

KANT E NIETZSCHE - UMA DISCUSSÃO SOBRE A MORALIDADE*

KANT E NIETZSCHE - UN DEBATE SOBRE A MORALIDAD

Thiago Rodrigues Pereira

RESUMO

Com o início da crise do positivismo já na metade do século XX, juristas, jus-filósofos, filósofos, cientistas políticos, dentre outros estudiosos, começaram a repensar o Direito procurando encontrar um novo paradigma para ele. A teoria kelseniana começava a perder força, e começava a nascer a chamada virada kantiana, onde novamente a questão da moralidade volta a ser pensada dentro do Direito, e não só a moralidade mas também a filosofia, a sociologia, a antropologia, a psicologia, dentre outras ciências. Começavam os juristas a entenderem que a pureza do Direito é impossível. Em que pese esse avanço da moralidade kantiana pensada no Direito em relação ao positivismo, o presente trabalho vem fazendo uma crítica a moralidade kantiana propondo uma nova matriz ao Direito, que seria uma matriz nietzschiana.

PALAVRAS-CHAVES: MORAL; POSITIVISMO; CRISE; KANT; NIETZSCHE

RESUMEN

Con el inicio de la crisis del positivismo desde el inicio del siglo XX, los abogados, jus-filósofos, filósofos, politólogos, entre otros investigadores comenzaron a replantearse el Derecho buscando un nuevo paradigma que ya existen. La teoría de Kelsen comenzó a menguar, y el nacimiento de la "virada kantiana", donde de nuevo la cuestión de la moralidad es pensada en el Derecho, no sólo moral sino también la filosofía, la sociología, la antropología, la psicología, entre otras ciencias. Los juristas comenzaron a comprender que la pureza de la ley es imposible. A pesar de este progreso del pensamiento en el Derecho con la moral kantiana en relación con el positivismo, este trabajo ha sido hacer una crítica de la moral kantiana, proponiendo un nuevo arreglo a el Derecho, sería una matriz de Nietzsche.

PALAVRAS-CLAVE: MORAL; POSITIVISMO; CRISIS; KANT; NIETZSCHE

I- INTRODUÇÃO

Dentro da temática abordada na disciplina Teoria da Justiça ministrada pelo Prof. Dr. Vicente Barreto^[1], o presente trabalho optou em abordar a questão a cerca da moralidade kantiana procurando traçar um paralelo com a visão nietzschiana sobre o tema moralidade, com isso demonstrando a posição diametralmente oposta entre esses dois grande filósofos alemães.

* Trabalho publicado nos Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em São Paulo – SP nos dias 04, 05, 06 e 07 de novembro de 2009.

A opção por abordar esse tema ocorre em virtude da tese de doutoramento em desenvolvimento que procurará repensar o direito a luz de um novo paradigma, onde a filosofia da consciência que desde Sócrates-Platão impera, seria substituída por um paradigma nietzschiano. O mencionado paradigma clássico se encontra também dentro do pensamento kantiano, pensamento esse que pode ser considerado como o mais influente do Direito, seja a interpretação kelseniana a teoria de Kant, seja pela chamada virada kantiana ocorrida na 2ª metade do século XX tendo como um dos seus principais expoentes John Rawls, onde a questão da moral foi reintroduzida no pensamento jurídico e a idéia de um Direito Puro, “Limpo” de toda e qualquer influência de outros ramos do saber como a filosofia, a sociologia, a antropologia, a psicologia, etc e também livre de questões políticas e sociais começou a perder força e hoje, cada dia mais, essa idéia que começou academicamente vai se disseminando e “contaminando” os chamados “ramos práticos” do Direito.

Assim, o presente trabalho de conclusão de disciplina do curso de doutoramento em Direito da Universidade Estácio de Sá procurará abordar os aspectos mais relevantes da questão a cerca da moralidade ínsita na filosofia kantiana traçando um paralelo com o pensamento nietzschiano, utilizando para demonstrar a opção pelo segundo outros filósofos como Spinoza e Foucault.

II – A MORAL KANTIANA

O pensamento de Immanuel Kant pode ser posto no mesmo nível da filosofia de Platão, Aristóteles e Descartes. Kant é sem dúvida um dos filósofos mais influentes da história do pensamento humano ocidental, onde seu pensamento já está de tal forma dentro até do inconsciente ocidental. A influência de seu pensamento, seja da sua idéia de moralidade, seja da sua metafísica ou dos limites do conhecimento humano são marcantes no desenvolvimento da filosofia ocidental.

Antes de mencionar o que mais interessa ao presente trabalho, que é a moralidade kantiana, mister se faz apresentar, mesmo que em breves considerações, os argumentos principais que formam a filosofia de Kant.

O racionalismo tinha em Kant mais um de seus defensores ferrenhos, até que o filósofo prussiano resolveu ler o céptico David Hume. Segundo o próprio Kant, foi após ler Hume que ele “desperta do seu sono dogmático”, ou seja, após ler Hume, Kant se afasta do racionalismo clássico pautado no modelo Leibniz-Wolf, que tem como seu primeiro expoente Descartes, onde Kant afirma que “*o dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*”^[2]. O ceticismo de Hume fez com que Kant revisse sua antiga posição racionalista em oposição ao empirismo. A partir disso, Kant passou a considerar de grande importância os questionamentos levantados pelos empiristas (em especial Hume) e com isso passou a construir seu pensamento com o intuito de coadunar o racionalismo com o empirismo, e chamou esse “novo” pensamento filosófico de racionalismo crítico. Com isso, a preocupação de Kant passou agora a ser: O que posso fazer?; O que devo fazer?; O que devo esperar?; O que é o homem?.

Sua primeira obra da “fase crítica” foi talvez a sua mais importante, a Crítica da Razão Pura. O principal objetivo dessa obra seria o estabelecimento de critérios de demarcação entre o que podemos legitimamente conhecer e as falsas pretensões ao conhecimento. Com isso Kant cria sua “filosofia transcendental”, e nela

“contém a teoria do conhecimento de Kant, ou seja, sua análise das condições de possibilidade do conhecimento, por meio da qual se pode delimitar a ciência da pseudociência, distinguindo o uso cognitivo da razão, que efetivamente produz conhecimento do real, de seu uso meramente especulativo, em que ao pensamento não correspondem objetos. Pode-se dizer que essa obra consiste, por um lado, no exame da constituição interna da razão; por outro lado, no exame de seu funcionamento[3]”.

Em sua Crítica da Razão Pura, Kant irá voltar a discussão sobre a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. Entretanto, ele acrescenta a idéia de conhecimentos *a priori* e *a posteriori*. Os juízos analíticos seriam de caráter lógico e não produzem conhecimento e sim apenas exprimiriam algo já existente, independente de experiências, seriam universais e necessários, mas não-cognitivos. Kant chama de juízos sintéticos àqueles *a posteriori*, ou seja, que dependem de experiência e são ampliação do conhecimento humano, ou seja “*produzem conhecimento, mas não são universais nem necessários, pois baseiam-se na experiência e, no máximo, resultam na generalização empírica[4]*”.

Apesar dessa diferenciação feita por Kant entre juízos sintético e analítico, onde os primeiros seriam *a posteriori* e os segundos *a priori*, ele acredita que essa distinção seria insuficiente, pois acredita existirem juízos universais e necessários que ampliem o conhecimento, que seriam os juízos sintéticos *a priori*, que seria um conhecimento independente da experiência mas seria relacionada a ela. Seriam exemplos de juízos sintéticos *a priori* a física, a matemática e os juízos filosóficos da nova teoria do conhecimento pensada por Kant.

Para conseguir isso, Kant irá realizar a chamada revolução copernicana:

“Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico. Na impossibilidade de prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou obviamente melhorar o resultado, fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Na metafísica, sem dúvida, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*. De outra feita, se o objeto – enquanto objeto dos sentidos – se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade[5]”

Portanto, o objetivo central do pensamento kantiano é encontrar certezas, verdades, aliás, Kant segue a trajetória de quase a totalidade dos filósofos até então, ou seja, criar um sistema filosófico capaz de encontrar certezas e verdades. A forma de encontrar essas certezas seria a ciência[6]. Kant afirma que:

“Tão-só o resultado possibilita de imediato julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não o caminho seguro da ciência. (...) Obviamente, seria muito mais difícil para a razão seguir o caminho seguro da ciência, tendo de tratar não apenas de si, mas também objetos. Isso porque, enquanto propedêutica, a lógica é apenas como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem procurar-se a aquisição destes nas ciências designadas por esse nome com propriedade e objetividade[7]”.

O interessante na filosofia kantiana é portanto a união entre o racionalismo e o empirismo, entre Descartes e Hume:

“ao contrário do que encontramos em Descartes, o ‘eu penso’ kantiano não é puro, nem anterior às experiências da consciência, mas precisamente o que lhes dá unidade e não pode ser considerado independentemente delas. Do mesmo modo, Kant afasta-se da questão de Hume sobre a identidade pessoal, que o teria levado a afirmar que o ‘eu’ é apenas um ‘feixe de percepções’; ao contrário, para que haja experiências, estas têm de ser remetidas a um ‘eu’ de que são experiências. Se o ‘eu’ não é substância pensante de Descartes, tampouco o é o ‘feixe de percepções’ de Hume, mas consiste na unidade originária da consciência”.

Mas não só a “razão pura” é objeto de preocupação filosófica para Kant. Ele se interessa, e é o que mais nos importa aqui, por questões relativas a moral. Essas questões para Kant serão debatidas em importantes obras suas como *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e *a Metafísica dos Costumes*. Essa é a *razão prática* kantiana.

Questão interessante na relação entre razão pura e prática é que enquanto na pura estamos limitados a nossa estrutura cognitiva, na razão prática somos livres, apesar dessa liberdade ser ligada a ética, o que, conforme será demonstrado com a visão nietzschiana, essa liberdade não será assim “tão livre”. De acordo com a visão kantiana:

“a ética é, no entanto, estritamente racional, bem como universal, no sentido de que não está restrita a preceitos de caráter pessoal ou subjetivos, nem a hábitos e práticas culturais ou sociais. Os princípios éticos são derivados da racionalidade humana. A moralidade trata assim do uso prático da razão livre da razão. Os princípios da razão práticas são leis universais que definem nosso deveres. Portanto, os princípios morais resultam da razão prática e se aplicam a todos os indivíduos em qualquer circunstância. Pode-se assim considerar a ética kantiana como uma ética do dever, ou seja, uma ética prescritiva[8]”.

A idéia da liberdade é assim de grande relevância para o pensamento kantiano. Mesmo questionado por Nietzsche, essa “liberdade kantiana” é primordial para sua idéia de autonomia, portanto, “*a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que a autonomia é equivalente à liberdade, o conceito-chave da época moderna, a liberdade, obtém através de Kant um fundamento filosófico[9]*”.

Kant então vai apostar nessa idéia de liberdade, liberdade essa pautada na idéia da racionalidade completamente alijada de qualquer instinto, paixão.

“De modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. (...) A razão prática, como ela mais abreviadamente se chama, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável[10].”

Assim, a idéia do universal está então intimamente ligada à moralidade kantiana, e para conseguir isso, Kant idealizou o que ele chamou de imperativos hipotético e categórico. No imperativo hipotético, há um caráter mais prático, onde se estabelece regra para o estabelecimento de um fim, de um objetivo a ser perseguido, “*o imperativo hipotético diz somente que a ação é boa em vista de algum propósito possível ou real*[11]”. Já o imperativo categórico, existe a idéia de um valor universal:

“A fim de saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom, não preciso buscar muito longe uma penetração especial. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de estar preparado para os acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: - Podes querer que a tua máxima se converta em lei universal? Se não poder, deves então rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio em uma possível legislação universal[12].”

Quem melhor resume esses imperativos é o próprio Kant quando diz:

“No caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária em uma vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico[13].”

Assim, moralidade e universalidade estão intimamente ligados e, poderíamos dizer, a felicidade destes dependeria, o que seria impensável para Nietzsche.

“A perspicácia de Kant relativa ao significado da felicidade torna compreensível por que sempre de novo a felicidade é afirmada como princípio do agir moral. Kant menciona também a razão exata por que – pressuposta a determinação de Kant da felicidade – as teorias que ligam a moralidade a esse princípio são falsas. Porque a moralidade é incondicional e válida de modo estritamente universal, mas a felicidade, como contentamento com o todo da existência, depende da constituição (individual, social e genérica) do sujeito, de suas inclinações, de seus instintos e necessidades, de seus interesses, nostalgias e esperanças, bem como das possibilidades que os mundos natural e social oferecem, em uma palavra: porque a felicidade pelo seu conteúdo é variadamente condicionada empiricamente, não se presta para lei universal e não pode fornecer o fundamento determinante da moralidade[14].”

III – A ÉTICA NIETZSCHIANA E OS FILÓSOFOS QUE CRITICARAM O PENSAMENTO FILOSÓFICO TRADICIONAL

O pensamento de Nietzsche pode ser considerado como o mais radical da história da filosofia ocidental, e sua crítica é sempre muito ácida quando ele

menciona Sócrates ou Kant em seus escritos. Sua crítica feroz à filosofia tradicional já começa em seus primeiros escritos, quando faz pesadas críticas a Sócrates. Desde a sua obra “O Nascimento da Tragédia” em 1871, até ao seu último escrito publicado em vida que foi “Crepúsculo dos Ídolos” em 1888, Nietzsche procurava a mesma coisa, ou seja, denunciar a moral que dominava o mundo, propondo uma transvaloração de todos dos valores, onde deveríamos, por seu método genealógico, investigar a origem dos valores antes de simplesmente aceita-lo. Nietzsche denunciava também os erros da ciência moderna que ficou presa em sua “própria teia”, numa busca desenfreada atrás de *verdades absolutas*, termo essa também muito criticado por Nietzsche pois constatou a sua impossibilidade.

Nietzsche acredita que o pensamento humano acabou sendo decidido na opção que foi feita pela filosofia tradicional de Parmênides ao invés de Heráclito, a quem acredita ser o maior pensador pré-socrático e até certo ponto um predecessor seu. A idéia da eterna mutabilidade das verdades está contida em Heráclito, conforme foi demonstrado no capítulo 1. Nietzsche em sua *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de 1873, credita a Heráclito a primeira negação de dualidades física e metafísicas de mundos, quando afirmou:

“Dessa intuição Heráclito extraiu duas negações conexas, que somente pela comparação com as teses de seus antecessores são trazidas à clara luz. Primeiramente, negou a dualidade de mundo inteiramente diferentes, que Anaximandro havia sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse primeiro passo, não podia mais ser impedido de uma audácia ainda maior da negação: negou em geral, o ser. Pois esse mundo único que lhe restou – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo – não mostra, em parte nenhuma, uma permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. Mais alto do que Anaximandro, Heráclito proclamou: ‘Não vejo nada além do vir-a-ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir-a-ser e do parecer. Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez[15]’.

Acrescenta ainda Nietzsche sobre Heráclito, que os ensinamentos dele se encontram com o seu pensamento da não permanência das coisas, do eterno *devenir*, do eterno *vir-a-ser*, da possibilidade da existência dos opostos, ou seja, tudo que Parmênides negou com a sua idéia de que *o ser é e o não-ser não é*.

“O eterno e único *vir-a-ser*, a total inconsistência de todo efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mais não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influencia aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme. Era preciso uma força assombrosa para transportar esse feito em seu oposto, no sublime, no assombro afortunado. Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo *vir-a-ser* e perecer, que concebeu sob a forma de polaridade, como desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade consigo mesma e separa-se em seus contrários; constantemente esse contrários lutam outra vez um em direção ao outro. O povo pensa, por certo, conhecer algo rígido, pronto, permanente; na verdade,

há cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um, ora o outro tem a supremacia. O mel segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio muno é um cadinho que tem de ser constantemente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo o vir-a-ser: qualidades determinadas, que nos parecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça[16].

A questão central no pensamento de Nietzsche é a questão da verdade. Ele diferente de praticamente todos os filósofos mais importantes até então, por não propor uma epistemologia com base em definir critérios do que seria efetivamente falso e verdadeiro no conhecimento, como pensou Platão, Kant, entre outros pois “desde o início, a investigação nietzschiana sobre o conhecimento não se limita ao interior da questão do conhecimento, mas o articula com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral[17]”.

Para realizar essa investigação sobre a moral, os valores, Nietzsche idealiza um método, ao qual o batiza de método genealógico. Esse método é mais do que simplesmente investigar a história de nossas supremas referências de valor, mas também a fazer uma nova Avaliação do valor desses valores, portanto, não se trata apenas de um estudo da gênese dos valores, mas sobretudo do valor dessa gênese[18].

Nesse estudo do valor dos valores, Nietzsche faz duras críticas a idéia de verdade absoluta e de valores morais universais (tanto que Kant é sempre mencionado em suas obras sem que ele efetivamente escreva seu nome, e normalmente Kant é mencionado de uma forma sarcástica).

“Em associação a isso, delineiam-se outras frentes de batalha: antes de mais nada, parte-se da idéia heterodoxa de que nossos valores mais elevados, aqueles que consideramos como referenciais supremos para nosso pensamento, crença e ação – tais como, por exemplo, Bem e Mal, Verdade e Falsidade, Realidade e Ilusão, Responsabilidade e Acaso, Dever, Obrigação, Culpa, Pecado e Inocência – não correspondem a conceitos cuja significação seja permanente, independente do curso da história e das transformações culturais; eles não tem como correspondentes ‘verdades eternas’ universalmente reconhecidas e professadas por todos[19]”.

Nietzsche entende então, criticando os moralistas, afirmando que os supremos valores morais não são absolutos, de validade objetiva, independentes dos condicionamentos psicológicos, sociais, políticos, econômicos e culturais, pois a história faz parte de tudo, e nela há diversos fatores que os fazem mudar radicalmente o seu sentido. Assim, valores morais não devem ser tidos como padrões invariáveis de julgamento, pelo contrário, pode e até devem ser objetos desses julgamentos, para que assim se possa exigir critérios superiores aos referenciais morais instituídos[20].

Então a quem cabe valorar a ciência, os conhecimentos, o nosso pensamento? Segundo Nietzsche, cabe a arte e a filosofia estabelecer os valores da ciência, que nada mais é do que “dominar” o instinto de conhecimento. Nietzsche não propõe o aniquilamento da ciência, mas domina-la. Até que ponto a ciência é quem deve

determinar os valores? Essa é a questão que preocupa Nietzsche já no século XVIII e que hoje parece ser ainda mais atual em virtude dos avanços científicos, principalmente no campo da medicina, genética.

Nietzsche não critica o conhecimento em si, mas sim o instinto de conhecimento sem medida e sem discernimento, o instinto ilimitado de conhecimento, a verdade a qualquer preço. Dominar a ciência e determinar o seu valor no sentido de controlar a exorbitância de suas pretensões, no sentido de estabelecer até onde ela pode se desenvolver.

O pensamento nietzschiano vem então denunciar que o conhecimento, ao longo da história da filosofia, foi pensado como distante da moral, o que é um equívoco. Isso aconteceu pois a idéia era da razão dominando tudo e a todos, como “comandante suprema” da vida dos homens como se ela detivesse toda as verdades que o homem necessitasse, independente da moral que existiria em outra esfera, mas não na teoria do conhecimento. Nietzsche então demonstra que o conhecimento só é possível junto da moral, pois são intrinsecamente ligados. Nem mesmo a filosofia escapa do projeto moral:

“De leve fui descobrindo o que até agora tem sido a grande filosofia. Nada mais que uma autoconfissão do autor, uma espécie de *mémoires* involuntárias e despercebidas. As intenções morais – ou imorais – também formavam, em toda a filosofia, o verdadeiro germe vital de onde sempre desabrochou a planta inteira. Realmente, para elucidações do problema de como se formam as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo seria bom – e mesmo inteligente – perguntar primeiro: a que moral quer *isto* – quer ele – chegar? Pois que não acredito que o ‘instinto do conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro instinto se serviu apenas aí, como noutros campos, do conhecimento – e do desconhecimento! – como de um instrumento[21]”.

Assim, Nietzsche propõe portanto subordinar o conhecimento e a verdade à moral, que funcionaria como critério de avaliação do conhecimento quando não aceita nem que o próprio conhecimento faça uma crítica interna, nem que a verdade esteja fora de uma genealogia da moral. Portanto, “se a questão do conhecimento remete à da moralidade, se a norma do conhecimento não é epistemológica mas moral, é porque a vida é o critério último de julgamento tanto do conhecimento quanto da moral[22]”. Assim, os moralistas querem fazer pensar que a ciência está livre da moral, quando na verdade a moral está “embutida” na ciência, e a maioria dos indivíduos nem se apercebe disso acreditando nessa falácia.

Nietzsche entende então, criticando os moralistas, afirmando que os supremos valores morais não são absolutos, de validade objetiva, independentes dos condicionamentos psicológicos, sociais, políticos, econômicos e culturais, pois a história faz parte de tudo, e nela há diversos fatores que os fazem mudar radicalmente o seu sentido. Assim, valores morais não devem ser tidos como padrões invariáveis de julgamento, pelo contrário, pode e até devem ser objetos desses julgamentos, para que assim se possa exigir critérios superiores aos referenciais morais instituídos[23].

Então a quem cabe valorar a ciência, os conhecimentos, o nosso pensamento? Segundo Nietzsche, cabe a arte e a filosofia estabelecer os valores da ciência, que nada mais é do que “dominar” o instinto de conhecimento. Nietzsche não propõe o aniquilamento da ciência, mas domina-la. Até que ponto a ciência é quem deve determinar os valores? Essa é a questão que preocupa Nietzsche já no século XVIII e que hoje parece ser ainda mais atual em virtude dos avanços científicos, principalmente no campo da medicina, genética.

Nietzsche não critica o conhecimento em si, mas sim o instinto de conhecimento sem medida e sem discernimento, o instinto ilimitado de conhecimento, a verdade a qualquer preço. Dominar a ciência e determinar o seu valor no sentido de controlar a exorbitância de suas pretensões, no sentido de estabelecer até onde ela pode se desenvolver.

O pensamento nietzschiano vem então denunciar que o conhecimento, ao longo da história da filosofia, foi pensado como distante da moral, o que é um equívoco. Isso aconteceu pois a idéia era da razão dominando tudo e a todos, como “comandante suprema” da vida dos homens como se ela detivesse toda as verdades que o homem necessitasse, independente da moral que existiria em outra esfera, mas não na teoria do conhecimento. Nietzsche então demonstra que o conhecimento só é possível junto da moral, pois são intrinsecamente ligados. Nem mesmo a filosofia escapa do projeto moral:

“De leve fui descobrindo o que até agora tem sido a grande filosofia. Nada mais que uma autoconfissão do autor, uma espécie de *mémoires* involuntárias e desapercibidas. As intenções morais – ou imorais – também formavam, em toda a filosofia, o verdadeiro germe vital de onde sempre desabrochou a planta inteira. Realmente, para elucidações do problema de como se formam as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo seria bom – e mesmo inteligente – perguntar primeiro: a que moral quer *isto* – quer ele – chegar? Pois que não acredito que o ‘instinto do conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro instinto se serviu apenas aí, como noutros campos, do conhecimento – e do desconhecimento! – como de um instrumento[24]”.

Assim, Nietzsche propõe, portanto, subordinar o conhecimento e a verdade à moral, que funcionaria como critério de avaliação do conhecimento quando não aceita nem que o próprio conhecimento faça uma crítica interna, nem que a verdade esteja fora de uma genealogia da moral. Portanto, “se a questão do conhecimento remete à da moralidade, se a norma do conhecimento não é epistemológica mas moral, é porque a vida é o critério último de julgamento tanto do conhecimento quanto da moral[25]”. Assim, os moralistas querem fazer pensar que a ciência está livre da moral, quando na verdade a moral está “embutida” na ciência, e a maioria dos indivíduos nem se apercebe disso acreditando nessa falácia.

A história tem um papel central no pensamento nietzschiano, pois é com ela que ele procura demonstrar a correção de suas assertivas. Ele afirma nada poder ser subtraído à passagem do tempo e ao curso da história, pois a história irá demonstrar que, assim como Heráclito pensou, tudo está em um *devenir*, em um vir-a-ser eterno, pois quando usamos o método genealógico, percebemos que “não existe essência originária que se mantém permanente e se realiza progressivamente ao longo da história. Eles se

modificam permanentemente, são produtos de relações de poder, cuja configuração se dá na história efetiva dos povos[26]”.

Nossas idéias de bom e mal, estando dentro dessa historicidade de perene *devenir*, deve também sempre passar pelo crivo genealógico nietzschiano. Por isso Nietzsche escreveu um livro onde pretendia mostrar aos leitores a necessidade de ultrapassar esses conceitos tidos como estanques pela filosofia tradicional, refletindo ao longo da história, repensando esses valores, tentando ir *além do bem e do mal*. Há uma nítida diferença em Nietzsche que muitos confundem por acreditarem em verdades universais. Bem e mal são diferentes de bom e mal. Para Nietzsche não existe *o bem* nem *o mal*, o que existe é *o bom para mim* e o que *mau para mim*. Onde bom é o que aumenta a minha potencia de agir e mau por outro lado é o que diminui minha potencia de agir, que é o que provém da fraqueza.

Contra Kant que propõe uma filosofia moral com seus imperativos categórico e hipotético, Nietzsche por seu turno, com a sua radicalidade habitual, afirma que o *homem moral* não seria efetivamente bom nem melhor que outro, mas sim que ele é fraco, reativo e negativo. Esse *homem moral* é incapaz de reavaliar os valores, de fazer uma transvaloração dos valores, ficando encerrado nesse círculo de pseudovirtudes. Nietzsche portanto vem desvalorizando todos os valores, pensando uma nova idéia de perfeição, onde o que não corresponde a nossa lógica, ao nosso *belo, bom e verdadeiro* poderia ser perfeito em um sentido superior ao nosso próprio ideal[27]. Ele flexibiliza qualquer ideal de perfeição, até porque para Nietzsche, o que é julgado por perfeito, belo, verdadeiro, bom, hoje, amanhã pode não mais o ser, e ele por obvio não pode se fechar em conceitos herméticos. Ele está sempre aberto a novas “verdades”].

A sua filosofia genealógica, com base em uma perspectiva trágica e dionisíaca, critica os valores metafísicos, morais, epistemológicos que vigoram na modernidade, mas que na verdade remontam ao platonismo da filosofia, que é o pensamento filosófico intrinsecamente metafísico e moral, e que constituem o âmago do *niilismo*[28].

A proposta de Nietzsche, ao criticar a filosofia de caráter metafísico platônico da existência de dois mundos, o mundo das idéias, o mundo ideal e perfeito e o mundo sensível, o mundo da aparência onde estaríamos, se assemelha a idéia de Spinoza, pois ambos não pensam o corpo separado da mente, a espírito do corpo, a razão dos instintos, o *apolíneo* do *dionisíaco*. Não existiria essa dicotomia. Assim Nietzsche propõe a criação de novos valores para a vida, não valores corretos transcendentais, mas sim valores *afirmativos para a vida*. A essência da filosofia de Nietzsche é ser uma filosofia *feliz*, sem pecados, recalques, culpa, e sua teoria da tragédia já exposta é justamente isso, mesmo na tragédia não há motivo de desespero pois esta faz parte da vida. Portanto, “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida que decai[29].”

A sua filosofia dos bons encontros é uma tentativa de combater o *niilismo*, que é a criação de valores morais considerados superiores, pois este encontro *niilista* corresponderia a uma vontade de potência negativa, pois a reduz, e o que ele prega é o oposto, uma vontade de potencia afirmativa, de superabundância de vida. Esse projeto então de transvaloração visa garantir a vitória da vontade de potencia afirmativa

mudando o princípio de avaliação. Esse é um verdadeiro contra-movimento. A questão dessa avaliação é em última instância, a questão das condições de intensificação ou conservação, de aumento ou diminuição da vida[30].

Todas essas questões de Nietzsche apenas podem funcionar se primeiro se *desconfiar da razão*, pois a razão foi posta em um pedestal que tudo deve passar pelo seu crivo. O homem não pode ser definido pela sua razão, pela sua consciência. Ele é mais do que isso! E a sua consciência não é mais do que um outro órgão como outro qualquer, não é superior a nada. Enquanto os racionalistas querem por o homem em posição superior a todo o resto da natureza por causa da sua razão, bem aos moldes platônicos e agostinianos, Nietzsche discorda, mostrando que o homem nada mais é do que um membro integrante do conjunto. O homem não é apenas homem, é animal também, e portanto como pode desprezar seus instintos? O que faz o homem diferir dos outros seres e poder ter os instintos e a razão em pé de igualdade. O homem não pode ser considerado uma espécie superior aos outros animais em relação ao progresso. Assim Nietzsche inverte tudo que foi até hoje pensado em relação à racionalidade, onde sempre foi acreditado serem os instintos que nos enganavam. Ele então vai dizer que não são os instintos que nos enganam, mas sim a razão, que falsifica muitas vezes o testemunho dos sentidos, mas os sentidos não mentem.

Portanto, a sua idéia de felicidade difere frontalmente da tradicional. Para Nietzsche a felicidade corresponde ao maior número possível de bons encontros, de vontade de potência positiva, na relação harmônica da razão com os instintos, do *apolíneo* com o *dionisíaco*. Já na filosofia tradicional, a felicidade é vista como o uso correto da razão, e é justamente isso que Nietzsche critica:

“Tudo é ao mesmo tempo oculto, cheio de segundas intenções, subterrâneo – Procuo compreender de que idiosincrasia provém essa equiparação socrática entre Razão = Virtude = Felicidade: essa equiparação que é, de todas as existentes, a mais bizarra, e que possui contra si, em particular, todos os instintos dos helenos antigos[31]”

A filosofia trágica dionisíaca de Nietzsche está em oposição, em luta contra a filosofia racional, em especial a filosofia de Sócrates/Platão e de Kant. A articulação do conhecimento com o social que neste momento pretende sobretudo elucidar como a exigência de verdade surge da exigência da coexistência pacífica entre os homens, da exigência da vida gregária. Paz, segurança e lógica estão intimamente ligadas.

Além de Nietzsche que será o grande marco teórico da tese de doutoramento, outros filósofos serão também muito utilizados, filósofos que comungam, ou ao menos tem algumas similitudes com o pensamento nietzschiano. Talvez, segundo o próprio Nietzsche, o filósofo anterior a ele que mais identificação tenha sido Baruch de Spinoza. Spinoza pode ser considerado como sendo o precursor de Nietzsche, pois teria sido o primeiro a inaugurar um pensamento genealógico, pensamento esse ainda não como o método genealógico nietzschiano, mas que se pode conceber como a sua forma embrionária. Nietzsche afirma isso quando diz:

"Eu tenho um precursor! Eu estou muito espantado, arrebatado! Eu tenho um precursor, e que precursor! Eu quase não conhecia Spinoza. Que eu me sinta atraído por ele nesse momento releva de um ato 'instintivo'. Não é apenas que sua tendência global seja a mesma que a minha: fazer do conhecimento o afeto mais poderoso - em cinco pontos principais eu me reencontro em sua doutrina, e sobre essas coisas, esse pensador, o mais anormal e mais solitário que seja, me é verdadeiramente muito próximo: ele nega a existência do livre-arbítrio; dos fins; da ordem moral do mundo; do não-egoísmo; do Mal. Se, de fato, nossas divergências são igualmente imensas, ao menos repousam sobre as condições diferentes da época, da cultura, do saber. In summa: minha solidão que, como do alto das montanhas, muitas vezes me deixa sem ar e faz jorrar meu sangue, é ao menos uma dois-lidão - magnífica![\[32\]](#)"

A crítica que Spinoza fez foi à confusão que desde a filosofia clássica se faz, de que a finalidade de uma coisa é o motivo de sua existência, e fazer filosofia seria dar causa as coisas. Foi Aristóteles quem expressamente escreveu que fazer filosofia seria dar causas as coisas, onde dividiu as dimensões da casualidade em quatro: 1) causa formal, que seria a causa que faz a coisa ser o que ela é; 2) causa material, que seria o elemento que constitui a coisa, do que a coisa seria feita; 3) causa eficiente, que seria a causa da mudança, o agente transformador das coisas; 4) causa final, que seria o objetivo, o propósito, o motivo, a finalidade da coisa.

A quarta e última causa é a que interessa no presente estudo por ter influenciado todo o pensamento filosófico *a posteriori*, e que Spinoza, e posteriormente Nietzsche criticaram com tanta intensidade. Essa quarta causa criada por Aristóteles tem a ambição de encontrar uma finalidade em todas as coisas. A sua filosofia, como bem afirma Danilo Marcondes Ferraz, é fortemente teleológica (telos = finalidade) onde ele supõe que tudo na realidade possui uma finalidade, onde a natureza teria uma regularidade, uma ordem, e que seria impossível tal ordem ser obra do acaso, devendo portanto existir um propósito[\[33\]](#).

A intuição genealógica de Spinoza, antes ainda de Nietzsche, vem a denunciar essa idéia de causalidade como fim que desde Platão e Aristóteles vinha vigendo no pensamento filosófico. Portanto, Spinoza foi o primeiro genealogista, no melhor sentido nietzschiano do termo, tanto no aspecto da genealogia como investigação das causas, como também na idéia das causas serem fundamentalmente afetivas[\[34\]](#). Pode-se entender o termo genealogia (termo esse cunhado por Nietzsche) como senso uma "análise histórica da formação de determinados discursos que constituem um saber, ou saber, relacionando-os com formas de exercícios do poder em um contexto social e cultural específico[\[35\]](#)". Pode-se perceber essas idéias genealógicas em Spinoza quando ele afirma que "os homens se supõe livres porque têm consciência das suas volições e do seu apetite e não pensam, nem em sonho, nas causas pelas quais são dispostos a desejar e a querer, sendo delas totalmente ignorantes[\[36\]](#)". Sua idéia de genealogia também se encontra em sua obra *Tratado Político*, quando ele afirma que:

“os filósofos concebem as emoções que combatem entre si em nós como vícios nos quais os homens caem por erro próprio. É por isso que se habituaram a ridicularizá-las, deplorá-las, reprová-las, ou, quando querem parecer mais morais, detestá-las. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda sorte de louvores a uma natureza humana que não existe em parte alguma, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, com efeito, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que a maioria deles, em vez de uma ética, tenha escrito uma sátira[37]”.

Um ponto de suma importância no pensamento spinoziano é em relação a sua idéia de conhecimento. Spinoza divide em três os *gêneros de conhecimento*. O primeiro gênero de conhecimento seria aquele de caráter universal, oriundos das idéias das afecções geradas pelo que é exterior à alma humana, sendo por isso considerado por ele como sendo um conhecimento inadequado. Nesse primeiro gênero, as idéias são produtos dos afetos que nascem da relação do homem com a natureza, mas que tornam-se confusas por não levar em conta a natureza do corpo humano. Por esse motivo, as idéias se tornam vagas, e junto com as opiniões e imaginações que temos da natureza não exprimem a real essência dos corpos e sim as disposições do nosso corpo. Pertencem a esse grupo de conhecimento as idéias dadas pelos nossos sentidos, e as relações entre eles e o mundo sensível.

O segundo gênero de conhecimento seria quando racionalizamos a experiência sensível. Esse conhecimento é composto de noções comuns das propriedades das coisas resultadas de um entendimento adequado da natureza, sendo esse conhecimento adequado nada mais do que o conhecimento de primeiro gênero agora racionalizado, ou seja, o conhecimento racional da experiência é dado pela atividade intelectual que reage sobre a experiência, obtendo uma representação objetiva da natureza. Esse segundo gênero corresponde às leis da natureza e a ordem conferida ao conhecimento. Percebemos que, a luz da filosofia spinoziana, apesar dessas leis e conhecimentos até serem verdadeiros, ainda são de cunho universal, ou seja, totalizantes, sendo ainda impossível para esse segundo gênero entender a singularidade dos corpos.

O último e superior gênero de conhecimento é o terceiro gênero, que é caracterizado como sendo um conhecimento intuitivo, mas intuitivo esse não no caráter de uma revelação. Esse conhecimento intuitivo seria o mais perfeito de todos pois, como ensina o é justamente aquele que passa da universalidade da razão (esta já não sendo uma abstração imaginada da experiência, como Spinoza acusa ser o caso da racionalidade cartesiana) à singularidade da reação, ‘presentificando’ ou ‘atualizando’ o conhecimento – para o instante, de modo que o conhecimento, tal como para Nietzsche, é uma ação, uma criação, recriando-se no espaço e no tempo atuais[38]. Portanto, é esse terceiro gênero que percebe a essência das coisas singulares em relação com a natureza humana, pois esse conhecimento não mas é dado por uma razão universalizada, mas sim por uma razão singularizada.

O primeiro filósofo a criticar a forma condenável que eram tratadas as paixões humanas, que era uma verdadeira condenação moral, vista como viciosas, que seria oriundas de falhas da vontade ou do livre-arbítrio, foi René Descartes, contudo, ainda permaneciam em sua filosofia as idéias de que o homem seria caracterizado essencialmente pelas paixões e de que as paixões indicariam o seu lado animal, ou seja,

em termos ontológicos, o homem seria dividido em duas partes, o corpo e o espírito, ou como dizia Aristóteles, o homem seria uma substância composta de matéria e idéia (forma) [39].

Portanto, conforme ensina André Martins:

“quando o homem seguia a sua natureza propriamente humana, agia segundo sua razão, guiando-se por uma moral universal de conduta – que encontra seu apogeu no imperativo categórico kantiano, e sua versão mais flexível certamente na prudência aristotélica. Quando, ao contrário, curvava-se ao corpo, às demandas animais portanto, às necessidades, aos prazeres da carne, tomava-se pelas paixões, que o levavam à perdição, à conduta viciosa, ao pecado e a inverdade”[40]

É contra essa ontologia clássica que Spinoza propõe sua filosofia e cria uma nova ontologia:

“Diversamente de seus contemporâneos (e dos precursores destes quanto a esta questão, tais como Platão e Aristóteles), Espinosa não considera os vícios ou paixões um erro, nem tampouco os associa a uma animalidade do homem, que se contraporiam à sua razão. O que afirma, muito pelo contrário, é que os vícios e as paixões (no sentido de passividade[41], reatividade) têm uma origem comum à da virtude (que é sinônimo de força, coragem e potência[42]): esta origem é o fato de o homem, sendo uma modificação da substância, somente existir em relação com os demais modos, com o ambiente, sendo portanto impossível que ele não se afete, que permaneça neutro, fora do mundo no qual existe e conhece. Assim, em meio às afecções, o homem poderá conhecer a si próprio nas relações, isto é, poderá conhecer seus afetos, voltando a seu favor o acaso, os encontros, inevitáveis, de modo a que esta relação momentânea aumente sua potência de agir e de pensar, afetando-o de alegria. Esta é a ação; sendo o pathos o caso em que nossas afecções, nossos encontros, nos afetam de modo triste ou alegre, dependendo mais das causas externas serem boas ou más, do que de nós próprios, ora diminuindo ora aumentando nossa potência de agir ao sabor do acaso; o que ocorrerá sem dúvida tanto mais ignoremos a maneira pela qual nos afetamos. Neste caso, nosso afeto e nossas ações são frutos apenas *parcialmente* de nossa maneira de ser, ou seja, são determinados em grande parte por causas externas não reapropriadas por nós, à nossa maneira.(...)

Este conhecimento dos afetos, este voltar o acaso a nosso favor, assim como favorecer os bons encontros, pontos em comum a Nietzsche e Espinosa, só é possível por sua ontologia comum, ou seja, pelo fato de entenderem que corpo e mente são aspectos de um mesmo indivíduo, e que este é em relação, inserido no mundo, um modo de ser da substância: o acaso, o devir, nos atravessa, é o movimento da vida, o tempo, que constitui e é constituído por nosso *conatus*, por nossa Vontade de Potência. Conhecer

nossos afetos é presentificar um conhecimento intuitivo das relações que estabelecemos com e no mundo no qual nos constituímos; é, nele, determinarmo-nos pelo que é comum a ele e a nós –eticamente–, e não pelo que se nos apresenta somente externamente –moralmente[43]”.

Conforme já foi dito, sempre houve na civilização ocidental uma nítida separação do corpo e da mente, separação essa totalmente impensada para os povos orientais, que assim como Spinoza, sempre pensaram em um corpo junto com a mente. Spinoza nos mostra que não existe essa submissão do corpo à mente, o que existe é *um corpo pensante ou uma mente carnal*.

Portanto, Spinoza vem, com sua nova ontologia, juntando afeto e razão, corpo e mente. Ele não vê mais o indivíduo como “composto de corpo e alma, mas como corpo e alma sendo dois aspectos do indivíduo, idéias e pensamentos afetam e são afetados pelas coisas e pelos corpos, os transformando e sendo transformados; de modo que o homem é animal também em sua razão, assim, como seu corpo é propriamente humano. É nesse sentido que Spinoza afirma: ‘São as mentes e não os corpos que erram e se enganam[44]’.

A diferença entre moral e ética é de suma importância para filosofia spinoziana e necessária para pensar essa “nova” ontologia proposta por ele e seguida *a posteriori* por Nietzsche. O que caracteriza a Moral é o fato do indivíduo se submeter a ela. Por exemplo, Deus existir não é Moral, mas o que deriva dessa existência, que nós temos que nos submetemos a Sua vontade, isso sim é Moral. Já a Ética seria uma compreensão de como as coisas, de forma imanente, são. Portanto, quanto mais agirmos nos realizando, nos sentindo bem, mais essa ação será ética. Moral sempre é reativa, enquanto a Ética sempre será ativa. Moral se relaciona com o Poder, que é reativo, enquanto a Ética se relaciona com a Potência, que é ativa. A Moral sempre atrapalharia a tendência de Spinoza (ou instinto de Nietzsche), enquanto a Ética não vem a atrapalhar[45].

Portanto, a moral vem a ser o que “vem de fora”, o que, por exemplo, é imposto pela sociedade. Percebemos isso claramente na filosofia de Kant, de seus imperativos categóricos, onde o mais importante é o indivíduo se submeter a uma regra universal transcendental, em detrimento dos seus próprios desejos. Isso acarretará sérias implicações em todo o pensamento jurídico, em especial da jurisdição constitucional, onde a idéia para sua criação é a de que juízes, que seriam isentos e habilitados tecnicamente, decidiriam, com base em valores que poderíamos dizer universais, julgados de cunho constitucionais, onde alguns entendem serem esses juízes constitucionais verdadeiros guardiões da constituição, outros entendem serem eles quase como “a voz da sociedade” decidindo casos relevantes socialmente.

Uma dificuldade a princípio para essa nova ontologia proposta por Spinoza, e que possuiu semelhança com a posposta por Nietzsche, que seria uma filosofia em prol da vida, em prol dos bons encontros, dos bons afetos, seria a definição de justiça, tendo em vista que muitos dos conceitos a cerca da justiça foram formulados com base em uma ontologia clássica, em um pensamento linear no melhor estilo cartesiano e em uma moral transcendente e em imperativos categóricos kantianos que levam em conta o dever ser sem se preocupar tanto com a individualidade, com o pensamento complexo, com a felicidade individual e sim apenas em um comportamento social que seria

“hipoteticamente” mais adequado. É nesse sentido que os comentadores dizem que a *Ética* de Spinoza é uma teoria da potência, que se opõe à lei moral, que é uma teoria do dever.

Ao que parece, o pensamento jurídico ainda se encontraria nesse segundo gênero de conhecimento, ainda preso as idéias racionalistas, faltando dar esse salto que o levará (levará os juristas) ao terceiro gênero de conhecimento. A diferença também de Spinoza para o pensamento tradicional kantiano-cartesiano é que, conforme já mencionado, para ele ética e moral seriam duas coisas diferentes, apesar de serem originárias da mesma palavra grega. Spinoza portanto é um filósofo dos mais originais, onde seu pensamento vem romper com séculos de repetição do pensamento platônico e aristotélico (claro que cada filósofo, tenha escolhido o caminho platônico ou o aristotélico, criou em cima dessas teorias, mas sempre com base nelas) em prol de uma nova forma de pensar. *Uma forma verdadeiramente feliz de pensar*. Uma forma que privilegia os bons encontros, e que nos ensina que mesmo os encontros que por ventura normalmente baixariam a nossa potencia de agir, devem pelo contrário serem diferentemente assimilados por nós para que com isso possamos aumentar ainda mais nossa potencia de agir.

Se Spinoza foi pelo próprio Nietzsche considerado como seu precursor, é também inegável que o filósofo posterior a ele que maior similitude guarda com seu pensamento é Michel Foucault. Michel Foucault foi um dos filósofos mais influentes filósofos do século XX. Com o declínio na década de 70 do século XX da influencia da filosofia de Jean-Paul Sartre e do próprio existencialismo, Foucault, também um filósofo francês, começou a despontar se tornando rapidamente o novo *maître à penser*[\[46\]](#).

Vários são as obras de Foucault que podem figurar entre as mais importantes do século XX, tais como *História da Loucura*, *História da Sexualidade*, *Vigiar e Punir*, *Microfísica do Poder*, etc. Sua obra tem como característica básica a crítica e o questionamento aos pressupostos epistemológicos da filosofia tradicional. Foi provavelmente um dos filósofos mais influenciado pelo pensamento nietzschiano. Muito utilizou em suas obras o método genealógico[\[47\]](#) de Nietzsche, criando até um método similar que deu o nome de *método arqueológico*, que consistia na “análise do discurso de um determinado saber ou ciência com o intuito de explicitar elementos implícitos e subjacentes a este saber e ao conjunto de práticas que estabelece[\[48\]](#)”. Foucault questionava então a idéia de conhecimento, da ciência como sendo um conhecimento neutro. Para ele a ciência sofria e muito influencia políticas, culturais, sociais na elaboração de suas teorias. Sua visão de conhecimento pode-se dizer era relativista, onde via o conhecimento como uma tentativa de exercer o poder[\[49\]](#).

Sua denuncia do conhecimento como “poder-saber” foi marcante em sua obra *História da Loucura*, onde ele mostra a mutabilidade do conceito da loucura, onde, dependendo dos interesses das classes dominantes (economias e políticas), esse conceito se alargava ou se retraía: pois “neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global[\[50\]](#)”. Sua visão de conhecimento como batalha pelo poder se assemelha muito ao de Nietzsche pois também prega essa relativização do saber, onde não haveria as “verdades absolutas” kantianas, mas sim disputas pela “verdade”:

“O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso à análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimento estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação poderiam dar conta do que é inteligibilidade intrínseca dos confrontos[51]”.

Como Nietzsche, a história para Foucault tinha um papel importante em seu pensamento. Comentando sobre ideologia, Foucault afirma que em um discurso, o problema não seria revelar o que de cientificidade e verdade possuiu nele, mas sim de ter historicamente como e produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiro nem falso[52]. Portanto, para Foucault, a verdade não existiria fora do poder ou sem o poder. A verdade seria então desse mundo, e não de um mundo transcendente. Mas a verdade pertenceria a esse mundo como uma “multiplicidade de verdades”, e se ela é múltipla, é porque ela é relativa, e como ele próprio afirmou:

“Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros dos fatos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizadas para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro[53].”

Outro importante filósofo que, apesar de não comungar em grande parte com o pensamento nietzschiano, é grande importância para a presente pesquisa é Martin Heidegger. Martin Heidegger é considerado por muitos como sendo o mais importante filósofo do século XX²⁵. Sua filosofia é uma ruptura com o modelo tradicional do pensamento ocidental. Sua principal obra foi Ser e Tempo (*Sein und Zeit*), que mesmo inacabada foi sem dúvida uma das obras mais lidas e mais influentes do último século. Nessa obra, Heidegger procurou retomar uma idéia que, segundo ele, estava abandonada a muito, que é a ontologia, pois apenas se estaria estudando, desde Platão, os entes, esquecendo-se do Ser.

“Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento.(...) A questão 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, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado”. (...)

“No início dessa investigação não se pode discutir em detalhes os preconceitos que, sempre de novo, plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do ser. Eles encontram as suas raízes na própria ontologia antiga. Esta, por sua vez, pode apenas ser interpretada de modo suficiente – quanto ao fundamento de onde brotaram os conceitos e quanto à adequação das justificativas propostas para as categorias e sua completude – esclarecendo-se e respondendo à questão do ser. Por isso nós só conduziremos a discussão dos preconceitos até onde a necessidade de se repetir a questão sobre o sentido do ser for evidente²⁶”.

O que Heidegger queria portanto era à volta do estudo da questão do ser. Apenas o ente passou a ser estudado em detrimento do ser que teria um conceito muito vago. Entretanto, Heidegger demonstra que não se pode pensar o ente separado do ser pois todo o ente está presente no ser. O ente caracterizaria-se por mostra-se, o aparecer, a manifestação, mas também pelo desaparecer, o ausente, o errante. “*O ser é sempre o ser de um ente. O todo dos entes pode tornar-se, em suas diversas regiões, campo para se libertar e definir determinados setores de objetos*²⁷”. Os entes estariam assim sempre no ser (verdade) e também no não ser (não verdade).

O que mais interessa para a tese de doutoramento, e por conseguinte para o presente trabalho de encerramento de disciplina é a idéia de verdade em Heidegger. Sua idéia é inovadora em relação à filosofia tradicional, pois busca na tradição poética o sentido a sua idéia para verdade. Critica a alteração do sentido grego para verdade, que é *aletheia*, feito por Platão em sua Alegoria da Caverna. O sentido de *aletheia* na tradição poética grega quer dizer manifestação, desvelamento do ser, retirada do véu, tendo portanto a verdade um sentido primordialmente ontológico, significando o mostrar-se do ser. A idéia de visão correta de Platão, onde o homem teria que se acostumar, teria que adequar, o seu olhar ao objeto, teria surgido aí à idéia metafísico-epistemológica. Ficou a verdade então como a adequação do sujeito ao objeto. Heidegger propõe então à volta da idéia de *aletheia* ao seu sentido etimológico, que é, conforme já mencionado, a idéia de desvelamento, manifestação, onde o homem seria o único ente que procura o ser ²⁸.

Para firmar esse seu pensamento, Heidegger idealiza a idéia de ser aí, que ficou mundialmente conhecido como *Dasein*²⁹. Para Heidegger o homem é o único ente que busca o ser. A questão que mais nos interessa é a epistemologia heideggeriana, ou seja, como ele vê a verdade e qual o seu pensamento para atingir, encontrar essa verdade. Conforme já mencionado, a verdade para Heidegger está no ser e não no ente como a filosofia tradicional normalmente tratou.

“Três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como ‘concordância³⁰’ ”.

Assim, como a verdade está no ser, e o ser é (está) na pre-sença (é o ser aí), no *Dasein*, a verdade está encoberta, ‘velada’, necessitando ser desvelada. O “ser verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser na pre-sença³¹”. Portanto, são “os fundamentos ontológicos-existenciais do próprio descobrir que mostram o fenômeno mais originário da verdade³²”.

“Na medida em que a pre-sença é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, a pre-sença é essencialmente ‘verdadeira’. A pre-sença é e está ‘na verdade’. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente a presença tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes ‘em toda a verdade’, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial³³.”

A verdade assim existe, está encoberta, devendo o homem encontra-la na pre-sença, no ser, no *Dasein*³⁴. A pre-sença, portanto, é e está essencialmente na verdade, e a verdade só se dá na ,medida e enquanto a pre-sença é, e só assim o ente é descoberto e ele só se abre enquanto na pre-sença. Assim, toda a verdade em geral, só é verdade enquanto pre-sença é, antes da pre-sença e depois da pre-sença não havia verdade pois a verdade não poderia ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento. O exemplo de Heidegger são as leis de Newton, onde ele afirma que tais leis antes de serem descobertas, elas não seriam verdadeiras, nem falsas do ponto de vista ôntico. Os entes das leis de Newton já existiam, elas já existiam mas apenas se tornaram verdadeiras com Newton. “Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à pre-sença. Com a descoberta dos entes, estes se mostraram justamente como os entes que antes delas já eram. Descobris assim é o modo de ser da ‘verdade³⁵’”.

Por fim, podemos mencionar a idéia de Heidegger sobre a existência de verdades absolutas. Aplicando-se a idéia heideggeriana de verdade como desvelamento, até se poderia aceitar a idéia da existência de verdades absolutas, mas só poderia ser comprovado de modo suficiente caso se logre demonstrar que em toda a eternidade, a pre-sença foi e será. Portanto, a existência da prova de que a pre-sença foi e sempre será é condição para se identificar verdades eternas.

“Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de pre-sença. Ser que essa relatividade significa que toda a verdade é ‘subjéitiva’? Caso se interprete ‘subjéitivo’ como o que está ao arbítrio do ‘sujeito’, certamente não. Pois, em seu sentido mais próprio, o descobrimento retira a proposição do arbítrio ‘subjéitivo’ e leva a pre-sença descobridora para o próprio ente. E apenas porque ‘verdade’ como descobrimento é um modo de ser na pre-sença é que ela se acha subtraída ao arbítrio da pre-sença. Também a ‘validade universal’ da verdade enraíza-as simplesmente no fato de que a pre-sença pode descobrir e libertar o ente em si mesmo. Somente assim é que esse ente pode em si mesmo se ligar a cada proposição possível, ou seja, a sua própria demonstração³⁶”.

Heidegger critica então por fim não só a idéia de uma verdade eterna como também as idéias de um cético em relação à verdade, pois em ambas as idéias não podem ser efetivamente comprovadas, pois não teríamos como provas que ambas se dão.

IV – CONCLUSÃO

Foram apresentados no presente trabalho de conclusão de disciplina autores que discordam a cerca da idéia da moralidade. Primeiramente foi apresentado o pensamento kantiano e sua idéia de moralidade ligada a universalidade. Depois foi apresentado o pensamento de Nietzsche e de filósofos que discordaram da filosofia tradicional, que tem em Kant o seu maior expoente no pensamento moderno.

Para Kant então, a felicidade é condicionada a uma idéia de moralidade, e a moralidade nos leva, desde que obedeçamos os imperativos kantianos, a encontrar a felicidade, felicidade essa que é completamente separada de instinto e paixões.

Já para Nietzsche, paixão e instintos sempre devem estar em concomitância com a razão, e sem essa união, a felicidade não poderia ser encontrada pois o homem é também um animal, onde racionalidade e instinto compõe o homem, sem um ter preponderância sobre o outro, e sim o correto seria uma perfeita harmonia entre eles.

A questão da ciência para Kant também é importante, pois ele acredita que ela é segura e se aplicada na metafísica, na sua moralidade, também nos levará a certezas. Nietzsche vai discordar completamente disso pois não acredita que a ciência possa no dar a certeza sempre tão almejada pelo homem. Pelo contrário! O homem deve aprender a viver na incerteza pois a certeza não existe, deve aprender que vive em um *devoir*, em um vir a ser. E mesmo a ciência, não está alijada da influencia da moralidade e portanto não é segura como teria pensado Kant.

A filosofia de Nietzsche não busca portanto criar um sistema filosófico a ser seguido para se ter felicidade, certezas como a grande maioria dos filósofos, pelo contrário, Nietzsche sempre afirma que não busca seguidores, o que ele sempre busca é o super-homem, que é o homem que conseguiu ver além, deixar de ser apenas homem preso na idéia kantiana de moralidade, é o que ele afirma de forma muito bonita em seu Zarathustra e também em todas as suas obras.

Assim, ser nietzschiano é sempre tentar ter bons encontros, mas sempre que tivermos um mal encontro, procurarmos tirar dele o melhor, ou que ele nos afete menos, tendo a certeza não existe, que a felicidade não é alcançada com uma vida moral, mas sim uma vida ética, onde você sempre ira buscar aumentar sua potência de agir.

A moralidade oprime o homem e não permite que ele se torne, no dizer de Nietzsche, um super-homem, no homem que sabe lidar com o *devoir*, com o vir a ser, e portanto sem isso, será sempre um homem recaucado, sempre um niilista, e portanto infeliz. É nisso que o pensamento nietzschiano pode contribuir com o homem do século XXI. O paradigma tradicional fracassou. As promessas da modernidade não se concretizaram. Nunca se viu tantas pessoas em consultórios psiquiátricos. Assim, o pensamento nietzschiano pode contribuir com uma vida mais feliz, que nos “arma” a entender melhor a vida, percebendo que a vida não é “cor-de-rosa”, e sim cheia de atribuições, mas nessas atribuições podemos não tentar afastar os problemas, mas sabendo lidar com ele, não baixarmos muito nossa potência de agir.

Portanto, o melhor seria termos uma vida ética, nos moldes nietzschianos do que uma vida moral aos moldes kantianos, pois é uma vida artificial, onde valores pseudo-universais nos são empurrados, sempre muitas vezes questionarmos.

VII – BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nocômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. 1ª ed, Rio de Janeiro: Renovar/Unisinos, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *História da Loucura*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2007.
- _____. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- _____. *Dos Delitos e das Penas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02.11.1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte 1, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback, São Paulo: Vozes, 2002
- _____. *Introdução a Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2003.ênio Amado Editor, 1976.
- _____. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru: EDIPRO, 2003.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- KIRK, G. S. *et all.Os Filósofos Pré-Socráticos*. 4ª ed Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia – dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2004

_____. A República. São Paulo: Martin Claret, 2006.

POPPER, Karl. Conjecturas e Refutaciones, Barcelona: Paidós, s/d

_____. Conocimiento Objectivo, , 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1982.

SPINOZA, Baruch. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. São Paulo: Martin Claret, 2002.

STRECK, Lenio Luiz. Verdade e Consenso. Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito. 1ª ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2007.

[1] O presente estudo surgiu como trabalho de conclusão de disciplina da Teoria da Justiça do Doutorado em Direito da Universidade Estácio de Sá – UNESA/RJ ministrada pelo Prof. D. Vicente de Paulo Barreto.

[2] KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. São Pulo: Martin Claret, 2003, p. 29.

[3] FERRAZ, Danilo Marcondes. Iniciação à História da Filosofia – Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 208.

[4] *Idem*, p. 208.

[5] KANT, Immanuel. *Idem*, p. 29.

[6] Merece ser mencionado que isso é muito criticado por Nietzsche que vê na ciência também junto com a idéia tão criticada também por ele que é a moralidade. Nietzsche não confia na ciência com Kant faz, até porque ele não acredita na possibilidade de valores universais, tema essa tão defendido por Kant.

[7] *Ibidem*, p. 25 e 26.

[8] FERRAZ, Danilo Marcondes. *Idem*. P. 213.

[9] HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 184.

[10] *Ibidem*, p. 188.

[11] KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos, São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 45

[12] *Idem*, p. 31.

[13] *Idem*, p. 45.

[14] [14] HÖFFE, Otfried. P. 218.

- [15] NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. Coleção os Pensadores. - 5.ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 199.
- [16] *Ibidem*, 1999, p. 258.
- [17] *Ibidem*, p. 38.
- [18] NIETZSCHE, Friedrich. Para a Genealogia da Moral. São Paulo: Scipione, 2001, p. 13.
- [19] *Ibidem*, p. 13-14.
- [20] *Ibidem*, p. 15.
- [21] NIETZSCHE, Friedrich. Para Além do Bem e do Mal – prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 36-37.
- [22] MACHADO, Roberto. 2002, p. 53.
- [23] *Ibidem*, p. 15.
- [24] NIETZSCHE, Friedrich. Para Além do Bem e do Mal – prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 36-37.
- [25] MACHADO, Roberto. 2002, p. 53.
- [26] NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 22.
- [27] MACHADO, Roberto, 2002, p. 86.
- [28] *Ibidem*, p. 86.
- [29] [29] NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 33.
- [30] MACHADO, Roberto, 2002, p. 89.
- [31] NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 22.
- [32] NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Carta a Franz Overback. <http://guaikuru.blogspot.com/>, 1881. Disponível em <http://guaikuru.blogspot.com/2006/03/friedrich-nietzsche-carta-franz.html>. Acesso em 17 de maio de 2007.
- [33] MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia – dos Pré-Socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997, p. 73 *et seq.*
- [34] MARTINS, André. Filosofia e Saúde, métodos genealógico e filosófico conceitual. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, 20(4), 950-958, jul-ago de 2004.

- [35] MARCONDES, Danilo, 1997, p. 273.
- [36] SPINOZA, Baruch. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 118.
- [37] SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural; 1983. p. 307 .
- [38] MARTINS, André. Nietzsche, Espinoza, e o acaso e os afetos. *Revista O que nos faz pensar*, n° 14, Rio de Janeiro, PUC-RJ, 2000, p. 187.
- [39] MARTINS, André. A Conciliação entre Corpo e Mente. *Revista Discutindo Filosofia*, n 3° , ano 1, São Paulo: Escala Educacional, 2006, p.8.
- [40] *Idem.*, 2006, p. 8 e 9.
- [41] ESPINOSA, Baruch. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.
- III, def.3, p;. 197: “Por afeto, entendo as afecções do corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou contrariam a potência de agir deste corpo, e ao mesmo tempo as idéias destas afecções. Se portanto podemos ser causa adequada de uma destas afecções, então por afeto entendo uma ação; senão, uma paixão.”
- [42] *Idem*, 2000, IV, def.8, p 288.
- [43] *Idem*, 2000, *passim*.
- [44] *Idem*, 2000, p.189.
- [45] PEREIRA, Thiago Rodrigues. A Diferença da Ontológica ética spinoziana e a ética aristotélica. www.franca.uneso.br. São Paulo: 2006, Disponível em http://www.franca.unesp.br/revista/a_diferenca_ontologica_entre_a_.htm
- [46] A expressão *maître à penser quer dizer o* “intelectual como figura pública cujo pensamento influencia tendências e atitudes e que se pronuncia sobre os acontecimentos políticos, sociais, culturais de seu tempo”. MARCONDES, Danilo, 1997, p. 259.
- [47] Foucault define o método genealógico como “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc, sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo na sua identidade vazia ao longo da história”. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.6.
- [48] *Ibidem*, 1997, p. 272.
- [49] HAMLYN, D.W. *Uma Historia da Filosofia Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 393-394..
- [50] FOUCAULT, Michel, 1988, p.4.

[\[51\]](#) *Ibidem*, p. 5.

[\[52\]](#) *Ibidem*, p. 6.

[\[53\]](#) *Ibidem*, p. 12.

[25](#) Outro filósofo que também é mencionado por muitos como sendo também o maior filósofo do século XX é Ludwig Wittgenstein. Sempre é muito difícil escolher um para ser considerado como o maior filósofo de um século, ainda quando existem, como é o caso do século XX, grandes filósofos como Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Foucault, Popper, dentre inúmeros outros.

[26](#) HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte 1, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback, São Paulo: Vozes, 2002, p. 27-28.

[27](#) *Ibidem*, p. 35.

[28](#) MARCONDES, 1997, p. 266.

[29](#) HEIDEGGER, 2002, p. 309. Notas Explicativas da tradutora. “A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e Tempo*, traduz-se em geral, para as línguas neolatinas pela expressão ‘ser aí’ être-lá, esser-ci, etc. Optamos pela tradução de pré-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência, 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o ‘ser aí’ poderia sugerir. O ‘pre’ remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o ‘ex’ de ‘existência’ suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O ‘es’ firma uma extraordinária, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pré-sença e não o contrário; 4) pré-sença não é sinônimo de homem e humanidade. É na pré-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc. (cf. entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, Ver. Tempo Brasileiro, nº 50, julho/set. 1977)”

[30](#) *Ibidem*, p. 282.

[31](#) *Ibidem*, p. 288.

[32](#) *Ibidem*, p. 288.

[33](#) *Ibidem*, p. 289.

[34](#) Um outro aspecto que também é de grande importância no pensamento heideggeriano é a questão do tempo, pois a temporalidade é fundamental na estrutura do ser pois o *Dasein* existe como antecipação e também como possibilidade, voltado ao futuro, ao vir-a-ser. Depende então o ser tanto do seu passado quanto do seu futuro, sendo o presente apreendido pela intuição, sendo a existência do ser essa complementaridade da temporalidade que compõe a existência do ser.

[35](#) *Ibidem*, p. 296.

[36](#) *Ibidem*, p. 296-297.