).

Se faz necessário, portanto, procurar o ser a partir dele mesmo. A alusão a Nietzsche se mostra cada vez mais incisiva a partir desse momento. Em outra passagem ainda na parte introdutória desse texto, Heidegger expõe uma ambiguidade saliente na história da filosofia: enquanto a *physis* for compreendida como *Ser* do ente, todo o proceder filosófico será acerca do ente, e não do ser dos entes, como fundamentalmente deve ser:

Mesmo na doutrina do Ser como *actus purus* (S. Tomás de Aquino) ou como *conceito absoluto* (Hegel) ou como *eterno retorno da mesma vontade de potência* (Nietzsche), a metafísica permanece sempre sem oscilações “*Física*”. A questão sobre o Ser como tal possui, entretanto, outra Essencialização e diferente proveniência (HEIDEGGER, 1987, p. 47–48).

Embora controversa seja a tese heideggeriana, temos que percorrer seu caminho para compreender bem o que significa dizer que a tese nietzschiana orbita a “física”, se assemelhando, assim, ao procedimento corriqueiro da metafísica. Vamos fazer uma sucinta explanação das teses que Heidegger sistematiza enquanto fundamentais na filosofia tardia de Nietzsche. Com isso, não esperamos elucidar completamente o que cada expressão designa, mas apenas uma demonstração satisfatória de como as teses estão concatenadas. Vejamos quais são elas:

Os cinco títulos principais mencionados – “nihilismo”, “transvaloração de todos os valores até aqui”, “vontade de poder”, “eterno retorno do mesmo”, “além-do-homem” – mostram a metafísica de Nietzsche em um aspecto a cada vez *uno*, mas respectivamente determinante do todo (HEIDEGGER, 2007, p. 28).

Como vimos, o niilismo¹³⁸ está atrelada a uma interpretação moral do mundo mais especificamente, a uma *má* interpretação¹³⁹. Esse conceito é elaborado em meado dos anos 1880. Esses valores perpassam a política, a religião, a cultura, a ciência e a arte. Ele é caracterizado como uma doença da vontade humana e pode ser dividido em três acepções distintas. O *niilismo incompleto* está engendrado na postulação de entidades transcendentais (platonismo até a crise dos valores morais cristãos “superiores” na época moderna - pessimismo schopenhaueriano) e na procura de consolos ascético-morais. No *niilismo completo* há uma ambivalência. De modo passivo, designa o esgotamento da potência que o espírito atingiu, através da predominância de sentimentos de compaixão e desprezo. Ativamente, promove a intensificação da potência do espírito humano nos seus aspectos destrutivos (“budismo europeu da ação”). O *niilismo extremo* é o ponto que culminaria na condição para ir além do mundo esvaziado de valores (lembra, de relance, a angústia heideggeriana). Esta levaria ao naturalismo na moral¹⁴⁰. Segundo Heidegger, Nietzsche observava o niilismo como a própria “lógica interna” da história do Ocidente (Cf. HEIDEGGER, 2003a, p. 485).

O eterno retorno do mesmo¹⁴¹ aparece, portanto, como a função normativa que pode demonstrar se uma moral é sadia ou não. Enquanto repetição cíclica de todos os acontecimentos, ele é o *critério* para distinguir formas de vida sadias das degradadas: “[O eterno retorno do mesmo] é a resposta de Nietzsche para o problema colocado pela ‘morte de Deus’, a saber, a desvalorização de todos os valores e o avanço do niilismo” (RUBIRA, 2016b, p. 213). Podemos dizer que, grosso modo, possui essas características: (1) a mais elevada forma de afirmação que pode ser alcançada, (2) repetição cíclica dos acontecimentos (hipótese científica), (3) possui um caráter axiológico, (4) o eterno retorno estaria relacionado ao *amor fati* (ou amor ao destino).

A vontade de potência¹⁴², conforme já expomos anteriormente, é caracterizada por ser uma luta infundável de forças por mais potência. É uma vontade orgânica, descomungada de qualquer transcendência. Ela seria a tese fundamental de Nietzsche para compreender a vida, sendo uma força plástica, criadora, presente não apenas no humano, mas em qualquer ser vivo e em qualquer relação que seres vivos possam estabelecer entre si.

¹³⁸ Cf. ARALDI (2016), p. 326-328.

¹³⁹ Cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos* (2006), “Os melhoradores da humanidade”, §I)

¹⁴⁰ Sobre a importância do naturalismo da moral, Cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos* (2006).

¹⁴¹ Cf. RUBIRA (2016b), p. 211-213.

¹⁴² Cf. MARTON (2016), p. 423-425.

A transvaloração dos valores¹⁴³ visa a destruição de todos os valores que foram engendrados até sua época. Sua intenção é “cortar pela raiz” a necessidade metafísica no humano. Trata-se, pois, não apenas da destruição dos valores oriundos do cristianismo, mas todos os valores até então que emergiram a partir da moral. A parte negativa desse fenômeno diz respeito a negar os valores existentes (que decaem) para a criação de novos. A parte afirmativa se constitui a partir do eterno retorno dos novos valores que valorizam a vida.

Por fim, o além-do-homem¹⁴⁴ é um termo que está também atrelado ao que fora exposto anteriormente como vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Seria a resposta nietzschiana para o problema da “morte de Deus”¹⁴⁵ e do avanço do niilismo. Com a noção de além-do-homem Nietzsche busca expressar que o indivíduo (que ele expressa apenas a partir do gênero masculino) é algo que precisa ser superado¹⁴⁶. Este seria um *tipo superior* de indivíduo, afirmador da vida, que passa por sobre a moral que até então vigorou na humanidade: a moral da decadência.

Sem querer esclarecer todas as nuances desses conceitos, podemos, em todo caso, vislumbrar que a concatenação deles ocorre porque todos orbitam sua ideia-prima de vontade de potência. Como dissemos, a vontade de potência constitui uma espécie de “*arché*” de tudo que é vivo; contudo, essa “*arché*” não está atrelada a esfera transcendente. É uma “*arché*” que se fundamenta no devir. Agora voltemos ao ponto que paramos sobre Nietzsche permanecer na investigação do ente enquanto ente, na *física*, como disse Heidegger.

Heidegger mostra que enquanto um contramovimento ante a filosofia platônica que postula um mundo suprassensível, Nietzsche permanece, em todo caso, como um contraponto metafísico a esta filosofia. Ao falar da “*arché*” da vida enquanto vontade de potência, esta, ademais, fundada no devir, Nietzsche instaura o seu anti-platonismo, que, como todo ‘anti’, permanece preso à essência daquilo contra o que se dirige¹⁴⁷.

¹⁴³ Cf. RUBIRA (2016c), p. 399-402.

¹⁴⁴ Cf. RUBIRA (2016a), p. 106-107.

¹⁴⁵ O problema da morte de Deus surge no contexto em que o mundo suprassensível fora suprimido. O próprio Nietzsche, ao instaurar um fundamento da vida a partir do devir, mostra que a própria noção de Deus se tornaria supérflua. Cf. HEIDEGGER (2003a), p. 478: “A sentença ‘Deus está morto’ significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua própria filosofia enquanto o contra movimento ante a metafísica: para ele, ante o platonismo”.

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER (2003a), p. 551, grifo nosso: “‘Com a consciência de que ‘Deus está morto’ inicia-se a consciência de uma transvaloração radical dos valores supremos até aqui. O *indivíduo mesmo passa para uma outra história* depois dessa consciência: uma história que é mais elevada porque nela o princípio de toda avaliação, a vontade de poder, é experimentada e assumida explicitamente enquanto a realidade do real, enquanto o ser de todo ente.”

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER (2003a), p. 479.

É nesse sentido que o fenomenólogo concebe Nietzsche enquanto o “último metafísico”: pois é a partir da sua filosofia que encontramos a antítese perfeita¹⁴⁸ da metafísica que postula entidades suprassensíveis. Para Heidegger, o declínio da filosofia nietzschiana começa a partir do momento que ele põe o problema dos *valores* como questão fundamental da filosofia:

De fato, à medida que o niilismo é pensado apenas enquanto a desvalorização dos valores supremos e a vontade de poder enquanto o princípio da transvalorização de todos os valores a partir de uma nova instauração dos valores supremos, a metafísica da vontade de poder é uma superação da metafísica. Mas nessa superação do niilismo o pensamento valorativo é elevado a princípio. Se entretanto o valor não deixa o ser ser o ser, o que ele enquanto o ser mesmo é, então a suposta superação é antes de mais nada o acabamento do niilismo. Pois agora a metafísica não apenas não pensa o ser mesmo, mas esse não-pensar o ser toma a aparência de que realmente o pensa, uma vez que avalia o ser enquanto valor, o ser da maneira mais digna, de modo que toda pergunta pelo ser se torna e permanece supérflua. Se, todavia, o pensamento que tudo pensa segundo valores, pensado em sintonia com o ser mesmo, for niilismo, então até mesmo a experiência nietzschiana do niilismo, a experiência de que ele é a desvalorização dos valores supremos, já é uma experiência niilista. (HEIDEGGER, 2003a, p. 519).

Para Heidegger, niilismo não é outra coisa senão “abandono do ser”: “abertura do ente na totalidade (um mundo), na qual o ser abandona tão radicalmente o ente que esse parece vigorar como a única instância real” (CASANOVA, 2012, p. 191). E Nietzsche, por seu turno, não é mais do que a consumação da história do niilismo, que é a história da metafísica, exposta aqui por nós como essencialmente a investigação que parte do ente em direção ao ente na questão sobre o ser.

A partir da leitura do intérprete Casanova (2012), elaboramos alguns argumentos que Heidegger mostra como fundamentais para compreender o que significa dizer que Nietzsche é o “último metafísico”:

Nietzsche pode ser interpretado enquanto o “último metafísico” na medida em que:

1. “Bem” e “Verdade” são retirados do âmbito suprassensível para se enraizar no devir e na experiência valorativa.
2. Redução da totalidade ao plano ôntico. Perde-se de vista a unidade entre Ser e Tempo¹⁴⁹.
3. Abandona de vez a questão do ser. Torna-a supérflua. Secundária.
4. O Ser deixa de ser um ente (metafísica tradicional) para ser simplesmente nada.

¹⁴⁸ Especificamente sobre a confrontação heideggeriana com a filosofia de Nietzsche na fase da *Kehre* e a argumentação sobre o porquê Nietzsche seria o último metafísico, Cf. MORAES BARROS (2020), p. 47-67.

¹⁴⁹ Cf. NASSER (2015), p. 17: “Pois se é certo que foi um passo com grandes consequências pensar o ser, a vontade de potência, i.e., ‘pensar o ser como tempo’, Nietzsche não pensou ‘como a pergunta pelo ser e tempo’. Com efeito, conforme Heidegger lança mão, no período da *Kehre*, do esquema da história da metafísica como história do niilismo, Nietzsche representa o momento culminante dessa história, que, forçosamente, coincide com o momento mais agudo do esquecimento do ser.”

5. Matamos Deus para nos assenhorarmos do “real”. Vela-se também o pluralismo ontológico dos distintos modos de ser.
6. Conseqüentemente, o problema da diferença ontológica permanece velado.
7. A vontade de poder, enquanto plenificação do real no eterno retorno do mesmo, é a consumação do niilismo e da história da metafísica compreendido como “abandono do ser” ou “esquecimento do ser”.
8. Abre caminho para a era da técnica e do domínio do ente.

Em suma, o grande objetivo de Heidegger também incorpora mostrar Nietzsche como um motor propulsor da *era da técnica*, do impulso desenfreado para a produção e do domínio do ente sobre o ser. Isso se revelou um grande ponto de confronto entre esses dois pensadores; Heidegger se dedicou a escrever dois tomos sobre a filosofia nietzschiana analisando cada um dos conceitos fundamentais que explanamos anteriormente, perpassando toda a sua obra. Também ministrou muitos seminários em torno do pensamento nietzschiano. Expomos ligeiramente o seminário sobre a *Segunda Extemporânea*, mas há ainda outros publicados em formato de anotações que refletem, mais uma vez, o escopo de toda a obra de Nietzsche (Cf. HEIDEGGER, 2015a, *Nietzsche: Seminários de 1937-1944*). Por fim, com o que mostramos até aqui, queremos apenas pontuar, *an passant*, onde se assenta o incômodo heideggeriano com a filosofia nietzschiana, que não poderia ser *simplesmente ignorado* nesse trabalho. Contudo, não foi do nosso interesse, de fato, dar igual importância aos textos da segunda fase do fenomenólogo.

Após percorrermos todo esse percurso, buscando compreender os aspectos essenciais do diálogo de Heidegger com Nietzsche ao redor do tema do esquecimento, vamos tentar dar uma *resposta possível* acerca de *em que medida a metafísica é esquecimento histórico*. Adiantamos que essa não é uma tarefa fácil; sobretudo por causa das múltiplas acepções que vimos de esquecimento, história e metafísica. Mas tentaremos pensar em conjunto, caminhando por entre essa diversidade de interpretações que aqui nos foram muito caras até então.

3.2.2 Em que medida a metafísica é esquecimento histórico?

Tendo em posse as críticas à metafísica e à concepção tradicional de história feitas por Nietzsche e Heidegger, pretendemos mostrar em que medida podemos conceber a metafísica como esquecimento histórico; em outras palavras, pretendemos investigar, de acordo com os

respectivos pontos de partida de ambos os pensadores estudados nessa dissertação, quais são os pontos de contato e em que medida estariam os dois filósofos pensando o mesmo.

Para dar unidade ao trabalho, falaremos um pouco agora sobre os objetivos da dissertação. Na primeira parte, procuramos estabelecer uma relação preliminar entre o que Nietzsche e Heidegger compreenderam por *esquecimento humano*. Essa categorização distinta em relação aos outros tipos de esquecimento desenvolvidos no texto não enseja distingui-los como não-humanos. O termo “humano” surge para evitarmos termos como “psicológico”, “ontológico”, “*Dasein*”, “psicofísico”, pois tais expressões não se adequariam a ambos os filósofos. No entanto, o ponto principal foi enfatizar a dimensão do esquecimento mais voltada para a *atividade singular* ou simplesmente a lida do ente humano consigo mesmo. Embora não haja uma cisão perfeita entre essas categorias, as distinguimos também para delimitar os usos do esquecimento em cada contexto, mostrando ao longo da dissertação que eles estão, na existência, entrelaçados.

O filósofo da Basileia em *Verdade e Mentira* compreende o esquecimento a partir de seu caráter passivo, mostrando-o como um mero apagamento de lembranças. Ou, mais especificamente, da lembrança fundamental: que cada ente humano possui a capacidade de criar metáforas do mundo e, conforme interpretamos, possui conjuntamente a capacidade de criar significados para o mundo e para si. O esquecimento nessa obra possui precedência ou *originariedade* perante a lembrança porque, para Nietzsche, o impulso artístico do ente humano é desde muito cedo tolhido em função da *verdade*, que ele compreende como metáforas já cristalizadas no mundo que se transformaram em conceitos. Na medida em que operamos com conceitos pré-existentes o tempo inteiro, a capacidade de criar metáforas é sufocada em detrimento da vida em sociedade. Aqui, o aspecto negativo do esquecimento é sobrelevado.

Na *Genealogia da Moral*, o esquecimento assume outras características e funções. Ainda que preserve seu sentido *originário*, ou, em termos mais exatos, *inicial no decurso da história humana*, ele não é mais visto como um mero apagamento de lembranças, senão uma *atividade* do ente humano, uma espécie de *regulação ativa* de cada indivíduo em função da sua saúde. O esquecimento na *Genealogia*¹⁵⁰ ganha importância para a vida porque, enquanto atividade humana, faz a digestão de memórias prejudiciais para o pleno desenvolvimento do indivíduo, o fazendo abdicar de sentimentos e eventos que podem ser indigestos quando cravados na memória. Nesse sentido, o esquecimento é visto a partir do seu aspecto positivo. Há ainda uma outra acepção de *esquecimento* na *Genealogia* que poderíamos chamar de

¹⁵⁰ Que pode ser visto como próximo do esquecimento cotidiano do Heidegger, na medida em que se direciona para o esquecimento de entes intramundanos e os coexistentes.

esquecimento histórico: aquele direcionado ao *esquecimento das origens dos valores* (ou, de maneira imprecisa, também “conceitos”). Para Nietzsche, se faz necessário buscar essas origens dos valores morais e abdicar daqueles que já não nos dizem muito para a elevação da potência da vida¹⁵¹.

Martin Heidegger, nosso segundo autor em análise, reflete sobre o esquecimento humano de maneira mais explícita em duas obras: *Ser e Tempo* e *Seminários de Zollikon*. No §68 de *Ser e Tempo*, sobre *A temporalidade da abertura em geral*, o fenomenólogo caracteriza o esquecimento a partir de seu viés *ontológico-existencial*. Isto é: o esquecimento não é compreendido como uma espécie de atividade relativo ao apagamento de lembranças, conforme a opinião corrente, mas é um momento estrutural do *Dasein* relativo à abertura do seu ser e do modo como ele se temporaliza. O esquecimento funda-se no existencial fundamental chamado *compreensão*. A compreensão (ou o compreender) não é um tipo de saber específico, mas um existencial *originário* que funda qualquer tipo de saber (HEIDEGGER, 2015b, p. 421). O esquecimento existencial *é o modo impróprio pelo qual me abro para o ser do ente que eu sou*. Em poucas palavras: quando estamos esquecidos do nosso si-mesmo, nos afundamos nas ocupações cotidianas, nos preocupamos excessivamente com os outros e, nesse movimento, o sentido do nosso ser não entra em questão. Não *retomamos* nossa existência porque estamos *empenhados em repeti-la* dia após dia. O esquecimento nesse parágrafo, seguindo em aproximação com algumas características do esquecimento nietzschiano, é interpretado como *originário* ou *precedente* em relação a memória (retomada) e também *ativo* (ou *positivo*) posto que regula e pode tomar frente da totalidade da existência.

Nos *Seminários de Zollikon*, o esquecimento é compreendido a partir do seu viés *cotidiano*, isto é, em relação com os entes intramundanos e co-existentes. Em contraposição às ideias da psicanálise, Heidegger procura articular o esquecimento com as estruturas fundamentais do *Dasein* e demonstrar como essa característica humana não pode ser compreendida à luz da dicotomia consciente-inconsciente e precisa de um tratamento discursivo-hermenêutico em contraste ao usual especulativo-explicativo da psicanálise. Seguindo a interpretação de Loparic (2001), o esquecimento e a memória cotidianos aparecem no contexto de uma crítica à noção de subjetividade. E são plurissignificativos, posto que podem se referir a distintos modos de ser (co-existentes, utensílios, seres simplesmente dados, etc).

¹⁵¹ É interessante atentar para o fato de que há quem não identifique a “história crítica” com o procedimento genealógico nietzschiano, distinguindo-os em dois momentos distintos de sua filosofia. Cf. SCHURINGA (2020), p. 17-36. Essa tese é plausível diante do que expomos até então acerca dos dois modos de proceder com a história. Na história crítica, o próprio passado é dinamitado, posto em condenação, enquanto na genealogia, o passado histórico é investigado com minudência.

Na segunda parte do trabalho buscamos auscultar a *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche para relacioná-la com o projeto ontológico de Heidegger. Essa análise fora feita, inclusive, pelo próprio Heidegger. Na obra nietzschiana, o esquecimento concebido aqui como *esquecimento histórico* possui tanto a possibilidade de ser útil como de ser um empecilho para a vida. Essa moderação Nietzsche faz à luz de seus conceitos de *história monumental*, *história tradicionalista* e *história crítica*. Na medida em que engradece o indivíduo movido pela *história monumental*, o sentido histórico pode ser de enorme relevância para o bem viver do ente humano. Entretanto, na medida em que paralisa o vivente perante a grandiosidade de outrora, não serve para a elevação do indivíduo, tampouco para a cultura. A *história tradicionalista*, porquanto vista como uma maneira de preservação das raízes da cultura, pode ser útil para uma sociedade. Todavia, é possível que o indivíduo se paralise ao pensar que nada de mais importante e grandioso acontecerá como aconteceu no passado e valore tudo que lhe pertence como de igual valor. A *história crítica*, conforme possibilita a criação de novas perspectivas tanto para um indivíduo quanto para a cultura da sociedade, pode ser uma maneira útil do *esquecimento histórico* (ou da *força a-histórica*) operar. Contudo, quando destrói tudo de prestigioso que já foi feito na humanidade, pode ser perigosa não apenas para um indivíduo, mas para toda uma cultura. Este indivíduo que busca incessantemente a destruição do passado em detrimento do futuro ou a preservação do passado preterindo o futuro, podemos interpretar como um indivíduo que, movido pela *hybris*, reage ao excesso de educação histórica. Heidegger inicialmente, em *Ser e Tempo*, incorpora essas três visões de historiografia no seu pensamento a fim de dar um respaldo para sua interpretação acerca da historicidade; por outro lado, anos mais tarde, Heidegger não prossegue a partir do viés interpretativo de Nietzsche e crê que tanto o esquecimento como a memória estão sendo vistos de maneira precária na obra nietzschiana. Para ele, a obra trata muito antes do valor da vida do que da história (tanto quanto ciência como quanto "fluxo de vivências"). E, sobre este assunto, Heidegger procura interpretar o que está sendo dito com "vida", "história", "esquecimento", "a-histórico", muito antes de fazer um juízo valorativo.

A crítica ao esquecimento metafísico (designado aqui de diversas maneiras, como esquecimento da diferença ontológica, esquecimento ou abandono do ser), *tem relação com certo tipo de esquecimento histórico* na medida em que se fundamenta no fato de que após os pensadores originários da Grécia Antiga, foi perdido o elo com a pergunta que Heidegger considera o fundamento da filosofia: *qual o sentido de ser em geral?*. Isso ocorreu porque houve, justamente, uma cristalização da ideia de "Ser", não houve propriamente na história da filosofia quem tivesse, novamente, levado a cabo a tarefa de recolocar a questão. Esse

acontecimento ocorre, não acidentalmente, em paralelo com as noções mais “deturpadas” do que seria realmente “pensar o Ser”. À luz de Nietzsche, podemos ver que a obra *Verdade e Mentira* muito tem a acrescentar para pensarmos como se deu essa cristalização de conceitos. Podemos ver pontos de contato também entre o procedimento da *Genealogia* e o §6 de *Ser e Tempo*, no qual fica claro que a pergunta pela *origem histórica* dos preconceitos sobre o Ser aponta para a elaboração de uma *destruição* da metafísica.

É salutar ter em vista que a forma que Nietzsche compreende o “*esquecimento histórico*” adquire contornos distintos de acordo com o contexto das obras de cada autor. Na *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche irá pela via do equilíbrio entre o esquecimento e a memória históricas para regular uma existência saudável. Já na *Genealogia*, o conhecimento histórico aparece como imprescindível como *método* e sua importância adquire um grande peso. A segunda acepção¹⁵² do *esquecimento* aparece desarticulado da conjuntura histórica e surge na esfera da abordagem “psicológica” ou “psicofísica” que Nietzsche traz do humano. Ou seja, a função do esquecimento se modifica a depender do contexto.

Já o esquecimento e a memória heideggerianas são compreendidos em sentido ontológico. E, como conclusão interpretativa, podemos sugerir que há uma visão parcial e negativa do esquecimento na obra heideggeriana como um todo. Assim como para Nietzsche estava velada a diferença ontológica para que pudesse captar o verdadeiro “objeto” da pesquisa filosófica, para Heidegger não ficou transparente que sua interpretação acerca do esquecimento segue apenas um viés de negatividade, isto é, produz um valor negativo ao esquecimento. Não podemos negar que o esquecimento tanto fundamenta ontologicamente o *Dasein* como também é uma habilidade exercida faticamente. Nesse sentido, podemos dizer que há uma precária mobilidade e especificação entre os diferentes sentidos do esquecimento.

Todo esse trabalho consistiu em procurar e reunir de maneira atenta todos os sentidos possíveis do *esquecimento* na obra de ambos os autores. Não foi tentado, contudo, que tudo fosse *útil* para responder a nossa pergunta. Muito antes da pergunta, surge o interesse tateante diante de um tema que nos apraz. A pergunta, tal como fora formulada na última versão desse trabalho, não surgiu de início. De início, é sempre uma possibilidade que a pergunta esteja formulada de maneira inadequada. Um aspirante à filosofia tem de sempre ser treinado para fazer boas perguntas antes de dar boas respostas.

E por que trazemos esse tema, nesses termos, para discussão pública? O viés interpretativo desse trabalho busca *conciliar* tais filosofias que pareceram, em grande medida

¹⁵² Tratamos primordialmente dessa segunda acepção disponível no texto de Nietzsche.

pelos esforços de confrontação de Heidegger, opostas. E são opostas, segundo Heidegger, porque na medida em que Nietzsche pensa sobretudo acerca de *valores* e de sua *utilidade* para a vida, ele próprio se preocupa muito mais em colocar *a própria vida* ou *a existência* em questão de modo explícito, articulando-a com a pergunta diretriz que caracteriza a origem da filosofia (*Qual o sentido de ser em geral?*). É curioso notarmos como numa análise de um texto que tem em seu título “sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida”, Heidegger indique, já em sua introdução, que é importante nos permitirmos o empenho em pensar com Nietzsche de uma maneira que seja *ociosa*¹⁵³, que saibamos que tal empenho não tem uma *meta específica* ou *utilidade específica* para a vida, senão muito antes colocar a própria vida em questão pensando com o pensador, visto que, para ele, não temos de antemão claro qual é o sentido dela para nós. Isso que Heidegger sinaliza também é apontado em como ele compreende a *Segunda Consideração Intempestiva*: uma meditação que parece falar principalmente sobre história, mas que na verdade fala sobre a vida (ou a existência) de uma maneira em que seu próprio significado ficou velado. Essa questão, para Heidegger, deveria ter sido posta.

¹⁵³ Cf. HEIDEGGER (2016), §1. A respeito de uma curiosa designação antiga, a coruja se tornou símbolo da filosofia por representar, uma vez que é uma ave de hábitos noturnos, a atividade notívaga do filósofo ou da filósofa. Os gregos antigos acreditavam que a noite seria um momento ocioso o suficiente para proporcionar revelações àquele indivíduo que é dedicado ao pensar. Essa designação é excêntrica uma vez que nós, humanos, para vivermos em sociedade (ou, como diria Nietzsche, em rebanho), habitualmente estamos em atividade durante o período dia e descansamos durante a noite. Numa analogia com a inversão do pensamento natural, o indivíduo ocioso de hábitos noturnos (ou simplesmente de hábitos às avessas, Cf. HEIDEGGER, 2011, p.32) estaria justamente seguindo o impulso de um pensar antinatural, ou em busca de uma superação do pensamento natural. Para quem redige este trabalho, é intrigante — e talvez hoje idiossincrático — que a madrugada e o início do dia seja um período de crença em ideias autônomas. Ainda que esta crença desvaneça ao longo do dia, é importante para a produção de ideias filosóficas pelo menos acreditar que elas são próprias e que surjam da ociosidade. Todavia, talvez seja muito mais laborioso o exercício do filosofar pelo fato de que não seria relevante um trabalho ocioso que não estivesse articulado com o bem viver em sociedade.

4 CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, surge nossa conciliação: Heidegger defende Nietzsche como o último metafísico porque seu esforço como crítico da cultura em pensar uma “grande saúde” para a sociedade velou a *questão do ser*. Essa tese, embora peculiar e particular até sua época, está muito bem argumentada. E, nesse sentido, a postura nietzschiana daria margem para ou culminaria no desenvolvimento desenfreado da *era da técnica*, onde a produção massiva toma frente em relação ao pensamento autêntico rumo ao significado do ser. Ou seja, para o nosso mestre fenomenólogo, na filosofia nietzschiana o ser é aniquilado em detrimento do domínio do ente¹⁵⁴.

Por outro lado, pareceu o próprio Heidegger no *interior* de sua filosofia não dar muita atenção à dimensão prática de algumas de suas ideias importantes. Como mencionamos anteriormente como exemplo, o próprio *valor* negativo do esquecimento não surgiu expressamente para o pensador. Ademais, na medida em que interpreta Nietzsche na direção dos *resultados* das voltas de seu pensamento para a sociedade contemporânea alemã, podemos

¹⁵⁴ Gilberto Gil, na sua conhecida canção *Refazenda*, também expõe uma visão muito interessante da temporalidade que se contrapõe ao irrefreável avanço industrial que favorece a interpretação inautêntica sobre o si-mesmo (nas palavras de Heidegger, ao *avanço da técnica*). Sua estratégia é muito distinta e peculiar. Apesar de não estar falando de uma temporalidade humana, mas de uma *temporalidade rural* ou *natural*, é importante salientar de que forma essa reflexão sobre sua obra musical pode enriquecer nossa pesquisa com uma perspectiva distinta. Gilberto Gil ao cantar "abacateiro / acateremos teu ato", sendo o abacateiro uma metáfora para a árvore da vida, mostra que a temporalidade própria da terra não segue apenas a vontade do humano. Muito antes o contrário: o humano, para aproveitar a existência, precisa acatar o tempo da terra. Ele reconhece, adiante, que sua pertença à terra é como a do pato e do leão, dando destaque ao seu caráter animal (o que Nietzsche, por exemplo, certamente acharia interessante). Numa mistura de metáforas que o próprio compositor chamaria de *nonsense*, vemos que sua intenção era, sobretudo, mostrar que a fruição do existir está em relação com e na dependência da temporalidade da terra. Apenas quando nos afastamos da terra, por consequência direta dessa reflexão conjunta com Gilberto Gil, é que se torna possível pensar em uma temporalidade desarticulada dela. A temporalidade do mundo (ou, dito de maneira mais adequada, da terra), para ele, não teria o sentido de tempo vulgar e nem as características delineadas por Heidegger acerca do tempo vulgar. Ela seria, contrariamente, originária, de onde provém a nossa temporalidade humana. Seguindo uma argumentação muito íntima dessa supracitada, Ailton Krenak, um pensador genuinamente originário (pois faz parte dos povos originários!), explicita na sua obra brutal *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) sua visão acerca da terra: "Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza" (KRENAK, 2019, p. 10). A ideia de que a terra é uma propriedade a qual podemos usufruir inconsequentemente para determinados fins ocupacionais é algo que ele considera típico de quem está completamente alienado da relação fundamental com a terra, ou seja, um ente que estabelece uma relação inautêntica com ela. Ele considera o próprio processo civilizatório uma abstração e é bem verossímil que também esteja de acordo com a ideia de que uma univocidade ontológica do ente humano sem relação com a terra seja apenas uma consequência dessa abstração inicial. Cf. KRENAK (2019), p. 12: "A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo". Nesse sentido, caberia o questionamento: o que significa exatamente me compreender como o ente que eu mesmo sou? Será que na análise heideggeriana do ser-no-mundo do *Dasein* não faltaria ainda um exame acurado da espacialidade de um ente que também é ser-na-terra, em vista de pensar mais profundamente temas como a historicidade humana, a memória e o esquecimento?

entrever que já está pressuposta a criação de valores nocivos ou positivos a partir de filosofias no decurso da história de cada sociedade em cada tempo.

Isso nos mostra a importância de um pensar crítico com os grandes pensadores para que possamos sair do nosso condicionamento natural e ingênuo na sociedade para uma postura em alguma medida autônoma, na qual *os nossos próprios valores e o sentido de nossa existência* sejam colocados em questão a partir de uma perspectiva, de um único caminho. A conciliação ocorre no momento em que, desvelando as *carências* de cada pensamento, podemos também compreender e interpretar as *potências*.

A *potência* do pensamento nietzschiano se encontra na tentativa de retomar aquilo que de mais humano foi perdido em sua época (e que pode ser perdido em qualquer época): a alegria, a vitalidade, a aspiração pela arte, pelo o que nos eleva enquanto ser vivo que habita o mundo. Apesar de ser “o filósofo do meio dia”, não há nada de leviano em seu pensamento; sua crítica vai muito além de simples aniquilação da história. É muito antes uma revisão da história, uma tentativa de responder, com os pés fincados na história, as aflições de seu tempo. E isso Heidegger reconheceu muito bem, pois foi um dos primeiros grandes pensadores que levou o trabalho do filósofo prussiano realmente a sério. A *carência* do seu pensamento, contudo, se expressa aqui e acolá para nós como uma picada de mosquito inconveniente. Seja pela aderência à interpretação heideggeriana, ou pela nossa própria interpretação quando nos defrontamos com o texto. Em alguns momentos da dissertação, procuramos mostrar onde estariam essas carências.

A *potência* do pensamento heideggeriano se situa, sobretudo, no esforço de retomar o filosofar como um modo de ser *monumental*. Pensar as grandes questões, ir ao fundo do pensamento; Heidegger foi um grande estudioso e possuía uma maneira muito engenhosa de descascar os problemas fundamentais da filosofia. Na verdade, tanto Nietzsche quanto Heidegger possuem uma grande habilidade para se elevar diante das questões fundamentais. Heidegger, embora seja concebido como um filósofo soturno, por sua filosofia grave (afinal, angústia e morte se sobressaem na sua obra mais cara à filosofia), não é, por isso, menos importante à vida. Heidegger observa a crise (existencial e filosófica) como um bom momento para a renovação. Não há como dizer que tal postura não é fundamental perante a vida. Ademais, buscou também responder problemas que surgiriam de maneira feroz no que ele chama de *era da técnica* (que, até então, não superamos). As *carências* do seu pensamento... Nós conhecemos bem. Talvez a adesão ao nazismo tenha sido o momento mais claro de ruptura com a astúcia de sua filosofia. Alguns de seus alunos chamariam de declínio ou eclipse do pensamento, tamanha frustração que a notícia lhes proporcionou. Situando nossa demonstração das carências de

Heidegger no interior de sua filosofia, procuramos mostrar como a interpretação acerca de Nietzsche tem algo de particular. Não é porque sua interpretação não pode ser completamente demonstrada, a partir do texto de Nietzsche, que a recusamos; mas porque, para quem redige o trabalho, ela não diz aquilo que fora de fato apreendido no exercício de elaborar essa dissertação.

A *conciliação* ocorre, como procuramos demonstrar, a partir de alguns pontos sob os quais Nietzsche expressa seu descontentamento com a metafísica. Heidegger segue em caminho similar ao falar de conceitos que foram “cristalizados” na história, como preconceitos que são passados adiante e só deturpam o sentido da filosofia, isto é, a *degeneram*. Esse ponto de partida inicial pode ser sustentado a partir do próprio Nietzsche. Também o Heidegger pareceu seguir os passos de seu predecessor quanto elabora uma crítica que leva em conta o *conhecimento histórico sobre a origem de conceitos*. Novamente, embora Nietzsche não tenha objetivado o mesmo fim na sua *Genealogia*, ao menos no ponto de partida há uma clara confluência.

A *conciliação* que atribui relevância a este trabalho, no entanto, também leva em consideração a importância da *confrontação*. Heidegger, em muitos momentos da sua segunda fase do pensamento, entra em um embate explícito com o Nietzsche. Ele escolheu seu “adversário”. O levou a sério, pois, porque se levava também a sério. Para Heidegger, Nietzsche era um grande pensador *como ele era*, embora, aparentemente, antagônico. Foi importante ter um pensador ao qual se contrapor para que ficasse claro, àqueles que pretendessem o compreender, quais são suas principais contribuições à filosofia.

Apenas na *confrontação* demarcamos a diferença do nosso pensamento (que pode ou não ser autêntico) em relação aos outros co-existentes, a nossa importância singular. Todavia, apenas na *conciliação* descobrimos a importância dos outros co-existentes para nós. Esse movimento circular é de extrema relevância. Esse permaneceu sendo o nosso objetivo durante toda a produção dissertativa desse trabalho. Forçoso dizer, ademais, que não apenas nos movimentamos no interior desses dois modos de pensar; quem redige e quem lê, lê também outros livros de filósofas e filósofos, possui outra situação histórica, outro contexto, de modo que os textos e as obras que pareceria distante do escopo desse trabalho se mostra, na singularidade de cada *Dasein*, articulados com a mesma problemática.

Cabe a nós, pois, na busca crítica por nossa autonomia¹⁵⁵, interpretar tais filósofos e como eles podem colaborar entre si, para que, na própria facticidade de nossa existência,

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER (2011), p. 16: “Ela [a filosofia] só se dá a conhecer para aqueles que se lhe tornaram intimamente aparentados, para aqueles que se esforçaram por alcançá-la”.

possamos nos confrontarmos com eles¹⁵⁶ e melhor compreender qual é o sentido do ser em geral, qual é o sentido da existência, qual é o valor de nossos valores, qual é a importância da história, da memória e do esquecimento.

¹⁵⁶ Cf. BONACCINI (2004), p. 16: “Evidente que sempre interpretamos o que lemos, e que em um certo sentido sempre projetamos nossas próprias crenças nas coisas que estudamos. Mas é também claro que aquilo que projetamos quando nos defrontamos pela primeira vez com um texto filosófico não é o mesmo que projetamos depois de refletir demoradamente sobre algo que já conhecemos e, de algum modo, se tornou nosso”.

REFERÊNCIAS

- ABEL, G. Verdade e Interpretação. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 15–32, 2002.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução: Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguins Companhia das Letras, 2017.
- ALONSO, P. R. LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN MARTÍN HEIDEGGER. **PENSAMIENTO**, [s. l.], v. 63, n. 235, p. 125–144, 2007.
- ARALDI, C. **NIILISMO**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016.
- ARCARO, M. H. do. **Nietzsche: verdade como metáfora e linguagem como dissimulação**. São Paulo, 2020. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/347375>.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Tradução: Lucas Angioni. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.
- AZEREDO, V. D. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 12, p. 19, 2012.
- AZEREDO, V. D. **INTERPRETAÇÃO**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016.
- AZEVEDO-LOPES, R. Contra a certeza dos brancos: filosofias da educação transcoloniais. In: EXPERIMENTOS DE FILOSOFIA PÓS-COLONIAL. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020. p. 162–182.
- BARASH, J. A. Heidegger and the Metaphysics of Memory. **Studia Phænomenologica**, [s. l.], v. 8, p. 401–409, 2008.
- BARROS, M. de. **Livro sobre nada**. 3ªed. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BONACCINI, J. Em torno do conceito de sintoma: uma solução ao problema do historicismo?. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 17, p. 15–25, 2004.
- BRUSOTTI, M. Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La seconda Considerazione Inattuale di Nietzsche in Essere e Tempo. In: METAFISICA E NICHILISMO. LÖWITH E HEIDEGGER INTERPRETI DI NIETZSCHE. Bologna: Pendragon, 2006. p. 125–147.

BUSSE, F. S. H. LA HISTORICIDAD EN EL PRIMER HEIDEGGER. **Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**, [s. l.], v. 11, p. 29–45, 2016.

CALOMENI, T. C. B. Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 28, p. 227–248, 2011.

CASANOVA, M. A. O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger. **EKSTASIS: revista de hermenêutica e fenomenologia**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 183–224, 2012.

CAVALCANTI, A. H. NIETZSCHE, A MEMÓRIA E A HISTÓRIA; REFLEXÕES SOBRE A SEGUNDA CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 77–105, 2013.

CORBANEZI, E. **PERSPECTIVISMO**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016.

COSTA, A. L. Nietzsche e a ética do esquecimento. **Diaphonía**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 96–103, 2019.

DASTUR, F. **Heidegger y la cuestión del tiempo**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.

DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 26, p. 85–96, 2010.

DENAT, C. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 24, p. 7–42, 2008.

ELLIOTT, R. J. What is ‘Active’ Forgetting in Nietzsche’s Genealogy II, 1? In: JENSEN, A. K.; SANTINI, C. (ed.). **Nietzsche on Memory and History**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. p. 113–128. *E-book*. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110671162-007>.

ESCUADERO, J. A. El concepto de destrucción. In: GUIA DE LECTURA DE SER Y TIEMPO VOL. 1. Barcelona, España: Herder Editorial, 2016a. p. 123–125.

ESCUADERO, J. A. **GUIA DE LECTURA DE SER Y TIEMPO VOL. 2**. Barcelona, España: Herder, 2016b.

ESCUADERO, J. A. **Sorge (cuidado)**. In: EL LENGUAJE DE HEIDEGGER (DICCIONARIO FILOSÓFICO 1912-1927). Barcelona, España: Herder Editorial, 2009. p. 156–159.

FERRAZ, M. C. F. Lembrar e esquecer em Bergson e Nietzsche. **Morpheus -Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, [s. l.], v. 7, p. 10, 2008.

FERRAZ, M. C. F. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 7, p. 27–40, 1999.

FONSECA, T. L. da. Impulso à verdade e impulso artístico: uma leitura de Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [s. l.], v. 0, n. 12, p. 29–50, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREZZATTI JR., W. A. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 39, n. 1, p. 9–30, 2018.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001. v. Coleção Focus 6

GILARDI, P. De la utilidad del olvido para la vida. **ÉNDOXA: Series Filosóficas**, [s. l.], v. 43, p. 227–247, 2019.

GORI, P. **Nietzsche y el perspectivismo**. Tradução: Florencia Müller y Valeria Schuster. Córdoba: Brujas, 2017.

GRONDIN, J. ¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia. **Estudios Nietzsche**, [s. l.], v. 9, p. 53–66, 2009.

HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. **Natureza Humana** 5(2), [s. l.], p. 471–527, 2003a.

HEIDEGGER, M. Aletheia (Heráclito, fragmento 16). *In*: ENSAIOS E CONFERÊNCIAS. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 8ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Interpretation of Nietzsche’s Second Untimely Meditation**. Tradução: Ullrich Haase; Mark Sinclair. Bloomington: Indiana University Press, 2016. (Studies in Continental thought).

HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1987.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche - Seminários de 1937-1944**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a. (Coleção textos filosóficos).

HEIDEGGER, M. **Nietzsche I**. Tradução: Marco Antônio Casanova. 1ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Tradução: Marco Antônio Casanova. 1ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, M. **O conceito de tempo - A questão da técnica**. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Cadernos de Tradução (USP), 1997. v. 2

HEIDEGGER, M. O que é metafísica? (1929). *In*: MARCAS DO CAMINHO. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Tradução: Renato Kirchner. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção textos filosóficos).

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução: Marco Antônio Casanova. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit. Gesamtausgabe. Band 2**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas**. Tradução: Gabriella Arnhold Prado Maria de Fátima. 3ªed. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.

HEIDEGGER, M. **Tiempo y historia**. Tradução: Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta, 2009b.

HEIDEGGER, M. **Zollikon Seminars: Protocols — Conversations — Letters**. Tradução: Franz Mayr and Richard Askay. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

HEIDEGGER, M. **Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung: "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"**. Gesamtausgabe. Band 46. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003b.

HEIDEGGER, M.; BOSS, M. **Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe**. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.

INWOOD, M. **A Heidegger dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.

ITAPARICA, A. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 19, p. 79–100, 2005.

IZQUIERDO, I.; BEVILAQUA, L. R. M.; CAMMAROTA, M. A arte de esquecer. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 20, n. 58, 2006.

JENSEN, A. K. A visão afirmativa de Nietzsche na Segunda Consideração Extemporânea. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 41, n. 3, p. 49–78, 2020a.

JENSEN, A. K. Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies. In: DRIES, M. (ed.). **Nietzsche on Time and History**. Berlin, Nova York: Walter de Gruyter, 2008. p. 213–229.

JENSEN, A. K. Typologies of Histories. In: JENSEN, A. K.; SANTINI, C. (ed.). **Nietzsche on Memory and History**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020b. p. 37–56. *E-book*. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110671162-003>.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S.; DOS SANTOS, G. A. A influência de Nietzsche na concepção de historicidade e historiografia de Heidegger. **Aufklärung: journal of philosophy**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 67–78, 2020.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEMM, V. Nietzsche y el olvido del animal. **ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura**, [s. l.], v. 185 (736), p. 471–482, 2009.

- LIMA, M. J. S. Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 30, p. 159–181, 2012.
- LOPARIC, Z. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 91–140, 2001.
- MAC DOWELL, J. A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Coleção Filosofia).
- MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999. (Biblioteca de filosofia e história das ciências, v. 22).
- MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 1 eded. São Paulo: editora brasiliense, 1990.
- MARTON, S. **VONTADE DE POTÊNCIA**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016.
- MELO NETO, J. E. T. **CONSIDERAÇÕES EXTEMPORÂNEAS I, II, III, IV**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016a.
- MELO NETO, J. E. T. **ESQUECIMENTO**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016b.
- MELO NETO, J. E. T. **VONTADE DE VERDADE**. In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo: Loyola, 2016c.
- MONTES JIMÉNEZ, S. L. Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche. **Theoría. Revista del Colegio de Filosofía**, [s. l.], n. 39, p. 27–43, 2021.
- MORAES BARROS, F. R. de. Nietzsche sob Heidegger. In: DUTRA DE AZEREDO, V.; FREZZATI JR., W. A. (org.). **Nietzsche e seus intérpretes**. Curitiba: CRV, 2020. (Coleção Nietzsche em Perspectiva). v. 3, p. 47–67.
- MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein and the memory debate. **New Ideas in Psychology** 27, [s. l.], p. 213–227, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. 2ªed. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NASSER, E. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Sendas e veredas).

NASSER, E. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 38, n. 2, p. 57–95, 2017.

NIETZSCHE, F. **A filosofia da idade trágica dos gregos**. Tradução: Maria Inês Vieira Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Paulo César de Souza. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)**. Tradução: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2018.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. *In*: **ESCRITOS SOBRE HISTÓRIA**. Tradução: Noéli Correia Melo Sobrinho. 3ªed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2005.

NIETZSCHE, F. **Segunda Consideração Extemporânea - Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Tradução: André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NUNES, B. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

PASQUA, H. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução: Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

RIBEIRO, K.; RIBEIRO, S. Feminilidade preta: a força matricomuniária e matrogestora. *In: EXPERIMENTOS DE FILOSOFIA PÓS-COLONIAL*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020. p. 162–182.

RUBIRA, L. **ALÉM-DO-HOMEM**. *In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE*. São Paulo: Loyola, 2016a.

RUBIRA, L. **ETERNO RETORNO DO MESMO**. *In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE*. São Paulo: Loyola, 2016b.

RUBIRA, L. **TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES**. *In: GEN. DICIONÁRIO NIETZSCHE*. São Paulo: Loyola, 2016c.

SALDANHA, R. Fazer filosofia a partir das instituições: uma questão de vergonha. *In: EXPERIMENTOS DE FILOSOFIA PÓS-COLONIAL*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020. p. 210–233.

SAMPAIO, A. Fronteiras da História. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 18, p. 37–67, 2005.

SANTOS, B. S. A Destrukction Heideggeriana da Ontologia Medieval em Die Grundprobleme Der Phänomenologie (§§ 10-12). **Trans/Form/Ação**, [s. l.], v. 35, p. 141–160, 2012.

SANTOS MELO, D. A. História e memória como crença no futuro: esquecimento e superação do niilismo em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, [s. l.], v. 29, p. 395–410, 2011.

SCHOPENHAUER, A.; BARBOZA, J. **O mundo como vontade e como representação. Segundo Tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo / Arthur Schopenhauer. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHURINGA, C. Critical History and Genealogy. *In: JENSEN, A. K.; SANTINI, C. (ed.). Nietzsche on Memory and History*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. p. 17–36. *E-book*. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110671162-002>.

SCOLARI, P. Vita e storia. Nietzsche in Essere e Tempo. **Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 281–299, 2017.

SENA, S. Mundano, demasiado mundano: Filosofia como problema da liberdade a partir de Heidegger e Aristóteles. **Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 111–141, 2013.

STEIN, E. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 5ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Tradução: João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

VATTIMO, G. Nietzsche e a Hermenêutica Contemporânea. *In: DIÁLOGO COM NIETZSCHE [ENSAIOS 1961-2000]*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

VIZCAYA, M. T. Nietzsche en Ser y Tiempo: La interpretación nietzschiana como antecedente de la comprensión heideggeriana. **AGORA - Papeles de Filosofía**, [s. l.], n. 19/2, p. 51–72, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução: Marcos G Montagnoli. 9ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.