

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

HEIDEGGER E O ÁPICE DA METAFÍSICA

SALVADOR
2022

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

HEIDEGGER E O ÁPICE DA METAFÍSICA

Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Faculdade de filosofia e Ciências humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em filosofia.

ORIENTADORA: PROF^a. DR^a ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR
2022

TERMO DE APROVAÇÃO

ADRIELLE COSTA GOMES DE JESUS

HEIDEGGER E O ÁPICE DA METAFÍSICA

Tese para obtenção do grau de doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora - UFBA)

Claudia Pellegrini Drucker (UFSC)

Paulo Afonso Araújo (UFJF)

Diogo Campos da Silva (UEFS)

Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento (UFRN)

*À Lindinalva Gomes
e Isaias Costa.*

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos à professora Acylene Maria Cabral Ferreira, pelos anos de orientação e apoio, fundamentais para a construção desta tese.

Aos meus pais, Lindinalva Gomes e Isaias Costa, por terem me oferecido alicerce, incentivo, amor e dedicação ao longo de toda uma existência, fundamentais para os caminhos que tenho trilhado.

Ao meu companheiro Ciro, por todo apoio, paciência, amor e companheirismo dedicados durante esse processo.

Aos meus colegas do Grupo de Estudo e Pesquisa em Fenomenologia e Hermenêutica.
À CAPES pela concessão da bolsa de doutorado.

RESUMO

Essa tese tem como objetivo problematizar a proposta de superação da metafísica apresentada por Heidegger e, com ela, o lugar de seu pensamento no estágio no qual a filosofia ocidental alcança a sua extrema possibilidade. Alguns críticos defendem que a sua questão do ser inaugura um novo modo de desvelamento na história do pensamento ocidental. E, por isso, o consideram quer como um filósofo do fim da metafísica, quer como o responsável pelo despontar de um pensamento pós-moderno e pós-humanista. Veremos ao longo dessa tese que, a despeito de tais interpretações, Heidegger não entende a possibilidade de superação da metafísica como um encerramento da história precedente. Mas como um reconhecimento do desvelamento de ser enquanto condição para a historicidade a partir da qual a metafísica se desdobrou e na qual estamos situados. Com isso, veremos que não é coerente com a sua filosofia pensá-la como esforço em romper com essa tradição e nem pensar a possibilidade de uma transição epocal como empenho de uma vontade individual. Tal superação depende das disposições da própria história do ser.

Palavras-chave: Ápice. Superação. Metafísica. Técnica. Fim.

ABSTRACT:

This thesis aims to problematize the proposal of overcoming metaphysics presented by Heidegger and, with it, the place of his thought in the stage in which Western philosophy reaches its extreme possibility. Some critics argue that his question of being inaugurates a new mode of unveiling in the history of Western thought. And, therefore, they consider him either as a philosopher of the end of metaphysics, or as responsible for the emergence of a post-modern and post-humanist thought. We will see throughout this thesis that, despite such interpretations, Heidegger does not understand the possibility of overcoming metaphysics as a closure of the preceding history. But as a recognition of the unveiling of being as a condition for the historicity from which metaphysics unfolded and in which we are situated. With that, we will see that he is not consistent with his philosophy to think of it as an effort to break with this tradition, nor to think of the possibility of an epochal transition as an effort of an individual will. Such an overcoming depends on the dispositions of the being's own history.

Keywords: Apex. Overcoming. Metaphysics. Technique. End.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	8
2.	METAFÍSICA: DO PRIMEIRO INÍCIO AO ÁPICE	12
2.1.	Do primeiro ao outro início	13
2.2.	A destruição da metafísica e a questão do ser	22
2.3.	A finitude	25
2.4.	Podemos considerar Ser e tempo como uma proposta de realização da extrema possibilidade da metafísica?	30
3.	O ÁPICE DO HUMANISMO	42
3.1.	A Paidéia	43
3.2.	O humanismo moderno e a era da técnica	51
3.3.	A extrema possibilidade do homem e a superação do humanismo	59
4.	A VONTADE DE PODER COMO SUBJETIVIDADE CONSUMADA	70
4.1.	O niilismo nietzschiano e a derrocada da metafísica	71
4.2.	A vontade de poder	76
4.3.	O além-do-homem e a subjetividade consumada	84
4.4.	Podemos entender a superação como pensamento pós-moderno?	89
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
6.	REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

Entre 1936 e 1946, Heidegger escreve alguns apontamentos posteriormente publicados sob o título *A superação da metafísica*. Nesse texto, ele afirma que na modernidade tardia, considerada por ele a “era da técnica”, a metafísica se encontra na fase de seu ápice (*Vollendung*)¹. Com o termo *Vollendung*, ele pretende sinalizar que esta era é a sua possibilidade mais extrema de ser. Pois, a vontade de poder, anunciada e refletida por Nietzsche, se estabelece como a sua última determinação fundamental a partir da qual o real se submete ao controle e domínio incondicional, ao se desvelar como disponibilidade.

Ao pensar esse período como a extrema possibilidade da metafísica, Heidegger deixa marcado, no texto *A superação da metafísica*, que a expressão *Vollendung* não é pensada por ele como um encerramento de uma época ou uma mera eliminação das dificuldades das filosofias precedentes. Ela também não pode ser pensada como plenitude ou perfeição, em um sentido teleológico. Ele nos diz que ela designa a extrema possibilidade da metafísica, na medida em que a era da técnica é movida pelo pressuposto de que pode esgotar todas as possibilidades de ser do ente. Esse período não reconhece um limite para o seu domínio, a não ser como algo provisório a ser superado em um futuro próximo. Por isso, o período da extrema possibilidade da metafísica é aquele no qual não se reconhece o caráter inesgotável das possibilidades de ser apresentadas ao longo de sua história. E assim, mantém a metafísica ofuscada numa aparente incondicionalidade do domínio do real. Desse modo, nessa era há uma transformação da essência² da metafísica, na qual as suas

¹ Essa palavra normalmente é traduzida por realização, cumprimento, conclusão, finalização ou consumação. Consideramos que a palavra “ápice” no português está mais próxima do sentido pensado por Heidegger para a palavra *Vollendung*, assim como também é capaz de manter essa proximidade com a palavra *Ende*, traduzida por fim. Tendo isso em vista, optamos por manter a palavra “ápice” de um modo predominante nesta tese, para melhor expressar o sentido pensado por ele com esse termo. As traduções “acabamento”, “consumação”, “realização” e “fim”, aparecerão ocasionalmente em referência a sua presença em abordagens de comentadores e críticos. Ou ainda em referência à presença delas em textos de Heidegger traduzidos para o português que fazem parte da bibliografia desta tese.

² É preciso observar que a noção de essência pensada por Heidegger é uma desconstrução da maneira como foi tratada pela metafísica, seja como forma (*eidos*) ou substância. Ela expressa um dos modos de desvelamento de ser e a sua relação com o velamento e, com isso, abala as estruturas de toda uma tradição essencialista que se tece ao longo da história. Esse termo passa a dizer respeito a possibilidades de ser e não mais a uma determinação universal que subjaz em todo ente. Em *Sobre a essência da verdade*, o filósofo deixa marcado esse sentido de essência proposto por ele, ao indicar que a essência da verdade está imbricada com a verdade da essência e, da mesma forma, a essência copertence a sua não-essência. Mostrando, com isso, que esse termo é usado como um dos modos de pensar o caráter ambivalente da verdade como velamento e desvelamento. Cf. HEIDEGGER, M.

possibilidades de ser se exacerbam, ao serem conduzidas a uma pretensão de controle e esgotamento.

Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964) Heidegger descreve essa fase como o período do fim (*Ende*) da filosofia, pois entende filosofia como sinônimo de metafísica. Contudo, ele nos adverte sobre o sentido em que a palavra “fim” precisa ser entendido:

O antigo significado de nossa palavra fim (*Ende*) é o mesmo que o da palavra “lugar” (*Ort*): “de um fim a outro” quer dizer: “de um lugar a outro”. O fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.³

Diante disso, percebemos que assim como o termo *Vollendung, Ende* (fim) também expressa a chegada da metafísica ao seu ápice, sendo eles, assim, assumidos como sinônimos.

A partir de reflexões em torno da chegada da metafísica ao seu ápice, isto é, ao período de exacerbação de suas possibilidades, nos propomos a tomar como principais interlocutores críticos três autores que, de maneiras distintas, assumem a responsabilidade de pensar os desdobramentos desse período. São eles: John Sallis, Peter Sloterdijk e Gianni Vattimo. Em um diálogo confrontador com eles, visamos tentar oferecer nossas contribuições para o que entendemos fazer parte das determinações desse período do ápice, bem como para a proposta heideggeriana de superação da metafísica. Diante disso, a nossa tese é movida pelas seguintes questões: É possível defender que Heidegger contribui para a realização do fim da metafísica? A sua filosofia tem como proposta a inauguração de um período pós-humanista e pós-moderno? Como podemos pensar a sua proposta de superação da metafísica? Ela foi, de fato, levada a termo? Seria ela uma ruptura com as determinações históricas que nos movem da filosofia grega até aqui? Estas questões têm em comum o fato de girarem em torno do lugar da filosofia de Heidegger nesse período do ápice da metafísica e de suas contribuições para sua superação.

No que diz respeito à tese de John Sallis, percebemos uma compreensão da filosofia de Heidegger como realização do fim da metafísica. Contudo, ele se propõe

Sobre a essência da verdade. *In: Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril cultural, 1979, (Os pensadores), p. 141 e 143.

³ HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 72.

a ir além da compreensão heideggeriana de fim (*Ende*) como ápice, extrema possibilidade da metafísica, e desloca as noções de *Ende* e *Vollendung* para uma abordagem teleológica. E, com isso, passa a entender o pensamento de Heidegger como parte de uma tentativa histórica de conduzir a filosofia à sua realização, ao seu fim enquanto *telos*.

Por outro lado, percebemos em Sloterdijk e Vattimo uma inclinação a entender as críticas de Heidegger à chegada da metafísica ao seu ápice (a sua extrema possibilidade), como uma superação da mesma e uma transição para um período do pós-humanismo e da pós-modernidade, no qual as definições de fundamento, absoluto, substância e de homem pensado nos termos da *animalitas* – como animal racional – já não encontram lugar graças às contribuições de Heidegger. Veremos que as defesas de ambos têm como consequência uma compreensão da filosofia de Heidegger como uma reafirmação das determinações da era da técnica e da vontade de poder, visto que Sloterdijk e Vattimo tomam como parâmetros traços das determinações dessa era para pensar, a partir deles, as contribuições do pensamento de Heidegger para um período supostamente pós-metafísico. De modo que ambos entendem que Heidegger foi bem-sucedido em seu projeto de superação da metafísica e nos deixou como legado um tempo no qual se tornou possível conceber uma nova concepção de homem, moldado pela técnica e pela vontade de poder e, por isso, distinto do conceito tradicional de homem como animal racional e de sujeito enquanto fundamento.

Em vista dessas interpretações, essa tese é movida pela possibilidade de indagar se as reflexões de Heidegger em torno do ápice da metafísica e sua proposta de superação podem ser pensadas como parte dos desdobramentos desse período e como um novo modo de desvelamento da história do ser e em que sentido isso seria possível (ou não). Para isso, levaremos em conta que, a partir da segunda fase do seu pensamento, iniciada como *Kehre* (virada), a proposta de superação da metafísica é pensada como um outro início para a sua história. Tais reflexões sobre essa transição da história da filosofia são feitas a partir de um questionamento sobre o desvelamento do ser como um acontecimento apropriador, enquanto condição para os desdobramentos da historicidade da metafísica, de Platão à Nietzsche. Por isso, Heidegger não entende a possibilidade de um outro início como uma ruptura e um encerramento da história precedente. Mas como um reconhecimento do

desvelamento de ser como condição para a historicidade a partir da qual a metafísica se desdobrou.

Ele ainda nos adverte que, se houver a possibilidade de um outro início para a filosofia, ele não poderá advir de um empenho de superação da metafísica levada a termo por obras filosóficas e por iniciativa do homem, mas de uma abertura e das disposições da própria história do ser. Por isso, nós não podemos fugir das determinações da metafísica e nem romper com ela. Somos parte e fruto da era da técnica e da vontade de poder. Mas podemos vivê-la de um modo crítico, ao refletir e questionar sobre a sua essência. Em vista disso, pretendemos mostrar que Heidegger não se furta ao reconhecimento de que o seu pensamento participa da constituição de ser de sua época. Ao passo que também reflete sobre a possibilidade de superá-la. Mas não podemos entender a sua proposta de superação nem de um modo pós-metafísico, nem de um modo teleológico enquanto realização da filosofia.

2 METAFÍSICA: DO PRIMEIRO INÍCIO AO ÁPICE

Podemos considerar *Ser e tempo* uma obra na qual a metafísica alcança o seu ápice, isto é, a sua extrema possibilidade de ser? Quais seriam as implicações de tal interpretação? Não encontramos nesta obra uma leitura da metafísica como essa realização de sua extrema possibilidade, mas uma defesa da necessidade de superá-la por meio de um retorno à questão do ser. Contudo, à luz dos escritos sobre a técnica de Heidegger, John Sallis defende no livro *Delimitations. Phenomenology and the end of metaphysics* que *Ser e tempo* apresenta uma proposta de realização do “fim da metafísica”. E que desse modo, essa leitura não é exclusiva dos textos desenvolvidos a partir da *Kehre* (virada), mas está subentendida no desenvolvimento da ontologia fundamental, uma vez que encontramos em *Ser e tempo* uma proposta de transgressão das determinações históricas da metafísica, o que seria equivalente a uma tentativa de realizá-la em sentido teleológico.

À primeira vista, essa defesa poderia parecer pertinente, se entendêssemos esse “fim da metafísica”, o seu ápice, como sinônimo de sua proposta de superação. Contudo, se considerarmos as diferenças da proposta de superação da metafísica presentes nas duas fases da filosofia de Heidegger, perceberemos que nos escritos sobre a técnica a chegada da metafísica a seu ápice ainda não é a superação de suas determinações e nem pode ser entendida como realização de sua plenitude. Mas é, ao invés disso, a sua extrema expressão.

Entendemos que Heidegger mantém as reflexões sobre a desconsideração e o esquecimento da questão do ser tanto em *Ser e tempo*, quanto a partir *Kehre*. Não obstante, o modo como se propõe a fundar tal questão do ser nas duas fases apresenta diferenças marcantes, embora isso não se estabeleça como uma ruptura entre elas. Não só porque em *Ser e tempo* pretende alcançar a questão do sentido do ser por meio de uma analítica existencial e porque, posteriormente, abandona esse projeto em vista de uma virada (*Kehre*) em sua filosofia, mas também porque, a partir da década de 30, a crítica de Heidegger não visa mais o projeto inicial da modernidade – a saber, a sustentação do sujeito como fundamento - mas a sua fase tardia chamada ‘era da técnica’. E embora surja como desdobramento da primeira fase, ela é marcada por uma mudança radical em suas determinações, pois o sujeito perde a posição de

fundamento e dá lugar a um novo princípio metafísico que se desvela como vontade de poder. Dessa forma, Heidegger considera que, a partir de então, a metafísica alcança a sua fase extrema, o seu ápice, porque a vontade de poder surge como radicalização do projeto moderno de asseguramento do real e não como encerramento ou transgressão da sua fase inicial. Por isso, nos parece problemático considerar que há em *Ser e tempo* uma realização do fim da metafísica de modo equivalente ao que é descrito em textos que refletem sobre a exacerbação de suas possibilidades, visto que o projeto de superação dessa obra é essencialmente distinto daquele pensado após a *Kehre*. Trabalharemos essas distinções ao longo deste capítulo.

Como não faremos uma leitura linear da filosofia de Heidegger, apresentaremos inicialmente alguns aspectos da segunda fase de sua filosofia que nos levam a perceber o modo como ele tece a sua crítica sobre essa era do ápice da metafísica e o modo como ele propõe um “outro início” para a filosofia. Posteriormente, retornaremos a *Ser e tempo*, obra que marca a primeira fase de seu pensamento, para apresentar a sua proposta de destruição da metafísica, por meio da qual foi iniciada uma tentativa de superação. Por fim, explicitaremos e confrontaremos os argumentos de J. Sallis que sustentam essa leitura do fim da metafísica.

2.1 Do primeiro ao outro início

Se em outros escritos de Heidegger era possível perceber apenas de uma maneira tímida e esguia a sua ambição em oferecer reflexões que pudessem preparar uma nova época da história do pensamento ocidental, em *Contribuições à filosofia* nos deparamos com afirmações mais contundentes de suas pretensões. Neste livro, que é um conjunto de textos esboçados originalmente apenas na forma de manuscritos e que só foi publicado postumamente, percebemos que para ele uma superação da metafísica só seria possível como inauguração de um outro início para a filosofia. Contudo, apesar de esta intenção ser tornada explícita apenas a partir da década de 30, em *Contribuições à filosofia* ele adverte que *Ser e tempo* já ensaiava essa passagem do primeiro ao outro início. Mas só é possível perceber indícios dessa pretensão de pensar um outro início em *Ser e tempo* por meio de uma reflexão feita à luz dos escritos posteriores.

Tal reflexão sobre a possibilidade de um outro início precisava nascer de um confronto com o primeiro início, que se consumou como metafísica. A partir dele seria possível indagar sobre o problema do ser⁴ que se manteve inquestionado em sua originariedade, mas que nem por isso deixou de ser determinante nas decisões históricas do pensamento ocidental. O fato do ser não ter sido questionado no primeiro início fez com que o pensamento ocidental fosse orientado pelas determinações do ente em sua totalidade, ou seja, pela assunção da entidade como fundamento, ao invés de ser orientada pela pergunta sobre o ser.

É com Platão que se inicia a história da metafísica. O conceito de *Ideia* como fundamento dos entes (i. é, como entidade dos entes) e a conseqüente divisão entre mundo inteligível e mundo sensível, configurou uma transformação essencial na determinação do ente em relação aos pensadores pré-socráticos. Antes, o modo de ser dos entes era pensado a partir da dinâmica de surgir e perecer da *physis*. E não havia uma idealização do pensamento, nem um primado deste em relação à *physis*. O modo de pensar sobre essa dinâmica de acontecimento partia da *physis* e se reconhecia como sua parte integrante. Da mesma maneira, não havia uma inclinação a pensar um fundamento para o seu modo de ser, embora, ao ver de Heidegger, a noção de *physis* já esboçasse uma determinação da entidade do ente, ainda que de um modo não ideal.⁵

Segundo ele, mesmo que a *physis* tivesse sido pensada como uma dinâmica de acontecimento, esses pensadores não questionaram a respeito da ambivalência presente nela. Essa ambivalência foi, então, pensada por Heidegger a partir da concepção de verdade como velamento e desvelamento. É importante destacar aqui que Platão é o marco decisivo para o nascimento da metafísica, na medida em que ele foi o primeiro pensador a questionar o fundamento da totalidade do ente a partir de um âmbito ideal. Essa determinação orientou toda a história da metafísica e foi considerada por Heidegger como primeiro início. Este assumiu a sua máxima

⁴ Em *Contribuições à filosofia*, Heidegger utiliza a palavra *Sein* em alemão para pensar o ser como acontecimento apropriador. E usa a palavra *Sein* (ser) para nomear a entidade do ente. Optamos por traduzir *Sein* por “ser” porque pretendemos manter a uniformidade com a maneira como esta palavra aparece em outros escritos pós-*Ser e tempo*, os quais serão abordados ao longo dessa tese. Mas é importante ressaltar que após *Ser e tempo* e com essa alteração na grafia da palavra ser (*Sein*), Heidegger transfigura a questão do ser para tentar retirar os traços de uma leitura substancialista e entificadora de sua filosofia.

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia: Acontecimento apropriador**. Viavérta: Rio de Janeiro, 2015, Item 97, p. 186.

expressão na era da técnica, através da vontade de poder como a nova determinação da metafísica anunciada por Nietzsche.⁶

É preciso ter em vista que a crítica de Heidegger à metafísica vai amadurecendo ao longo dos seus escritos. Se em *Contribuições à filosofia* ele ensaia a possibilidade de pensar um começo não metafísico para a história da filosofia, o texto chamado *A superação da metafísica* apresenta uma leitura mais amadurecida sobre ela, ainda que este também tenha começado a ser escrito em 36. Nele o filósofo passa a defender que é preciso pensar uma superação que se reconheça ainda como metafísica. Já que a expectativa pelo surgimento de outra época advinda de outro modo de desvelamento do ser precisa aceitá-la como parte de nossa historicidade:

A superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da “formação” filosófica. Como destino da verdade dos entes, ou seja, da entidade, já se pensa a metafísica como um dar-se e acontecer que se apropria, de maneira ainda velada mas decisiva, do esquecimento do ser. [...] Passando, a metafísica é passado. O passado não exclui mas, ao contrário, inclui que somente agora a metafísica surge num domínio incondicional do próprio ente e, como tal, na configuração desprovida de verdade do real e dos objetos.⁷

Diante dessa afirmação, o filósofo deixa marcado que, uma vez superada, a metafísica não desaparece, mas retorna transformada como a diferença ainda vigente entre ser e ente. Nesse sentido a possibilidade de um outro início deixa de ser pensado como um período não metafísico, na medida em que não é possível eliminar a historicidade da nossa constituição de ser.

A tentativa de tornar a metafísica um passado não superou as suas determinações mas as impulsionou, pois se continuou a buscar no ente o fundamento para o ser. Em contraponto, a proposta heideggeriana de superação não nega a metafísica, mas aponta para a possibilidade de uma transformação essencial capaz de desvelar a sua relação originária com o ser, o qual se manteve inquestionado ao longo da história da filosofia. Esta proposta de superação – a saber, a de retornar a sua história para questionar sobre o ser -, contrapõe-se à tendência em eliminá-la.

A partir de Kant há uma inclinação em refutar a metafísica por representar um modo de pensar que não satisfaz as condições para um conhecimento sobre o mundo

⁶ Nos deteremos no terceiro capítulo em torno do conceito de vontade de poder pensado por Nietzsche para melhor entender e delimitar a apropriação feita por Heidegger.

⁷ HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 61.

e que nega os limites da experiência. Mas em Kant, ainda não se trata propriamente de uma saída da metafísica. Em sua *Crítica da razão pura* ele propõe uma reformulação, chamada por ele de virada copernicana, a partir da qual seria deixado de lado teorias que se pautam por princípios que transcendem os limites de toda experiência possível. Segundo ele, até então a metafísica se deixou orientar por esse tipo de pretensão porque errou no ponto de partida de suas teorias do conhecimento. Com a sua reformulação, Kant pretendeu provar que só é possível estabelecer um caminho seguro para o conhecimento especulativo ao se manter dentro dos limites do entendimento. Para tal, seria preciso reconhecer que o conhecimento do mundo objetivo só seria possível a partir de sua adequação às estruturas *a priori* de nossas faculdades de conhecimento:

A razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; [...] ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta.⁸

Kant deu o primeiro passo para as tentativas modernas e contemporâneas de exclusão da metafísica, ao definir tais limites para o conhecimento. Podemos apontar Nietzsche, Husserl, filósofos da filosofia da linguagem e analítica, a tradição pragmatista, como parte desse esforço moderno de distanciamento de questões consideradas além dos limites da vida, do conhecimento e da linguagem. Tais tentativas posteriores de superação da metafísica, seja a partir de um empenho pela correção de seus sistemas, seja mediante a sua total eliminação, indicam o modo como a modernidade caminhou para a sua transformação em era da técnica, período no qual a metafísica alcança o seu ápice. A partir de então temos uma exacerbação do ofuscamento da metafísica como um acontecimento de ser que determinou o pensamento ocidental. A despedida da metafísica, consumada de fato nessa era, não é senão a expressão máxima dessa mesma metafísica iniciada com Platão, que se volta para a entidade como fundamento para tudo o que é. Ou seja, o auge da metafísica é o momento no qual a possibilidade de questionamento sobre o ser é afastada e tornada indigna.⁹ A filosofia se converte em ciência e técnica e, com isso, só reconhece como legítimo o esforço racional de objetivação e domínio irrestrito do real. O que até então nenhum filósofo se deu conta é que a própria desconsideração

⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 18.

⁹ HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*, p. 108.

da questão do ser é o que faz de um pensamento filosófico algo metafísico. E mais do que isso, tal desconsideração não é um traço peculiar de alguns filósofos da tradição. Ela é um acontecimento que determina toda a história do pensamento ocidental, chamado por ele de esquecimento do ser. Nesse momento, tal determinação passa a vigor como “esquecimento do esquecimento”, pois deixa de haver qualquer indício do caráter de abertura desse acontecimento, já que não há nem mesmo o espaço para qualquer questionamento sobre a essencialidade de tudo que é.¹⁰

Abordaremos nos próximos capítulos alguns aspectos desse fenômeno de despedida da metafísica. O que pretendemos destacar aqui é o modo como Heidegger reconhece a importância de retomar a questão do ser escamoteada por essa tradição e mostrar, a partir dela, que não houve uma ruptura mas uma exacerbação de suas possibilidades.

Ora, mas se em *Contribuições à filosofia* nos é proposto um outro início, não metafísico, para a história da filosofia, isso significa que nessa obra Heidegger se inseriu dentro desse acontecimento do ápice da metafísica por tentar romper com essa tradição para superá-la?

Primeiramente, a metafísica não se encerra ao caminhar para o seu ápice. Mas alcança a sua máxima expressão na era da técnica. Em segundo lugar, o filósofo não acredita que uma superação possa ser obra de um empenho e de uma vontade individual - ao contrário da inclinação moderna em defender que as dificuldades da metafísica devem ser superadas por reformulações e refutações dos problemas filosóficos fundamentais. Ele se considera como parte desse auge da metafísica, porque vive nesse período, de modo que é fruto de suas determinações. Mas, apesar de em *Contribuições à filosofia*, diferente do texto *A superação da metafísica*, pensar a possibilidade de um início não metafísico para a história da filosofia, ele não parte de um esforço em eliminá-la ou ofuscá-la. Ao contrário, esse outro começo se propõe a pensar a possibilidade de transcender as determinações da era da técnica por meio do questionamento sobre o ser. Isto é, de um modo de questionar que se volta para a história e entra em diálogo com ela para trazer à tona aquilo que se manteve oculto e esquecido nela, mas que foi determinante para a maneira como se desdobrou: o ser. A história da metafísica é assim considerada a história do esquecimento do ser.

¹⁰ HAAR, M. Le tournant de la détresse. Ou: Comment l'époque de la technique peut-elle finir? In: **L'Herne**. Martin Heidegger. Paris: Éditions de l'Herne. 1983, p.323.

Para questionar o esquecimento, como condição da própria historicidade, Heidegger se propôs a pensar uma superação como um retorno aos conceitos da metafísica e não como uma negação da mesma. Por isso, ela não pode ser pensada como uma tentativa de encerrar a metafísica e todas as dificuldades acarretadas por ela. Portanto, superar a metafísica significa reconhecer a sua historicidade, e, conseqüentemente, o nosso pertencimento a ela. Com esse intuito, o texto *A superação da metafísica* pensa uma superação que proponha um “outro início” ainda como parte desse acontecimento metafísico.

O conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*), que aparece a partir da década de 30, é de suma importância para entender a inversão da questão do ser ensaiada por Heidegger ao longo de sua vida. Ele deixou a obra *Ser e tempo* inacabada porque se deu conta que o privilégio conferido à presença¹¹ para o acesso à questão do ser acabou prolongando a herança metafísica que estabelecia o primado do homem como o lugar de fundação da verdade do ser. Mesmo que toda obra estivesse inclinada a superar tais determinações, os pressupostos de uma linguagem ainda impregnada de conotações da metafísica tradicional davam margem a uma recaída.¹² Além disso, não foram raras as críticas de que *Ser e tempo* mantinha traços de uma filosofia transcendental.¹³ Diante dessa dificuldade, esta obra foi mantida inacabada para pensar uma virada (*Kehre*) em seu pensamento, levada a termo a partir de 29. Nesse período, ser é pensado como doação, acontecimento, desvelamento e velamento.

Aprofundando-se na questão do ser e tentando gradativamente se desvencilhar de uma linguagem ainda impregnada de pressupostos da metafísica, na década de 30 Heidegger pensa o ser como um acontecimento apropriador. Essa expressão indica que o ponto de partida para pensar a questão do ser agora é o “acontecimento”. Neste, há uma apropriação do homem pelo ser e do ser pelo homem (em alguns textos, como em *Contribuições*, ainda pensado como *Dasein*) como o lugar de fundação e desvelamento de sua verdade. Tempo e espaço também são pensados, em sua originariedade, como temporalização e espacialização, que

¹¹ Optamos por manter a tradução portuguesa oferecida por Márcia Schuback para a palavra *Dasein* em *Ser e tempo*.

¹² Cf. HEIDEGGER, M. Cartas sobre o humanismo. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores), p. 156.

¹³ Cf. HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Piaget, 1990, p. 103, VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 65 – 67, VALLEGA-NEU, D. **Heidegger's Contributions to philosophy**. An introduction. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 10.

acontecem em simultaneidade e copertinência como o modo pelo qual o ser se desvela no homem.

O termo “presença” (*Dasein*) também é abandonado no pensamento tardio. Ele passa a aparecer apenas em passagens de reflexões retrospectivas sobre as mudanças e os aprofundamentos ocorridos desde *Ser e tempo*, com o intuito de enfatizar que não há uma ruptura entre as fases de seu pensamento, mas, ao contrário, um movimento de aprofundamento da questão do ser. Contudo, em *Contribuições à filosofia* (escrita entre 1936 e 1938), que é o nosso foco neste momento, ele ainda mantém o termo *Dasein* para pensar essa relação entre ser e homem, doravante a partir desse acontecimento apropriador. Mas ele é pensado nesse momento de um modo ainda mais originário que em *Ser e tempo*, não só porque é o ser que se torna o ponto de partida de suas reflexões, mas também porque a presença (*Dasein*) é pensada em uma relação ainda mais próxima com ele.

Mas essa questão sobre a proximidade entre a presença e o ser só pode encontrar o seu lugar em uma reflexão sobre o que ele chama de o “outro início” da história. Momento no qual a história da metafísica estaria superada. Desse modo, de acordo com Heidegger, não é mais possível conceber a presença a não ser como parte desse outro início que sucede ao período do ápice da metafísica. Pois, na história do primeiro início não há um questionamento dessa relação entre homem e ser como parte de um acontecimento apropriador. De modo que só seria possível ao homem manter essa proximidade com o ser e se reconhecer, enquanto presença, como fundado por sua verdade a partir de um outro início.

Deparamo-nos aqui com uma ambiguidade: o filósofo nos adverte que ainda vivemos em uma época em que a metafísica se encontra em seu ápice e que, assim, tal superação ainda não aconteceu. Mais do que isso, essa superação não pode ser pensada como algo que compete à escolha de um filósofo, mas deve advir de um novo acontecimento apropriador. Mas como é possível pensar na possibilidade histórica da presença e da verdade do ser sem que ela já esteja acontecendo? Ou seja, sem a permissibilidade de tal acontecimento apropriador? Heidegger diz em *A questão da técnica* que é possível manter uma relação livre com o nosso tempo e não sucumbir totalmente a tais determinações.¹⁴ Como? Sendo capaz de pensá-lo em sua essência e, com isso, se dar conta de que tais determinações advêm de um

¹⁴ “Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa pre-sença à essência da técnica.” HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências.**: Petrópolis: Vozes, 2010, p. 12.

acontecimento de ser. Mas precisamos admitir que isso não resolve a dificuldade de poder pensar elementos de um outro começo sem impor uma nova determinação para ele, já que de fato ele ainda não aconteceu. E é a inclinação a tentar impor uma nova fundamentação para a história que Heidegger quer evitar.

Contudo, aquém da pretensão de querer dar uma solução para essa dificuldade de pensar um modo de ser de um outro desvelamento epocal sem que ele ainda tenha se dado, almejamos indicar que Heidegger acaba não encontrando outra saída – e, talvez, nem nos deixe outra – a não ser limitar-se a apontar que um possível novo modo de desvelamento pudesse iniciar desse reconhecimento da verdade do ser como condição de nossa historicidade. Mas não seria possível saber quando, como e se ele de fato acontecerá. De modo que só nos restaria a expectativa de que um novo acontecimento pudesse surgir do pensamento sobre o ser. Dizer algo além disso acerca de um esperado período da metafísica superada seria uma imposição de uma nova determinação, a qual não compete ao homem conferir. E então teríamos, novamente, não mais uma superação, mas uma recaída em uma outra fundamentação metafísica, ainda circunscrita nos termos tradicionais. Com isso, não estamos afirmando que a possibilidade de uma nova época pensada por Heidegger pudesse ser destituída de qualquer medida. Mas que não compete ao homem constituí-la, pois ela advém de um desvelamento originário, chamado por ele de acontecimento apropriador. Em outras palavras, podemos dizer que pensar o desvelamento de um outro início, que não seja sustentado por fundamentações metafísicas, significa questionar sobre a possibilidade de uma outra época marcada pela verdade do ser como uma disposição epocal. Uma época regida por seu caráter ambivalente, de modo que se reconheça como parte do desvelamento histórico de ser e do velamento de possibilidades outras.

Mas a despeito dessa interpretação, precisamos deixar marcado que Heidegger não se decide sobre as dificuldades acima expostas e mantém a sua inclinação em preparar uma superação da metafísica nessa ambiguidade de pensar a possibilidade de um outro começo como verdade do ser, mas evitar constituir a sua filosofia como imposição de uma nova determinação histórica.

Talvez ainda seja necessário aceitar que a possibilidade de um outro início poderia acontecer de um modo diferente de como foi pensado, como explicitação do acontecimento apropriador. Já que, para pensar essa superação da metafísica, é preciso admitir que as novas possibilidades da sua história não dependem de uma

decisão do homem, mas do desvelamento do ser. Mas, por outro lado, poderíamos questionar se, para Heidegger, um período no qual o acontecimento apropriador não pudesse vir à tona enquanto tal poderia ser considerado um outro início? Por ele ter se mantido presente, de um modo velado, como condição para a historicidade da metafísica e como entificação, um outro início exigiria um salto para a verdade do ser. E enquanto isso não acontecer não há, para ele, uma superação da metafísica.

Heidegger admite a influência que Nietzsche exerceu sobre o seu pensamento em torno do ser e do outro início, a ponto de se considerar também como um niilista. Mas ele esclarece o tipo de niilismo que passa a assumir a partir de Nietzsche. Ele aponta Nietzsche como o ponto de partida para o futuro do pensamento ocidental. Pois, é o ápice da metafísica renunciado por ele que torna possível uma transição para a questão da verdade do ser. Esse ápice é anunciado a partir da negação dos valores supremos estabelecidos pela tradição e pela proposta de transvaloração. Mas apesar de ser considerado por Heidegger temporalmente o mais próximo de nós, por anunciar e viver o ápice da metafísica como a extrema determinação dessa época, Nietzsche é o filósofo que se encontra mais distante da questão do ser.¹⁵

Heidegger, por sua vez, ao invés de estabelecer a vida como ponto de partida do seu pensamento, tal como fizera Nietzsche, atribui ao ser esse lugar. E é do ser, e não da negação dos valores supremos e de uma transvaloração, que advém o aspecto niilista de sua filosofia. Pois, como o ser não tem fundamento ele é considerado um abismo, um nada, uma retirada ao velamento após doar-se a um tipo de desvelamento.

É por meio deste desvelamento que se dá a passagem do que Heidegger chama de história da ‘questão diretriz’, isto é, a história do primeiro início que tomou como fio condutor a pergunta sobre o ser do ente, para a história da ‘questão fundamental’ que se dá a partir da pergunta pelo ser enquanto acontecimento apropriador, como proposta de superação da metafísica. Mas essa passagem só é possível a partir de um retorno à história da metafísica que tenha como fio condutor a pergunta pelo ser do ente. Contudo, essa retomada não se limita a uma revisão e correção historiográfica do passado. Ela é uma retomada apropriadora, uma retomada de confrontação. Por meio dela, não só seria possível compreender que a verdade do

¹⁵ Nos deteremos na filosofia de Nietzsche no terceiro capítulo. Mas precisamos deixar marcado aqui que, a partir de 1936, ela exerce uma influência muito grande no questionamento de Heidegger sobre o ser.

ser sustentou o primeiro início, embora tenha permanecido inquestionada. Mas também torná-la questão e mostrar como ela é a própria condição da historicidade, e isto é o que caracteriza a tentativa de realizar o salto para o outro início.

Esse retorno à história da metafísica é assumido, assim, como um empenho para explicitar o acontecimento apropriador como sua condição, bem como para a instaurar um novo início para a filosofia.

2.2 A destruição da metafísica e a questão do ser

Como Heidegger insiste em esclarecer, não só em *Contribuições à filosofia*, como também em vários outros escritos,¹⁶ essa tentativa de superação por meio de um retorno à história não é exclusividade de um pensamento desenvolvido a partir da *Kehre*. *Ser e tempo* também foi movido por esse empenho. Mas ele foi levado a termo como uma destruição e uma reconstrução da metafísica.

Com a destruição da metafísica, Heidegger não pretende deitar por terra toda a história da filosofia e defender que ela foi construída em cima de um erro. Ele afirma que ela tem um papel positivo de circunscrever os limites da tradição. Em vista disso, com o termo destruição (*Destruktion*) apresentado em *Ser e tempo*, ele nos propõe um esforço para desconstruir os pressupostos da metafísica, revelando que nas entrelinhas de toda a sua evidência aparente há possibilidades de questionamentos mais radicais que foram obstruídos. De modo que esta destruição tem a tarefa de liberar os caminhos para a questão do sentido do ser, ao revelá-la como algo que se manteve, desde o início, latente nessa história e esquecida. Em vista disso, a destruição vem acompanhada de uma reconstrução, a partir da qual a questão do ser poderá não só ser revelada de um modo originário, mas também desenvolvida a partir de uma analítica da presença.

O filósofo nos alerta que essa questão não vem resolver um problema do passado, antes analisará a estrutura atual da constituição da metafísica ocidental. Como a questão do esquecimento do ser prevalece na história da filosofia a partir da modernidade? Ela consumou o entendimento do ser como substância e de nosso modo de ser como sujeito na modernidade, a partir de Descartes. Contudo, a

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, M. O que é isto - A FILOSOFIA? In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 20, HEIDEGGER, M. O que é a metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 61.

responsabilidade por escamotear uma compreensão originária de nossa condição não advém unicamente do período moderno. Ela é atribuída às escolhas históricas tomadas desde o início da tradição metafísica, ao confundir o ser com a aparente evidência do ente. Essa pressuposição foi assumida ao longo da tradição até cair no esquecimento, ao ponto de acusar quem ousasse levantar essa questão de cometer um erro metodológico.¹⁷

Essa destruição da metafísica é influenciada pelo método fenomenológico desenvolvido por Husserl, que propõe o abandono dos pressupostos das filosofias precedentes por meio de um retorno “às coisas mesmas” enquanto objeto intencional, a partir do qual seria possível descrever o fenômeno da consciência em sua essência, ao destituí-lo não só dos preconceitos advindos de investigações sobre o mundo natural, mas também de toda espécie de juízo que excede as vivências - sejam estas perceptivas, imaginativas, judicativas ou quaisquer que sejam os seus tipos. O retorno “às coisas mesmas” expresso por Husserl é, desse modo, um retorno aos fenômenos da consciência.

Heidegger, por sua vez, descreve esse retorno às coisas mesmas como um retorno ao ser. Pois, para ele, um retorno à consciência ainda estaria dentro dos pressupostos da atitude natural. Ainda que Husserl tenha tentado evitá-los ao negar a possibilidade de inferir qualquer juízo sobre o mundo tal como ele é em si, a descrição fenomenológica dos vividos da consciência ainda traz uma abordagem objetificadora destas vivências e, conseqüentemente, as reduzem à esfera da subjetividade.

Com “a volta às coisas mesmas” como uma volta ao fenômeno do ser, Heidegger pretendeu destruir (ou desconstruir) os conceitos de sujeito e consciência e oferecer uma descrição mais originária, a partir do modo de ser da presença. A descrição da presença como ser-no-mundo mostra que ela se constitui originariamente em unidade e em relação com o mundo, assim como expõe o modo pelo qual ela compreende as possibilidades de ser de sua existência e as possibilidades de ser do mundo a partir de sua facticidade. É por meio desse desenvolvimento de uma analítica da presença que Heidegger pretende “retornar” ao ser esquecido pela metafísica em *Ser e tempo*. Pois, ao interrogar esse ente em seu modo de ser e em sua constituição existencial seria possível alcançar a descrição do

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 37.

tempo como horizonte de sentido de ser, visto que a presença se temporaliza a partir da compreensão de suas possibilidades de ser-no-mundo.

Sallis afirma que já em *Ser e tempo* é possível notar um intuito de pensar um começo não metafísico para a história da filosofia.¹⁸ Embora nesse período ainda não se tenha chegado à conclusão de que ela caminhava para o seu ápice, a proposta de uma destruição e a concomitante reconstrução dessa história parece apontar para um outro começo no qual a filosofia poderá retornar à questão que se manteve velada e esquecida pela metafísica, que é a questão do ser enquanto ser.

Como já abordamos anteriormente, ao fazer uma avaliação retrospectiva dos caminhos iniciais do pensamento de Heidegger, as *Contribuições à filosofia* apontam para uma tentativa de um começo não metafísico para a história do pensamento ocidental já em *Ser e tempo*. Contudo, o que não está claro e, do mesmo modo, aquilo de que o filósofo não havia se dado conta na década de 20, é que nesse começo a mudança do pensamento sobre o ente para o pensamento sobre o ser não poderia mais se reconhecer como filosofia, entendida metafisicamente, já que ela se transformava em ciência e técnica.

Em *Ser e tempo* e em preleções próximas a esse período, como em *Introdução à filosofia* de 1929, ele não só já havia reconhecido a transformação da filosofia, enquanto metafísica, em ciência, como também em certa medida assumiu a sua ontologia como “ciência originária”. Porém, ele ainda não havia problematizado o fato de que essa transformação já abarcava um desvelamento de um novo modo de ser, inaugurado como era da técnica. Nesse período, que nós podemos denominar de modernidade tardia e no qual ainda estamos situados, a filosofia alcança o seu ápice ao diluir-se na institucionalização do pensamento técnico. Isso não quer dizer que hoje não haja mais filosofia. Mas que ela tem se transformado em disciplinas e em conhecimentos cada vez mais específicos de ética, estética, epistemologia, metafísica... e estes são fundamentados de um modo separado uns dos outros.

Assim, se a reflexão sobre a questão do ser não é mais possível como filosofia entendida metafisicamente, é preciso, doravante, encontrar um novo lugar para ela. Por isso, com a *Kehre* o título de ciência originária e mesmo o termo ontologia deixam de ser utilizados.¹⁹ Até que, a partir da década de 40 ele lega a questão do ser

¹⁸ Cf. SALLIS, J. **Delimitations**. Phenomenology and the end of metaphysics. Bloomington: Indiana, 1995, p. xiv.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo, p. 171.

à tarefa do pensamento para salvaguardar a sua originalidade frente a objetificação técnica e científica do real.²⁰ O que é importante ressaltar aqui é que desde *Ser e tempo* é possível notar preparação para uma mudança na filosofia, embora ela não tenha sido pensada nos mesmos termos da segunda fase do pensamento de Heidegger e não seja anunciada de um modo tão explícito.

2.3 A finitude

Essa possibilidade de já encontrar em *Ser e tempo* indícios que apontam para uma proposta de mudança na história nos conduz a outra questão: a despeito das diferenças entre as fases do pensamento de Heidegger, podemos considerar *Ser e tempo* uma obra que conduziria a metafísica a seu ápice, i. é, que participaria da realização de seu fim?²¹ Para responder a essa questão, precisamos fazer algumas considerações sobre o que entendemos por finitude, a partir das reflexões feitas por Heidegger no primeiro capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*, para então confrontá-la, no próximo item, com o argumento sustentado por John Sallis no livro *Delimitations*, que defende essa possibilidade. Primeiramente, é preciso indicar a que dificuldade Heidegger pretende responder ao refletir sobre a nossa finitude.

O primeiro início da metafísica começou com Platão ao estabelecer o reino do suprasensível como fundamento para tudo o que é. Ideia, substância, Deus, razão, são alguns dos modos pelos quais foram denominados os fundamentos atemporais e absolutos para os entes em sua totalidade. Segundo Dastur, a filosofia ocidental não desprezou a mortalidade, mas concebeu esses fundamentos eternos e absolutos para superá-la.²² Por isso, a filosofia não foi capaz de reconhecer a morte como nossa constituição, como algo que faz parte de nosso modo de ser-no-mundo. Mesmo Nietzsche, que anuncia a sua filosofia como antimetafísica, mantém esse legado ao valorizar a vida sem estabelecer uma relação com a sua finitude.²³ Pelo contrário, ele desvalorizou a morte por se basear em uma leitura platônico-cristã sobre ela e a

²⁰ Cf. HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo, p.150. HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores), p. 73 e 74.

²¹ Vale lembrar que a noção de fim, acabamento ou consumação da metafísica, pensada por Heidegger a partir de 36, não designa o término da metafísica, mas a transformação de sua essência, por meio da qual ela alcança a sua mais extrema possibilidade.

²² O mundo sensível concebido como cópia imperfeita do mundo inteligível em Platão, ou os seres criados por Deus na Idade Média, ou ainda o ego cartesiano se o compararmos à infinitude do Deus que o originou, podem ser apontados como indícios do lugar da mortalidade na filosofia ocidental.

²³ DASTUR, F. **La muerte**: Ensayo sobre la finitude. Barcelona: Herder, 2008, p. 13 e 14.

interpretar como uma promessa do além e uma negação da vida.²⁴ Nessa medida, a morte tem um lugar negativo na filosofia ocidental, uma vez que desde o início da metafísica há um esforço para vencê-la, seja através da ideia de eternidade e de absoluto, seja através da supervalorização da vida em detrimento da morte.

Heidegger procura romper com todo esse apelo ao absoluto preconizado pela filosofia ocidental, seja como eternização da alma, como universalização e absolutização da razão, seja como eternização do devir, doravante, o tempo é pensado como horizonte de compreensão de sentido de ser. Recusando, com isso, a oposição nietzschiana entre ser e devir e a equivalência tradicional entre ser e absoluto/eternidade. “Ser” e “tempo” deixam de se opor e passam a ser pensados de um modo copertinente.²⁵ A questão do ser, por sua vez, é interrogada a partir de um ente finito que possui compreensão de ser e que, por isso, pode perguntar sobre o seu sentido, a presença. De modo que em *Ser e tempo*, essa questão não é assumida mediante uma generalidade abstrata, mas a partir do modo de compreender e de questionar desse ente.²⁶

Costuma-se atribuir a Heidegger um pensamento da finitude, devido ao modo como ele pensou ser em relação a tempo ao longo de sua filosofia. E, especificamente em *Ser e tempo*, devido ao modo como ele descreveu o poder-ser como modo fundamental de ser da presença, o ser-para-a-morte como parte de sua existencialidade e a temporalidade como horizonte de sentido de ser.

Ao pensar em finitude somos remetidos em um primeiro momento à noção de mortalidade. Contudo, a concepção de finitude presente em *Ser e tempo*, ainda que inclua esse sentido, vai além dele. Visto que a descrição do ser-para-a-morte como modo de ser da presença não visa pensar a morte como fim, mas enquanto antecipação. Nesse sentido, não é o mero fato de que a presença morre que Heidegger visa problematizar, mas a maneira como vive em direção à morte, se projetando para suas possibilidades de ser.²⁷ Enquanto fato, a morte é considerada a extrema possibilidade da presença, na medida em que não é possível extrapolar a esfera da possibilidade de sua efetivação.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, F. Dos pregadores da morte. *In: Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 43. *Ibid.*, Da morte voluntária, p. 68.

²⁵ DASTUR, F. **La muerte**: Ensayo sobre la finitude. Barcelona: Herder, 2008, p. 21 e 22.

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ Cf. FERREIRA, A. M. C. O paradoxo da existência em *Ser e tempo*. **Philosophica. Revista de filosofia da história e modernidade**. São Cristóvão, nº 8, 2007, p. 125.

Por ser um ente constituído pela decadência,²⁸ a presença está lançada no mundo público e impessoal e se mantém desviada de si e ocupada com os outros entes do mundo. Na decadência, ela se sente tranquila com a familiaridade do mundo. Ao ser tomada de angústia, ela perde essa familiaridade e a segurança oferecidas pelo mundo fático e vê essa perda como uma ameaça. O que lhe ameaça é algo indeterminado e não algo do mundo. Por isso, o ameaçador é tomado como “nada”, na medida em que a presença não se depara com nenhuma conjuntura ameaçadora e nenhum acontecimento que seja responsável por essa ameaça e, no entanto, ela lhe parece extremamente próxima. O que há é uma perda do sentido e da familiaridade com o mundo. Uma vez que a ameaça que se impõe à presença se estabelece como uma estranheza e total ausência de significância, a presença se depara com a angústia.

Entretanto, o mundo não desaparece no fenômeno da angústia. Ao contrário, na perda da familiaridade com os entes, ele “[...] se impõe em sua mundanidade.”²⁹ Ou seja, a angústia não retira o mundo da presença, mas abre as suas possibilidades de ser segundo as quais ela é responsável por decidir³⁰ ser de um ou de outro modo. Mas Heidegger nos alerta que, “[...] em vista do predomínio da decadência e do público, é rara a angústia ‘propriamente dita’”,³¹ isto é, a angústia ontológica que expõe as possibilidades de ser para a presença. Ela está presente de uma maneira velada, visto que cotidianamente a presença relaciona-se com a sua abertura para o ser no modo do fechamento. Em outras palavras, a presença está ontologicamente distante e fechada para esse caráter de abertura de suas possibilidades de ser.³²

É na angústia que o ser-para-a-morte se abre para a presença de um modo mais originário. Ela é considerada uma disposição fundamental que retira a presença do mundo público, impessoal e familiar da decadência e a depara com a sua finitude e com o fato de estar fundada no nada. Ou seja, com o fato de que não há nenhum

²⁸ Decadência não tem uma conotação pejorativa em *Ser e tempo*. Ela é um existencial da presença. Por se constituir como decadência, a presença está sempre lançada em um mundo público, cotidiano e impessoal.

²⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 253.

³⁰ Heidegger aprofunda essa questão da “decisão” e do “apelo da consciência”, no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo*. Não é o nosso objetivo aqui nos aprofundarmos nesses conceitos. Nos deteremos especificamente na descrição do existencial ser-para-a-morte visando debater e refletir sobre a leitura feita por J. Sallis de que podemos considerar *Ser e tempo* uma obra do fim da metafísica.

³¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 257.

³² “O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico”. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 87.

fundo que a sustente além das puras possibilidades de ser e que a sua possibilidade mais extrema é a morte. Podemos dizer que o fundo que sustenta a presença é o nada, que se mostra como a possibilidade da impossibilidade de sua existência. Por ser um momento existencial no qual a presença se depara com uma suspensão de mundo, em que só lhe restam diante de si as suas possibilidades finitas de ser, a angústia abre à presença a possibilidade de escolher poder-ser de um modo próprio e assumir, desse modo, a responsabilidade sobre a sua existência.

Precisamos alertar que a morte não é tratada em *Ser e tempo* como algo negativo. Ela é pensada de modo positivo, como fundamento de nossas possibilidades de ser. Ou seja, apenas podemos nos apropriar de nossas possibilidades porque somos ser-para-a-morte. Assim, o ser-para-a-morte libera à presença a sua mais própria possibilidade. Nessa medida, a descrição desse existencial não é uma reflexão sobre a experiência da morte. Antes, é a “vida” que é pensada em *Ser e tempo*, pois a presença vive a morte em sua existência.³³ Com a chegada da morte, ela deixa de ser-no-mundo e assim se torna destituída de compreensão de ser, vira um simplesmente dado.

Mas será que a morte, enquanto possibilidade extrema da presença, pode ser pensada como o seu fim? Na seguinte passagem, Heidegger questiona:

Será que a morte, a que chega a presença, é também completude [...]? Sem dúvida, com a morte, a presença “completou o seu curso”. Mas terá ela com isso necessariamente esgotado suas possibilidades específicas? Não lhe terão sido justamente retiradas estas possibilidades? Mesmo a presença “incompleta” finda. Por outro lado, a presença tem tão pouca necessidade da morte para chegar à maturidade que ela pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes, ela finda na própria incompletude ou na decrepitude e desgaste.³⁴

Essa passagem nos mostra que pensar a morte como extrema possibilidade da presença não significa apontá-la como um fim enquanto esgotamento de suas possibilidades. Ela não se completa quando finda. Enquanto possibilidade limite, a morte não esgota a totalidade dos modos de ser da presença, mas interrompe e retira todas as outras possibilidades. Como ela é a possibilidade extrema e com ela a presença perde o seu modo de ser-no-mundo, a morte não pode ser contornada, nem superada. Por isso, a morte é uma possibilidade própria, certa, irremissível,

³³ FERREIRA, A. **O paradoxo da existência em *Ser e tempo***, p. 125

³⁴ HEIDEGGER, M. ***Ser e tempo***, p 319.

indeterminada e insuperável,³⁵ visto que a presença assume a “sua” morte no mesmo momento em passa a existir como ser-no-mundo. Não lhe é possível transferi-la para outrem, nem assumir a morte do outro como sua. E embora não se saiba o momento em que acontecerá, a certeza de sua chegada é uma imposição ontológica à sua existência.

A presença pode até furtar-se à ameaça da morte. Porém, essa fuga não é uma possibilidade de evitá-la, mas de esquecê-la em meio às nossas ocupações cotidianas. Nelas, sabe-se que a morte é um fato por ter notícias da morte dos outros. Morre-se, mas enquanto a morte não nos advém, ela não é encarada como uma ameaça. Contudo, a presença não pode livrar-se de assumir ao menos uma única vez o seu ser próprio, a sua singularidade, que é a certeza de sua própria morte. Não lhe é possível transferir a sua morte a outrem, nem livrar o outro da morte. Pode-se até fazer sacrifícios e morrer em nome de alguém, mas essa morte já não é mais do outro e, em algum momento, o outro também se deparará com a sua própria morte. No artigo *O paradoxo da existência em Ser e tempo*, Acylene Ferreira mostra que esse modo de ser da presença é paradoxal, pois enquanto morre ela vive a possibilidade mais própria de sua existência.³⁶ Assim, o momento no qual a presença vive a sua possibilidade mais própria é aquele em que ela se depara com a sua impossibilidade de ser-no-mundo. Desse modo, mesmo que no mundo impessoal a presença possa decidir pela fuga de assumir as suas possibilidades próprias de ser, a morte enquanto possibilidade extrema que anuncia o seu ser-todo, não pode ser eliminada. E é porque vive em direção a “sua” morte enquanto possibilidade de ser que ela refugia-se no mundo impessoal da decadência.

Perante essas reflexões, almejamos questionar se com o conceito de ser-para-a-morte também podemos considerar *Ser e tempo* como uma obra na qual a metafísica consuma a sua mais extrema possibilidade e em que sentido. Discutiremos essa possibilidade no próximo item, em diálogo com a defesa de John Sallis de que essa obra apresenta essa consumação da metafísica.

Para isso, é preciso destacar em que sentido a morte pode ser pensada como o fim da presença. Indicamos anteriormente que a morte é lida em *Ser e tempo* a partir da perspectiva da vida. Ela é um fenômeno positivo que libera a presença para as suas possibilidades de ser. Isso significa que o que Heidegger visou descrever não foi

³⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 335.

³⁶ FERREIRA, A. *O paradoxo da existência em Ser e tempo*, p. 131.

o estar-no-fim da presença. Esta seria, segundo ele, “uma determinação inadequada do fim *para* o qual a presença é, em existindo,”³⁷ mas o “ser-para-o-fim”. Na medida em que a presença já assume a morte como modo mais próprio de ser no momento em que é. Ela é um “ainda-não” que já faz parte do seu ser, enquanto possibilidade, desde o seu nascimento.³⁸ Nesse sentido, esse fenômeno não pode ser lido nessa obra como um mero término da vida, haja vista que não é isso que está essencialmente em jogo para Heidegger. Mas precisa ser lido como aquilo que permite à presença ser-no-mundo como um anteceder-se-a-si-mesma e apropriar-se do projeto de suas possibilidades de ser.

Diante disso, também podemos afirmar que ainda que a morte seja a mais extrema possibilidade de ser da presença, ela também não pode ser lida em *Ser e tempo* como um modo de desvelamento epocal, nem como um modo de ser teleológico que leva esse ente à sua plenitude. Ela é uma estrutura existencial e, poderíamos dizer, constitui a existencialidade da presença quaisquer que sejam os desvelamentos epocais nos quais ela foi lançada. Do mesmo modo, a possibilidade da morte, uma vez consumada, retira todas as outras possibilidades da presença e, por isso, não pode ser lida como um alcance de maturidade e realização. Por sua vez, embora a era da técnica seja considerada a partir da década de 30 a extrema possibilidade da metafísica, esse modo de desvelamento histórico não pode ser equiparado à descrição do ser-para-a-morte sem que se passe por cima das distinções estabelecidas entre *Ser e tempo* e os escritos desenvolvidos após a *Kehre*, como veremos no item a seguir.

2.4 Podemos considerar *Ser e tempo* como uma proposta de realização da extrema possibilidade da metafísica?

Como vimos anteriormente, desde a fase inicial de seu pensamento Heidegger se propõe realizar um retorno à história da filosofia. Em *Ser e tempo*, esse retorno é levado a termo como uma proposta de destruição dos conceitos da metafísica para voltar à questão fundamental do ser que se manteve inquestionada ao longo da

³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 320.

³⁸ A problematização em torno do nascimento seria tão essencial para tratar a questão da finitude e da singularidade da presença quanto o tema da morte. Uma vez que, assim como esta, o nascimento também se mostra como um limite extremo de nossa existência e um fenômeno singular que concerne apenas àquele que nasce e o revela como um ente finito. Contudo, essa questão permaneceu em aberto não só em *Ser e tempo* como em todo itinerário filosófico de Heidegger. Cf. DASTUR, F. Mourning as the origin of humanity. *Mosaic*, University of Manitoba, Vol. 48, Nº 3, set, 2015, p. 4.

história. A partir da *Kehre*, entendida como uma virada da questão do ser da verdade para a verdade do ser iniciada em 29, a crítica à metafísica aparece como história do esquecimento do ser e como reflexão sobre a possibilidade de um outro começo para ela. Com base nos desdobramentos das reflexões desse período e dos escritos chamados *Contribuições à Filosofia*, Heidegger percebe que a história da metafísica, ao adentrar na era da técnica, começa a caminhar para o seu fim.³⁹ É chegado o momento em que a filosofia se converte em ciência e técnica.

Essa transformação adveio da radicalização do esforço moderno em estabelecer as condições pelas quais seria possível sustentar um conhecimento seguro acerca do real. Tal asseguramento da razão culminou na vontade de poder, a nova e última determinação metafísica que impulsiona o empenho em obter um controle incondicional sobre os entes. Através do cálculo⁴⁰ o saber se converte em um conhecimento institucionalizado e operacional. Com isso a metafísica alcança o seu ápice. Não porque termina, mas porque exacerba as suas possibilidades ao se transformar em ciência e técnica. Por isso, surge a necessidade de pensar um outro começo para a história da filosofia, o qual não negaria a história precedente, mas revelaria outras determinações que tornariam possível pensar o ser.

Segundo John Sallis, no livro *Delimitation: Phenomenology and the end of metaphysics*, esse outro início pode ser visto como uma (nova) tentativa de levar a termo as próprias possibilidades da filosofia. O que significaria, para ele, realizar o seu fim, i. é, consumá-lo. E que, a despeito das diferenças do pensamento de juventude e de maturidade de Heidegger, já é possível encontrar em *Ser e tempo* tentativas de realizar esse fim, uma vez que a proposta de uma ontologia fundamental não é senão uma busca pela realização de possibilidades não problematizadas pela história da filosofia. E, desse modo, ao tornar manifesto o que há de fundamental na metafísica e que os filósofos que o precederam não souberam questionar – a saber, a

³⁹ É preciso esclarecer aqui que as expressões “fim”, “consumação”, “ápice” e “extrema possibilidade” são utilizadas como sinônimos no que diz respeito ao pensamento de Heidegger. Embora Sallis tenha uma leitura muito própria sobre “o fim da metafísica”, entendendo-o de um modo teleológico, sempre que esses termos aparecerem nesta tese relacionados ao pensamento de Heidegger devem ser tomados como sinônimos e entendidos como exacerbação das possibilidades da metafísica ocorridas na era da técnica. Optamos por utilizar de modo predominante o termo “ápice” para caracterizar esse fenômeno, mas nesse item fez-se necessário manter a expressão “fim” para denominá-lo para manter uma coesão com a multiplicidade de sentidos históricos apontada por Sallis, como veremos a seguir.

⁴⁰ Cálculo aqui possui um sentido mais lato que o de operar com números. Ele é um modo de dispor do real em representações que dominam, controlam e induzem os entes a fornecerem determinados resultados.

questão do sentido do ser -, esta obra faria surgir uma nova possibilidade de realização da filosofia. Essa defesa parte de uma leitura dessa história da metafísica como um conjunto de transgressões e de realizações de suas possibilidades, a partir das quais apareceriam novas formas de trazê-la a esse fim. Veremos mais adiante como se desenvolve o seu argumento.

Tendo em vista o nosso objetivo de indagar, ao longo dessa tese, se é possível considerar o pensamento heideggeriano como participante do ápice da metafísica, pretendemos aqui, ao dialogar com a leitura de J. Sallis, problematizar a possibilidade de já considerar *Ser e tempo* uma obra que consuma essa extrema possibilidade da metafísica, mesmo que ela anteceda as reflexões de Heidegger sobre a “era da técnica”. Para isso, acompanharemos o argumento sustentado por J. Sallis, e confrontaremos a sua tese com o conceito de ser-para-a-morte, descrito em *Ser e tempo*, e com a concepção de ápice da metafísica refletida em textos desenvolvidos a partir de 36.

J. Sallis entende que:

Filosofia não é apenas palavra mas também ato, é palavra que como tal é ato, é performativa em seu modo peculiar. Especialmente na medida em que o ato vem a ser compreendido como direcionado para um fim, como teleológico, como recebendo o seu *logos* do seu *télos*, filosofia, também é orientada para um fim. E ainda, nenhum ato é absoluto começo, nenhuma palavra a primeira palavra, e ao orientar a si mesma para um fim, a filosofia resume algo que já começou, resume-o já em seu próprio nome “filosofia” [...] uma já constituída orientação para um fim, para o(s) fim(ns) já projetados.⁴¹

Com essa passagem ele esclarece que o modo como a filosofia é constituída ao longo da história é orientado para um fim, teleológico. Desde o seu início até a contemporaneidade, ela se propôs a inaugurar novos sentidos a partir de uma apropriação e de uma tomada de distância da tradição, por meio da qual seria possível realizar-se e, assim, projetar-se para o fim. Por isso, ela não deve ser pensada como sendo única e estritamente teórica, uma vez que ela traz à tona sentidos, modos de desvelamento. Nem deve prescindir de sua historicidade, pois as suas questões partem da possibilidade de oferecer respostas a problemas não resolvidos pelos filósofos predecessores.

⁴¹ SALLIS, J. *Delimitations*, p. 128-129, tradução nossa.

Certamente, essa leitura da filosofia como ato é influenciada pela reflexão sobre a essência do agir em *Carta sobre o humanismo*.⁴² Com o intuito de desconstruir a oposição tradicional entre teoria e prática, pensamento e ação - na qual a caracterização do pensar seria assumir uma postura puramente contemplativa, teórica e científica face ao agir, que, por sua vez, visaria a produção de efeitos segundo a sua utilidade -, Heidegger radicaliza o sentido do agir ao concebê-lo como consumir, ou seja, como um modo de desvelar o ser do ente naquilo que ele é. E assim, o pensar não pode ser entendido de um modo oposto ao agir porque ele consome a relação do ser com o homem. E por meio dela, instaura modificações fundamentais na história do pensamento metafísico. Essa relação entre ser e homem encontra lugar na linguagem, pois esta é considerada como o seu lugar de desvelamento. Mas não nos aprofundaremos nessa reflexão sobre a linguagem aqui. O que queremos enfatizar com isso é o modo como J. Sallis entende a filosofia como capaz de trazer à tona novos sentidos para a história e de alcançar o seu fim. De acordo com essa leitura, *Ser e tempo* seria uma obra do fim da metafísica. Visto que propõe uma superação por meio da interrogação sobre o sentido do ser, o que seria um novo modo de trazer a filosofia a possibilidades de realização.

Sallis indica alguns dos sentidos que o termo “fim da metafísica” foi capaz de abarcar ao longo da história. E mostra que eles não se opõem uns aos outros, uma vez que brotam de tais determinações realizadas pela tradição metafísica.⁴³ São eles:

O primeiro abordado por ele é o de Nietzsche. O filósofo que mais proclamou o fim da metafísica, com afirmações sobre a morte de Deus como o ser mais elevado e perfeito, a supressão do ser enquanto ser, ou ainda, sobre o modo como a verdade se tornou uma fábula, tal como afirmada em *Crepúsculo dos ídolos*. Com a derrocada dessas noções, a metafísica alcança o sentido de fim como eliminação de suas possibilidades. O que não significa um desaparecimento efetivo da metafísica, mas a eliminação das oposições entre o mundo inteligível e o mundo sensível, entre a verdade e a aparência. Pois, apesar da morte de Deus ter sido proclamada, a metafísica retorna reformulada e continua projetando sua sombra sobre determinações previamente estabelecidas.⁴⁴

⁴² Cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*, p. 149 e 150.

⁴³ SALLIS, J. *Delimitations*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

O segundo sentido de fim trazido por ele foi traçado antes de Nietzsche e já se anunciava com Kant, na *Crítica da razão pura*, em sua proposta de reformular a velha metafísica cartesiana ao descrever as condições *a priori* para o conhecimento seguro. Tal reformulação, chamada por ele de “virada copernicana”, pretendeu fundamentar a possibilidade do conhecimento dentro dos limites da experiência. De modo que o conhecimento do mundo objetivo só seria possível a partir de uma adequação do objeto de conhecimento às formas puras da sensibilidade e do entendimento. Hegel deu continuidade ao esforço kantiano na *Fenomenologia do espírito*, almejando trazer a filosofia para ainda mais próxima da ciência, a partir do movimento de realização do espírito absoluto. Para Hegel, o espírito absoluto é visto como uma síntese que abarca um movimento progressivo e dialético da história, no qual ele ganha consciência do seu passado como algo que foi negado e superado pelo presente, sem que isso implique em uma exclusão do momento antecedente. Sendo, ao contrário, integrado em um processo de autoconsciência e autorrealização do espírito. Essa noção hegeliana de história é considerada teleológica, na medida em que visa a um fim enquanto plena realização do espírito absoluto. Nesse sentido, o fim da metafísica não poderia ser uma eliminação do que precedeu, mas a sua própria completude, ao trazer à sua realização plena aquele conhecimento que moveu toda a história da metafísica, em um processo de autoconhecimento do espírito.

Posteriormente, ele analisa o terceiro sentido de fim, pensado por Heidegger como o modo pelo qual a metafísica alcança as suas possibilidades mais extremas na era da técnica. Esta descrição condiz com o período da história no qual estamos situados. E, segundo Sallis, a tarefa do pensamento contemporâneo deveria ser a de superar esse ápice, ao pensar em possibilidades de transgredi-lo. O quarto sentido de fim advém de sua interpretação e apropriação do pensamento heideggeriano e é definido como fechamento. Poderíamos apontar tal fechamento como sinônimo do mais extremo esquecimento (do ápice da metafísica), ou, do velamento de ser. E que, não só está presente em toda a história da metafísica como a consoma, ao esgotar as suas possibilidades e a manter fechada em torno do seu próprio eixo, impedindo assim que uma abertura para possibilidades futuras de superação se manifeste. Desse modo, o fechamento é aquilo que obstrui qualquer possibilidade de ultrapassar as determinações da metafísica tradicional. E seria preciso transgredir os seus limites para que uma superação fosse levada a termo.

Mas seria possível considerar *Ser e tempo* como parte desse fenômeno do fim da metafísica? Sallis atribui a essa obra dois sentidos de fim: o de término da obra, por interrupção da questão do sentido de ser, e o de *telos* por nos legar uma nova compreensão de ser na história da metafísica.

Em *Ser e tempo* a (re)constitutiva interpretação do(s) fim(s) que anima(m) a tradição filosófica já está em jogo, muito mais do que pode aparecer na superfície do texto. Aqui, ao realizar uma retomada daquele questionar com o qual a filosofia começa em Platão e em Aristóteles e pelo qual tem sido continuamente, senão cada vez mais esquecido, sustentado - já há uma apropriação do fim da filosofia, uma convergência do (projetado) fim de *Ser e tempo* com o fim da filosofia como tal.⁴⁵

Segundo ele, *Ser e tempo* converge para o fim da filosofia porque se apropria das questões fundamentais da metafísica ao trazê-la para dentro de um problema radical escamoteado por essa tradição, a questão do sentido do ser. E, com ela, Heidegger participa desse projeto de consumação da metafísica. Por outro lado, Sallis recorda o sentido de fim apresentado no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Heidegger afirma nesse texto que ele não possui um significado teleológico e nem aponta para uma completude e perfeição. Ao contrário, o fim da filosofia indica um lugar de reunião, a extrema possibilidade alcançada pela filosofia com a sua transformação em ciência e técnica. E ela surge como um esgotamento da metafísica e não como alcance de sua plenitude.

Uma vez demarcado o sentido de fim proposto por Heidegger, Sallis afirma:

Mas o que eu quero especialmente indicar é que o deslocamento do fim anunciado nesse texto corresponde precisamente ao deslocamento que já foi produzido em *Ser e tempo*, na análise de Heidegger sobre o fim do *Dasein*. A morte também é chamada uma *possibilidade extrema*.⁴⁶

Sallis não desenvolve um argumento para fundamentar essa comparação da morte como “extrema possibilidade da presença” com o fim da filosofia enquanto “extrema possibilidade da metafísica”. Ele se limita a fazer uma alusão à análise da morte, por ser uma possibilidade insuperável e que fecha a abertura para o futuro ao retirar da presença todas as suas outras possibilidades de ser-no-mundo.⁴⁷ E considera que, assim como a possibilidade da morte, também o fim da metafísica (era da

⁴⁵ SALLIS, J. *Delimitations*, p. 130, tradução nossa.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 131, tradução nossa.

⁴⁷ *Ibid.*, p.22.

técnica) seria uma possibilidade insuperável que retira as possibilidades de abertura para mudanças epocais, na medida em que a mantém fechada em torno de suas determinações.

Antes de mais, é preciso lembrar que não percebemos em *Ser e tempo*, mas somente a partir da *Kehre*, um empenho em tornar explícito o modo como a modernidade caminha para o seu fim (ápice). Contudo, tal fenômeno não sinaliza para o seu possível encerramento em um futuro próximo. Tampouco para a realização de sua mais elevada perfeição, em um sentido hegeliano. Esse período do ápice da metafísica consome um tipo de acontecimento (desvelamento de ser) no qual a história da filosofia é acolhida dentro de sua mais extrema possibilidade e se converte em ciência e técnica.

Como já foi afirmado anteriormente, a história da metafísica se desenvolveu como esquecimento do ser, pois desde o seu início confundiu a questão do ser enquanto ser com investigações sobre o ente em sua totalidade, sem reconhecer a diferença entre ser e ente. Esse esquecimento perdura até a modernidade e se intensifica no momento em que essa época alcança o seu ápice, chamado aqui de era da técnica. Esta é considerada a fase extrema do esquecimento do ser, na medida em que o projeto moderno de estabelecer a razão como fundamento do conhecimento e garantir uma representação asseguradora do ente em sua certeza se converteu em vontade de poder. De modo que todo o empenho em garantir um conhecimento seguro sobre o mundo objetivo sustentou a pretensão de domínio incondicional e planetário do real. Doravante, a pergunta pela essência, pela substância e pelo ser deixam de fazer sentido. E, com isso, há um distanciamento e ocultamento ainda mais radical do desvelamento do ser. Haja vista que os entes são determinados pelo modo da disponibilidade⁴⁸ e, enquanto tal, são submetidos ao domínio da vontade de poder, o homem perde o lugar de fundamento do real e se transforma também em um disponível, estando sujeitado a essa nova instauração da metafísica.⁴⁹ Dessa maneira, o fim da metafísica significa uma transformação das suas possibilidades advindas da radicalização do projeto cartesiano de filosofia. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger associa o antigo significado da palavra “fim” no alemão, *Ende*, ao sentido de lugar, *Ort*. O fim da metafísica passa assim a ser o lugar de

⁴⁸ Trataremos desse conceito no próximo capítulo.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M. A superação da metafísica, p. 82.

reunião dessa possibilidade extrema que é o advento da vontade de poder como a sua última determinação.⁵⁰

Mas de onde provém a associação da crítica a esse período com a analítica existencial presente em *Ser e tempo*? Sallis relaciona a crítica ao fim da metafísica à descrição do ser-para-a-morte, por ter em vista que a análise dessa estrutura existencial mostra que a morte é a possibilidade limite da vida da presença, a sua extrema possibilidade. Um modo de ser insuperável e intransponível. Ela é uma possibilidade que, uma vez consumada, fecha a abertura da presença para o seu futuro. Para Sallis, essa descrição pode ser associada ao modo como é pensado o fim (ápice) da metafísica refletido após *Kehre*. Já que esse período exaure as possibilidades da metafísica e fecha toda abertura para o futuro. E só poderia ser superado a partir de um acontecimento que transcendesse as suas determinações.

Contudo, discordamos dele sobre essa comparação. Se definirmos a chegada da metafísica a sua extrema possibilidade, pensada na *Kehre*, nos mesmos termos da analítica existencial, a consequência seria a impossibilidade de transgredir os limites da era da técnica, visto que o ser-para-a-morte é algo que constitui a presença e a certeza da morte não pode ser superada. Ao passo que para indagar sobre possibilidade de transgressão do fim da metafísica, ela não pode ser concebida como uma determinação insuperável, como pretende Sallis. Além disso, como já indicamos, a descrição desse existencial em *Ser e tempo* não visa problematizar o término (fim) da vida da presença, mas revelá-la como um anteceder-se-a-si e como ente que compreende o seu poder-ser. Assim, nos parece uma contradição comparar a insuperabilidade da morte, enquanto possibilidade certa e que constitui a presença como antecipação de seu poder-ser mais próprio, com o modo de desvelamento e as determinações do fim da metafísica. Sobretudo por Sallis ter como objetivo de seu argumento propor uma transgressão epocal que supere essa tradição.

A filosofia de Heidegger é, desde seu início, marcada pela tentativa de superação da metafísica. O que só seria possível se essa tentativa não fosse encarada como uma ruptura, uma saída dela. Pois é essa proposta de ruptura que conduz a realização de seu ápice, como reafirmação da vontade de poder. A sua proposta de superação da metafísica, ao contrário, se configura como um retorno a ela que, seja no modo de destruição de seus conceitos fundamentais, seja como uma crítica dessa história como esquecimento do ser, pudesse apontar para a maneira como o ser

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento, p. 72

enquanto desvelamento e velamento foi e é determinante para o desenvolvimento da história do pensamento ocidental.

Concordamos com Sallis quando afirma que já em *Ser e tempo* esse retorno à história como destruição é uma tentativa de recomeço da filosofia. Mas pensamos que é preciso ter cuidado ao afirmar que esse novo começo também representa o seu fim. Já que a proposta de descrever uma ontologia fundamental para questionar o sentido do ser não é senão uma tentativa de reconstituir as suas possibilidades, ao revelar o seu caráter de abertura para os seus modos históricos de ser. Interpretar tal recomeço no sentido teleológico de fim - como Sallis propõe -, poderia dar margem à própria negação dessa abertura para a historicidade e, conseqüentemente para o futuro do pensamento, uma vez que ele já teria completado o seu curso e se realizado plenamente. Embora não fosse essa a sua intenção ao defender uma transgressão desse fim.

Dessa maneira, entendemos que já há em *Ser e tempo* uma tentativa de engajamento no que será chamado a partir da *Kehre* de destino da história da filosofia, de modo que há nesta obra uma inclinação a uma compreensão de sua filosofia como parte deste acontecimento de ser. Embora essas intenções estejam presentes em *Ser e tempo* de um modo mais tímido e cuidadoso. Mas disso não podemos concluir que o conceito de finitude presente nesta obra possa ser pensado nos mesmos termos da sua crítica à era da técnica, apresentada a partir da segunda fase da sua filosofia.

Mas é possível, em alguma medida, aproximar a descrição do “ser-para-a-morte” a essa crítica à chegada da metafísica à sua extrema possibilidade?

Sabemos que a crítica realizada em *Ser e tempo* não está voltada para a era da técnica, mas para o projeto inicial da modernidade. Desse modo, ela não pode ser pensada como uma crítica ao período do ápice da metafísica. Da mesma maneira, após a *Kehre* Heidegger deixa de descrever o modo de ser da presença a partir de sua constituição existencial e, gradativamente, deixa de usar o termo presença para designar o modo de ser do homem. Conseqüentemente, o fenômeno do ser-para-a-morte, enquanto estrutura existencial da presença, não encontra lugar na crítica à era da técnica.

O que, então, há em comum entre essas duas abordagens? Podemos apontar o modo de pensar o ser como determinante para os desdobramentos ocorridos na

história da metafísica. E é por essa via, que é realizada e aprofundada a crítica aos diversos modos, de Platão a Nietzsche, de tomar o ente pelo ser. De modo que, não há uma ruptura entre a crítica ao projeto inicial da modernidade realizada em *Ser e tempo* e a crítica à era da técnica, como traço essencial da modernidade tardia. Mas há, ao contrário, uma continuidade e um aprofundamento da primeira abordagem. Ao pensar o ser como possibilidade, em seu caráter ambivalente - seja como abertura e fechamento dos modos de ser da presença, tal como descrito em *Ser e tempo*, seja como velamento e desvelamento como apresentado na *Kehre* -, as determinações fundamentais da metafísica passam a ser pensadas em sua finitude como possibilidades de ser. Assim, podemos afirmar que Heidegger mantém essa ambivalência do ser, como o que regeu (de um modo latente, porque se manteve inquestionado) a história do pensamento metafísico, em ambas as fases. Mas até a era da técnica, momento no qual vivemos o ápice da metafísica, o homem não tem sido capaz de se dar conta que ele e sua história acontecem como possibilidades de ser. Esse ápice da metafísica, consumado nessa era, tem o seu lugar justamente no fato de ainda não sermos capazes de reconhecer que ela surge desses diversos modos de desvelar-se do ser, e de questionar, assim, as nossas determinações. Por isso, essa época tem a aparência de uma incondicionalidade, visto que é regida por uma vontade que não reconhece limites para o seu domínio, mas encara o desconhecido como o que ainda não foi explicado e controlado.⁵¹

Contudo, não podemos esquecer que a sua superação depende muito mais de disposições históricas, ou seja, do surgimento de condições por meio das quais uma mudança seria possível, do que propriamente da vontade humana. De modo que, reconhecer as insuficiências desse período acaba não sendo o mesmo que superá-las. Já que tal possibilidade depende de tais disposições oferecidas pela história.

O que marca a diferença entre a descrição do ser-para-a-morte e a concepção do ápice da metafísica como sua extrema possibilidade é que este ápice é um modo de esquecimento do ser e, mais do que isso, o mais extremo, o esquecimento do esquecimento. Enquanto o ser-para-a-morte designa, ao contrário, um caráter de abertura da presença, e assim não pode ser tomado como um modo de esquecimento, ou, fechamento do ser. Embora ele também possua essa determinação ontológica, por estar lançado na decadência.⁵² Mas tal fechamento de ser deriva do caráter de

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia**, p. 107 e 108.

⁵² Como já foi exposto no item anterior. Cf. páginas 18 e 19.

abertura da presença. Além disso, a morte, enquanto extrema possibilidade da presença, é insuperável e por isso não pode ser tratada como uma dificuldade histórica a ser resolvida. Essa determinação ontológica é uma condição para a superação das possibilidades de ser, pois é enquanto ser-para-a-morte que a presença pode antecipar e projetar as suas possibilidades de ser-no-mundo e assim transcender as suas determinações de ser. Ao passo que a chegada da metafísica ao seu ápice não é considerada uma fase insuperável. Ao contrário, a filosofia de Heidegger se propõe a preparar os caminhos para que essa superação se torne possível.

Perante o que foi escrito é importante ressaltar que a descrição do ser-para-a-morte e a crítica a era da técnica como a extrema possibilidade da metafísica, não abarcam um sentido de finalização, término, quer seja do homem, quer seja da história. Como dissemos anteriormente, a morte está sendo pensada como parte da vida. E assim, a existencialidade do ser-para-a-morte se perfaz como antecipação de possibilidades de ser, dentre as quais a morte é a extrema possibilidade. A tentativa de transpor essa proposta levaria *Ser e tempo* a uma narrativa do absoluto e do além, ou seja, a uma narrativa que teria a pretensão de descrever algo que não constitui o modo de ser-no-mundo da presença. Do mesmo modo, a finitude pensada a partir da *Kehre* diz respeito ao desvelamento e ao velamento do ser, que confere mobilidade e a possibilidade de ultrapassamento de fundamentos absolutos da história da metafísica. A constatação do ápice da metafísica com a chegada da era da técnica, não presume uma aniquilação da metafísica, mas uma transformação advinda da exacerbação de suas possibilidades.

Diante dessa discussão, percebemos que apesar de não haver ruptura entre *Ser e tempo* e os escritos desenvolvidos a partir da *Kehre*, não podemos tomar os conceitos aqui em jogo como equivalentes, simplesmente por almejarem uma crítica à mesma tradição da metafísica ocidental.

Entendemos que não foi fortuita tal decisão de deixar a obra *Ser e tempo* inacabada e deslocar a questão do ser para um novo ponto de partida, levado a termo na *Kerhe*. A virada não foi estabelecida como uma ruptura mas, ao contrário, como modo de repensar a questão do ser de uma maneira mais originária, ou seja, mais centrada no ser e não na existencialidade da presença.

Quando Heidegger propôs em *Ser e tempo* destruir e reconduzir a filosofia à questão do ser, escamoteada desde o início da história da metafísica pela questão do ente, ele não encarou essa proposta como uma necessidade de trazê-la à sua

realização, ao seu fim em um sentido teleológico, como defende a leitura de Sallis. Tampouco, como uma necessidade de levar as determinações da filosofia moderna até as suas últimas consequências, tal como acontece a partir do advento da era da técnica. Mas, ao contrário, como uma necessidade de desobstruir os caminhos da filosofia e revelar o seu caráter de “possibilidade de ser”.

Entendemos que é possível encontrar em *Ser e tempo* uma inclinação a propor um “outro começo” para a história da filosofia, levada a termo a partir de uma superação da metafísica. Mas essa tentativa não pode ser associada a uma “realização do seu fim”. Uma vez que o conceito de finitude pensado a partir do existencial do ser-para-a-morte não se configura nem como uma finalização, nem como uma realização plena das possibilidades da presença e da filosofia. Mas como uma abertura antecipativa da presença para as suas possibilidades finitas de ser.

3 O ÁPICE DO HUMANISMO

O presente capítulo é movido pela possibilidade de pensar o modo de ser do homem da era do ápice da metafísica. Heidegger entende metafísica moderna e humanismo como sinônimos, na medida em que encontramos, nesse período, a figura do sujeito assumindo o lugar de fundamento e centro de referência do ente em sua totalidade. E por isso, nos sentimos autorizados a pensar aqui o período da técnica como ápice do humanismo. Ao ter ele em vista, nos deparamos com a constatação de que também o homem alcança a sua extrema possibilidade, ao transformar-se em um disponível e ao corresponder aos desafios da vontade de poder.

Heidegger nunca designou esse período como ápice do humanismo. Encontramos em uma única passagem de *Ciência e pensamento do sentido* uma breve afirmação sobre estarmos próximos do fim da época da formação,⁵³ fazendo alusão à metafísica que se inicia com Platão e atinge a sua máxima expressão em Nietzsche, ao conceito platônico de *Paidéia* pensado como ideal de formação do homem e a sua transformação em humanismo que acontece na modernidade. Do mesmo modo, percebemos em uma única passagem de *A teoria platônica da verdade* ele apontar para a posição extrema e incondicional na qual o homem do ápice da metafísica se encontra.⁵⁴

Somos levados a pensar que Heidegger opta por considerar essa época como o ápice da metafísica, e não do humanismo, para mostrar a originalidade do ser como desvelamento dos diversos modos da história da qual o homem participa. Mas ao trazermos à tona os desdobramentos do humanismo do homem, pretendemos mostrar que, com a transformação do sujeito moderno em um disponível, o homem se encontra na fase de distanciamento máximo da questão do ser, ao corresponder ao desafio da vontade de poder e manter um domínio sobre os entes. Nessa medida, a pergunta pela essencialidade do homem, i. é, pelo modo como ele se desvela historicamente enquanto possibilidade de ser, se mantém ofuscada pela disponibilidade, que é uma determinação da era da técnica.

Pretendemos mostrar que tal exacerbação das possibilidades de ser do homem no período do ápice da metafísica não inaugura uma fase pós-humanista, pois não

⁵³ HEIDEGGER, M. *Ciência e pensamento do sentido*. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010, p.59.

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*. In: **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 248.

aconteceu de fato uma superação dessa tradição. E ainda que já a tivéssemos alcançado, ela não poderia ser entendida como uma ruptura com a história.

Tendo em vista essa questão, apresentaremos neste capítulo, primeiramente, algumas orientações sobre o modo como o humanismo se desdobrou de Platão até a era da técnica. Em seguida, confrontaremos a tese de Sloterdijk de que Heidegger desenvolveu uma filosofia pós-humanista, ao propor uma superação das determinações tradicionais do homem e ao pensá-lo em sua essência. Pretendemos mostrar que conceber um pós-humanismo nessa proposta de superação da metafísica contraria os esforços de pensar uma história do ser. Ao passo que podemos notar em sua crítica ao período do ápice da metafísica, não um pós-humanismo, mas a chegada do modo de ser do homem a sua extrema possibilidade – embora Heidegger não o tenha definido nesses termos -, na medida em que a era da técnica é orientada pela pretensão de esgotar as suas possibilidades de ser ao transformá-lo em um disponível e, enquanto tal, sujeito às determinações da vontade de poder.

3.1 A *Paidéia*

Podemos afirmar que a Grécia Antiga é precursora do que hoje chamamos de tradição humanista na história do pensamento ocidental, embora esta seja uma interpretação moderna feita com base nos desdobramentos e nas ressonâncias do pensamento grego no modelo de humanidade assumido pelo ocidente.

Encontramos nos gregos uma compreensão da *paidéia* como ideal de humanidade a ser seguido. Mas ela não se limitava a um entendimento teórico sobre o homem. Ao contrário, era assumida como a própria constituição dos gregos como uma civilização.⁵⁵ A palavra *paidéia* é a origem do que hoje entendemos por formação, educação, cultura, valor e civilização. Costuma-se traduzi-la por formação, porque esta palavra consegue abarcar a complexidade do sentido possuído por ela. Visto que ela remete à correspondência do homem a um ideal de humanidade e civilização, além de designar a formação de sua natureza física. Assim, com a *paidéia* também se almejava à conservação da vida dos gregos, tanto no sentido biológico, quanto no sentido político de organização e proteção de um povo.⁵⁶ Além

⁵⁵ JAEGER, W. **Paidéia**. A formação do homem grego. São Paulo: Martins fontes, 2013, p. 1 e 2.

⁵⁶ Veja-se o papel da música e da ginástica para a formação dos guerreiros, tal como descrito n'A república de Platão. Cf. PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, livros II e III.

de ser um *zoon logon ekon*, um animal racional, tal como é traduzido tradicionalmente,⁵⁷ o ser humano também é um *zoon politikon*, um ser político, por viver em comunidade regido por leis e normas de ação e comportamento.

De acordo com Jaeger, se hoje temos uma concepção de cultura – assim como de ciência, embora a *episteme* grega difira essencialmente das determinações modernas⁵⁸ - é graças ao modo como os gregos desenvolveram a sua *paidéia*.⁵⁹ Isso não confere uma autoridade imutável, absoluta e superior a esse ideal de humanidade, mas mostra que, apesar da distância temporal, ele foi assumido como a certidão de nascimento da formação e dos desdobramentos do pensamento ocidental, de modo que ainda hoje ele vigora. “Contudo, essa história vivida já teria desaparecido há longo tempo se o homem grego não a tivesse criado na sua forma perene. Criou-se como expressão da altíssima vontade com que talhou o seu destino.”⁶⁰

Falar desse caminho desenvolvido a partir da formação do pensamento grego não significa encarar a história do pensamento ocidental como fatalidade, que não poderia ter se dado de outra forma. Apenas indica o pertencimento histórico do mundo ocidental à formação do povo grego.

Heidegger diz em *O que é isto - a filosofia?* que o nosso modo de questionar e de buscar conhecimento acerca de uma região do real, sobre a sua quididade, é, em sua proveniência, grego. Apesar dos diversos modos históricos de se questionar sobre o ser do ente, *tí estín*, “o que é isto?”, é uma maneira de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles e que até hoje orienta as nossas perguntas e conhecimentos a respeito de algo.⁶¹ Ainda podemos ver essa estrutura de pensamento presente na racionalidade contemporânea.

Apesar disso, mesmo que tivessem uma compreensão de si como o centro da civilização, os gregos não estavam preocupados em transpor o seu ideal de

⁵⁷ Ou, como interpreta Heidegger em *Ser e tempo*, um ente que compreende e configura sentido por se constituir enquanto linguagem (fala).

⁵⁸ De acordo com a interpretação heideggeriana a qual nos interessa nesta tese, a ciência moderna é pautada por métodos de investigação e asseguramento do mundo objetivo enquanto que a *episteme* grega se caracterizava por um tipo de saber essencialmente distinto por não obedecer ao ideal de exatidão, certeza e de representação do ente.

⁵⁹ JAEGER, W. *Paidéia*, p.3.

⁶⁰ Ibid. p. 5. Jaeger mostra aqui ter tido influência do conceito de “vontade de poder” de Nietzsche, ao descrever a história que se desdobrou a partir do pensamento grego como uma expressão de uma vontade.

⁶¹ HEIDEGGER, M. O que é isto - a filosofia?, *In: Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores), p 15.

humanidade para além de seu povo. A sua *paidéia* estava voltada para a formação do homem “grego” e não para um conceito universal de humanidade. Foi a partir do Império Romano que se passou a atribuir às obras do período precedente um valor clássico e atemporal.⁶² Ainda assim, tratava-se de um ideal de homem assumido por eles como o mais elevado, da formação e da organização de um povo enquanto civilização. E desse modo, os gregos da Antiguidade se enxergavam como referência da maneira como um povo precisava se constituir para não serem encarados como bárbaros. E com isso estabeleciam o marco a partir do qual seriam tomados como o centro de um ideal de pensamento e civilização.

O fato de o helenocentrismo ter constituído o ideal de formação do pensamento ocidental e ter desembocado, posteriormente, no eurocentrismo, tem recebido contemporaneamente muitas críticas. Achille Mbembe e Enrique Dussel podem ser citados como exemplos de nomes que representam essas críticas.⁶³ Tendo em vista que esse ideal foi imposto a países da África e às Américas nos períodos de colonização, inferiorizando todos os modos de organização de povos diferentes do tipo de civilização que se constituiu como modelo ocidental e, tomando a si como critério e referência, os consideravam bárbaros e primitivos. Além disso, esse ideal ainda vige e suprime a possibilidade de pensar as peculiaridades de identidades que não se constituem apenas por ele, seja por terem se formado de um modo miscigenado, seja porque tratou-se de um modelo de civilização imposto pelos europeus. Consideramos essa observação importante porque, apesar da formação do pensamento ocidental ser hoje, mais do que nunca, compartilhado de um modo globalizado, ela não é isenta de críticas e nem assumida como algo irretocável. Ao contrário, temos valiosas desconstruções e contestações oferecidas por alguns estudiosos na contemporaneidade. Ao indicar o pensamento grego como o berço do pensamento e da civilização ocidental, não pretendemos aqui afirmar que se tratava de fato de um ideal de homem mais elevado em detrimento de outros povos. Mas destacar a proveniência do humanismo moderno da constituição grega de *paidéia*.

Essa assunção de um ideal helenocêntrico no ocidente se solidificou porque a *paidéia* se estabeleceu no mundo grego não apenas como um modo de formação, organização e desenvolvimento de uma comunidade. Mas também porque

⁶² JAEGER, W. *Paidéia*. p. 13.

⁶³Cf. MBEMBE, A. *A crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014, DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

procuravam entender por meio dela a lei que regia as coisas. Ela visava a compreensão do cosmos, das formas da oratória, da poesia, de todos os tipos de artes, de saberes e o estabelecimento de normas que regem a comunidade. Por isso que o pensamento grego é considerado precursor da racionalidade moderna: “[...] todos os povos criaram os seus códigos e leis; mas os gregos buscaram a “lei” que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem.”⁶⁴

Apontar a *paidéia* como precursora do humanismo moderno significa dizer que é nos gregos que encontramos as primeiras notícias sobre o modo como o homem busca um fundamento metafísico. Ainda que de forma bem distante e distinta da concepção moderna de sujeito, pois não encontramos na antiguidade uma noção de homem como centro e fundamento para o real, mas um pensamento sobre a *physis*, até culminar no problema da formação do homem em Sócrates e Platão. Os gregos procuravam uma ideia de homem universal acima do homem individual.

Heidegger diz em *A teoria platônica da verdade*:

O começo da metafísica em Platão é ao mesmo tempo o começo do “humanismo”. Que se pense aqui essa palavra de modo essencial e, por isso, em sua significação mais ampla. De acordo com este pensamento, “humanismo” significa o acontecimento que vem ligado com o começo, o desenvolvimento e o fim da metafísica, a saber, o fato de o homem assumir o centro do ente, cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem, contudo, ser ele mesmo o ente supremo. [...] Com a consumação da metafísica, também “o humanismo” (ou dito “de maneira grega”: a antropologia) é impelido para as “posições” mais extremas, o que significa igualmente incondicionais.⁶⁵

Por outro lado, em *Tempo da imagem no mundo* ele nos apresenta a seguinte afirmação:

Quanto mais abrangente e inexoravelmente o mundo estiver à disposição como conquistado, quanto mais objectivamente aparecer o objecto, tanto mais subjectivamente, isto é, tanto mais manifestamente se erguerá o *subjectum*, tanto mais irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformará numa doutrina acerca do homem, em antropologia. Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem surja o humanismo. Mas se não era possível, no grande tempo do mundo grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não podia vigorar um humanismo.⁶⁶

⁶⁴ JAEGER, W. *Paidéia*, p.10.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*, p. 247 - 248.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *O tempo da imagem no mundo*. In: **Caminhos de floresta**. Lisboa: Calouste, Gulbenkian, 1998, p. 116.

Seria isso uma contradição? Uma mudança de interpretação a respeito do surgimento do humanismo? Não é o que nos parece. Essas passagens nos indicam que, por mais que o pensamento grego seja essencialmente distinto da metafísica moderna, por não ter uma definição do homem como sujeito e como fundamento do real, ele oferece a certidão de nascimento para o humanismo moderno. Quando a filosofia nasce como metafísica, visando um fundamento para o homem e para a totalidade do real, nasce com ela a possibilidade do humanismo. Não foi fortuito o emprego das aspas para atribuir ao mundo grego um “humanismo” em uma “significação ampla”. A sua intenção foi apontar para a sua proveniência histórica.

Embora a palavra *paidéia* seja atribuída a um ideal de formação e civilização grego, para Heidegger essa palavra só veio a aparecer explicitamente com uma conotação metafísica em Platão. Nos pensadores pré-socráticos percebemos o *logos* como aquilo que impele o homem a essa unidade e universalidade, da qual o grego precisava partilhar na medida em que se dispunha a pensar sobre os elementos que regem e de onde surgem todas as coisas.

Com Platão, a proposta de uma *paidéia* surge a partir de uma postura de deslocamento do homem em relação à totalidade do ente. Isso ainda não constitui uma cisão com o mundo, nem uma concepção de homem como centro, como ocorre na modernidade. Mas o *logos* deixa aqui de ser uma conjuntura de sentido de tudo o que é, em meio ao qual o homem se encontra, para se tornar um meio, um caminho através do qual se alcança o conhecimento. Doravante, só é possível alcançar a verdade por meio de uma ascensão ao mundo inteligível.

A *paidéia* é apresentada por Platão no livro VII d’*A República* ao desenvolver a sua teoria das ideias a partir da alegoria da caverna. A palavra *paidéia* costuma ser traduzida nessa obra como “educação” ou “formação”. Para Heidegger, a palavra “formação” (*Bildung*) é a que mais se aproxima do sentido grego, contanto que se preserve a força original à qual ela é capaz de nos remeter. Ela designa um formar (*bilden*) que se desenvolve e se conforma a uma visão, que guia por meio de uma imagem. A Alegoria da caverna visa, por sua vez, tornar visível a essência dessa *paidéia*.

Platão propõe que a formação do homem da *pólis* grega precisava passar por uma ascensão por meio da qual ele poderia sair do aprisionamento do mundo sensível - mundo das opiniões e da imperfeição, distante da verdade, do bem e do

belo - e alcançar o mundo suprassensível para conhecer as Ideias e a Ideia de bem como fundamento de todas as coisas.

A Ideia de Bem é a causa do que é belo e justo. Mais do que isso, conhecer a Ideia de Bem significa ascender à verdade sobre tudo o que é. E enquanto tal, ela concerne não apenas à essência do homem e do cosmos, mas diz respeito à essência da *pólis*. Por isso, para um governante reger a *pólis*⁶⁷ de maneira justa, precisa conhecer a verdade do mundo suprassensível, conhecer a própria Ideia de Bem.

Contudo, assim como a noção platônica de verdade não pode ser reduzida ao ideal de racionalidade moderno sem sofrer um tipo de reorientação histórica para a filosofia de Platão e para configuração de sentido do mundo grego, também as ideais de bem, belo e justo não podem ser reduzidas a uma leitura moral e estética d'*A República*. Embora existam comentadores que interpretam tais noções como precursoras da moralidade, da racionalidade e da estética modernas, não podemos entendê-las como uma atribuição de valor às coisas sem que se transforme o seu sentido. Antes precisamos concebê-las como ascensão ao saber sobre aquilo que condiciona a existência do mundo sensível.

Conforme Heidegger, apesar de não haver um valor moral (moderno) no conceito platônico de Bem (*Agathon*), Platão deu margem para essas interpretações morais que se desdobraram desse conceito. Segundo ele, o conceito de valor surgido no século XIX “é o último e o mais fraco descendente do *Agathon*”.⁶⁸ Nietzsche concebe a história da metafísica a partir dessa leitura valorativa e propõe uma transvaloração visando superá-la. Mas, a partir de então, a Ideia de Bem enquanto causa de tudo o que é justo, belo e verdadeiro, sofreu uma apropriação e interpretação histórica para ser lida sob a perspectiva do valor. Ainda assim, Nietzsche é considerado por Heidegger “[...] um seguidor platônico, dos mais desenfreados dentro da história da metafísica ocidental”,⁶⁹ na medida em que ele concebe o valor como condição de possibilidade da vida e mantém com isso intacta a essência do *Agathon* herdada por ele.⁷⁰

Mesmo que, desde Homero, a “formação do homem grego” tivesse uma importância fundamental para a constituição desse povo enquanto civilização e que o

⁶⁷ Que para Platão precisava ser o filósofo. O único capaz de fazer os cidadãos ascenderem à luz do Sol, ou seja, à Ideia de Bem.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade, p. 239.

⁶⁹ Ibid, p. 239.

⁷⁰ Ibid, loc. cit.

logos representasse a medida e a referência para o alcance do seu desenvolvimento e, conseqüentemente, do seu distanciamento da barbárie, Platão nos apresenta uma nova concepção de homem e de verdade. Se antes tínhamos o *logos* como o que concedia, de um modo inerente, sentido, expressão, ordem e universalidade à *pólis* e ao homem grego, agora o *logos* passa a ser tomado como um meio de alcançar as verdades eternas do mundo inteligível. E a mutabilidade da *physis* é vista como uma imitação imperfeita do mundo ideal e eterno que lhe deu origem e não mais como dinâmica própria do cosmos.

A compreensão sobre o homem também se desloca, doravante ela é orientada pela Ideia de Bem como aquilo que lhe condiciona e sua alma precisa ascender ao suprassensível para alcançá-la e assim ter acesso à verdade. Ao deslocar a verdade, o belo, o justo e o bem para um âmbito ideal e conceber a Ideia como essência e fundamento do mundo sensível, ele nos apresenta, pela primeira vez, uma determinação essencialista e transcendente do pensamento ocidental. E com ela surge também a filosofia como metafísica.

Heidegger considera esse deslocamento uma transformação na essência da verdade e, conseqüentemente, na essência do homem, visto que a ascese platônica muda a sua compreensão da totalidade do ente - e do homem como participante dela - para um âmbito transcendente e eterno e ela passa a ser fundada pela Ideia de Bem. O filósofo oferece essa interpretação porque desconstrói a noção metafísica de essência e a pensa como velamento e desvelamento de ser. E assim, elimina desse conceito o caráter imutável, ideal e substancialista que lhe fora concedido ao longo de toda antiguidade até a modernidade. Desse modo, ele considera as reflexões sobre a *physis* do pensamento pré-socrático também como um modo de desvelamento da essência da verdade (*alétheia*).

A adaptação da alma às Ideias e à Ideia de Bem, figurada na alegoria da caverna como adaptação do olhar às coisas fora da caverna e à luz do Sol, além de fazer parte da formação do homem e, diria Heidegger, da transformação de sua essência – visto que representa uma mudança de hábito e postura para conhecer a Ideia de Bem⁷¹ - diz respeito, ao mesmo tempo, ao voltar-se da alma para a verdade que se apresenta como Ideia. A Ideia ou *Eidos* é o aspecto por meio do qual todo ente se apresenta e a Ideia de Bem é a fonte de luminosidade do mundo sensível, a

⁷¹ HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 228.

entidade do ente. Por isso, Heidegger entende que há uma relação essencial entre formação e verdade em Platão.⁷² Na medida em que ascender e adaptar-se à verdade provoca no homem uma modificação de essência. E essa adaptação constitui o cerne da *paidéia*.

A modificação na essência da verdade⁷³ de Platão em relação aos pré-socráticos reside no modo como o acesso à verdade exige do homem uma adaptação da alma à Ideia. As Ideias e a Ideia de Bem são a condição da presença e do conhecimento do mundo sensível. Mas não acedemos a elas sem um esforço e uma mudança de postura da alma. Aquilo que é tomado como o “real”, representado pela metáfora da caverna, só é tornado acessível porque as Ideias o iluminam, tornando possível a sua visibilidade. De modo que o que nos é imediatamente apresentado como visível, por meio dos sentidos, não é senão um “sombreamento da Ideia”.⁷⁴ A Ideia de Bem, por sua vez, é a mais elevada fonte de toda luminosidade. E, assim, a condição de visibilidade dos entes apresentados em seus aspectos (Ideias).

Apesar de Heidegger atribuir ao pensamento de Platão a paternidade para o surgimento do humanismo no pensamento ocidental, essa expressão só veio a aparecer pela primeira vez no pensamento romano. O começo do humanismo europeu é remetido a Cícero, que toma como base Platão. É em Roma que a instauração da humanidade é levada ao seu auge, por meio dessa apropriação da *paidéia* grega. O que representou a vitória da razão e da vontade sobre as paixões.

Designado de *humanitas* por Cícero, como tradução para o conceito grego de *paidéia*, o ideal de civilização romana foi espelhado na formação dos gregos, tomados como o modelo de humanidade a ser seguido por um povo que almejasse se constituir a partir do que consideravam ser a mais elevada concepção de homem e civilização. Mas eles não visavam imitar a *paidéia* grega e sim elevá-la ao seu mais alto grau de perfeição. E, desse modo, superá-la assumindo esse lugar de centro de civilização e ideal de humanidade a ser seguido e assimilado por todos os povos. Com tal ideal, visavam superar a sua barbárie e se distinguir de outros povos

⁷² Ibid., p. 230

⁷³ Um dos traços cruciais dessa modificação de essência é a transformação da verdade como desvelamento, predominante no período pré-socrático, em verdade como correção. Sendo este o pontapé inicial para a consolidação moderna da verdade como representação. Como não é nossa intenção nos aprofundarmos no problema da verdade em Heidegger, não nos deteremos nessas reflexões.

⁷⁴ Ibid., p. 226.

considerados bárbaros por eles.⁷⁵ Isso não contradiz nem nega o papel da *paideia* como aquilo que apresenta os fundamentos a partir dos quais o pensamento ocidental sustentará o seu ideal de humanidade. Mas indica que, se antes tínhamos uma visão helenocêntrica de uma civilização ideal, em Cícero encontramos, além de uma tentativa de ultrapassá-la, também uma proposta de universalização.

Heidegger só se refere ao período do Império Romano uma única vez em *Carta sobre o humanismo* para indicar a proveniência da palavra “humanismo” da *humanitas* apresentada por Cícero como tradução de *paidéia*. Talvez essa ausência de espaço para o pensamento romano em suas reflexões se deva à falta de uma concepção inaugural para esse ideal de homem. Na medida em que os romanos se espelham no conceito grego e não ofereceram nenhum outro fundamento para ele. O que só veio a acontecer com o advento da Idade Média, ao apresentar Deus como causa e fundamento do homem.

Não nos deteremos na *humanitas* do período do Império Romano nem na Idade Média, pois o nosso objetivo aqui não é meramente apresentar uma história da formação do homem, mas entender a influência e as diferenças do pensamento platônico em relação ao humanismo moderno para, com isso, apresentar as orientações e os desdobramentos de sua determinação moderna e refletir sobre a proposta de sua superação pensada por Heidegger. Abordaremos no próximo item o modo como esse conceito se constitui na modernidade a partir de uma determinação do sujeito como fundamento do real.

3.2 O humanismo moderno e a era da técnica

O humanismo moderno surge com o advento do sujeito inaugurado por Descartes. Se com o nascimento da metafísica iniciada com Platão tínhamos, pela primeira vez, uma abordagem que estabelecia um primado do inteligível, temos a partir de Descartes uma exacerbação desse primado, de modo que doravante o homem é plasmado na posição de sujeito e se impõe como o centro e o fundamento incontestável da totalidade do real. O conhecimento, enquanto acesso primordial ao mundo objetivo, passa a ser assegurado em representações e a certeza passa a ser o critério para a garantia de suas verdades.

⁷⁵ Cf. MATTÉI, J-F., **A barbárie interior**. São Paulo: UNESP, 2001, p. 121 e 122.

Na medida em que as representações se constituem como o acesso ao real e que, desse modo, os entes aparecem ao sujeito por meio delas, Heidegger considera esta uma época em que o mundo se reduz a imagens, visto que a verdade é concedida pela representação do mundo em ideias e o conhecimento é determinado pela certeza, isto é, por um ideal de exatidão e indubitabilidade sem as quais nenhum conhecimento seguro seria possível.

Isso significa que a constituição do real é perpassada pela representação que funda o conhecimento filosófico e científico. No entanto, o conceito moderno de ciência difere fundamentalmente do conceito grego de *episteme* e do conceito medieval de *scientia*, pois em nenhum outro momento da história da filosofia se pensou o mundo como realidade objetiva, nem o homem como sujeito. Tampouco se estabeleceu a certeza e a exatidão como critério para o conhecimento seguro e rigoroso.

Descartes propõe a dúvida como o método por meio do qual seria possível obter conhecimentos indubitáveis e seguros. O papel da dúvida metódica é o de conduzir o sujeito a si, como primeira verdade inabalável e como condição para o asseguramento da verdade sobre o objeto. Desse modo, o conhecimento da objetividade está condicionado ao conhecimento e à sustentação do *ego cogito* como princípio e fundamento.

A partir de então o homem, ao ser pensado como sujeito, se estabelece como o centro de referência no qual se funda o ente em sua totalidade e a condição de sua verdade. Com isso, o aparecimento do ente em seu modo de ser passa a estar subjugado à representação do sujeito e as relações mantidas com o mundo se configuram assim como experiências subjetivas. Por isso, a modernidade é considerada o período no qual o humanismo encontra o solo propício para aparecer, como um desdobramento da *paidéia* grega, uma vez que encontra na figura do sujeito e de sua racionalidade a possibilidade de elevar os valores e as potencialidades do homem a uma posição de autossuficiência, controle e submissão da natureza ao cálculo e a seus modos de objetivação.

Heidegger alerta que, apesar do cálculo ser a maneira como a ciência moderna lida com o real, ele não se reduz à mera operação com números ou formas geométricas. Para ele, cálculo⁷⁶ engloba todos os modos de objetivação do real. Contar com alguma coisa, observar, ter expectativas sobre os seus resultados são

⁷⁶ HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido, p. 50.

modos de objetivar e, assim, de calcular o real e obter uma representação asseguradora do mesmo.

Embora do ponto de vista historiográfico a era da técnica tenha surgido a partir da segunda metade do século XVIII, como consequência do desenvolvimento das ciências da natureza (séc. XVII) que expunha o real como um sistema de forças com o qual se podia operar e controlar a partir do experimento, Heidegger afirma que a sua essência já estava presente de modo velado não só no início da ciência moderna, mas no início do pensamento ocidental iniciado com os gregos, como veremos mais adiante. Nessa medida, uma constatação histórica não é suficiente para dizer o que ela é, pois não é capaz de refletir sobre as suas determinações metafísicas. Segundo ele, a teoria da natureza desenvolvida pela física moderna não se limitou ao preparo do solo a partir do qual a técnica moderna pudesse se desenvolver, mas abriu caminho para a sua essência por já ser regida por ela, ainda que de modo velado.⁷⁷ Ou seja, não se tratou apenas do desenvolvimento de aparatos e meios de controle do real, mas de um modo histórico de desvelamento. Isso não quer dizer que Heidegger tenha interpretado a metafísica a partir de uma leitura teleológica. Não há, para ele, um progresso necessário na história. Mas ela advém de modos de desvelamento de possibilidades de ser. Assim como a metafísica culminou na era da técnica, ela poderia ter desvelado diversas outras possibilidades e as determinações de nossa era poderia ter-se mantido como uma possibilidade velada. Por isso, ainda que a era da técnica seja concebida como o ápice da modernidade e da metafísica como um todo, esse não pode ser considerado um acontecimento necessário e progressivo.

Não obstante, tende-se comumente a considerar a técnica como consequência do progresso científico, como desenvolvimento de aparatos que lhe serviram de suporte e como uma aplicação prática do modelo teórico das ciências da natureza. Em *A imagem da natureza na física moderna*, Heisenberg nos apresenta a seguinte definição de técnica:

A técnica, precisamente, se deve à propagação da ciência por todo o mundo, partindo do Ocidente, e a sua implantação no centro do pensamento contemporâneo. [...] A técnica tem sido ao mesmo tempo condição prévia e consequência da ciência. É sua condição prévia porque amiúde uma expansão e aprofundamento da ciência só são possíveis graças a um aperfeiçoamento dos instrumentos de observação. [...] É, por

⁷⁷ HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 25.

outro lado, consequência porque, em geral, a exploração técnica das forças da natureza só se torna possível graças a um profundo conhecimento do respectivo campo de experiência.⁷⁸

Em *A questão da técnica* essa designação é considerada uma determinação antropológica e instrumental da técnica, por reduzi-la a um meio para se obter determinados fins e a uma mera atividade do homem. Isso não significa que essa designação seja falsa, mas ela não é capaz de dizer sobre a sua essência. Podemos afirmar, tomando como base reflexões de Heidegger, que essa designação também é incapaz de trazer à tona a modificação essencial sofrida pelo homem com o surgimento da técnica moderna.

Apesar da técnica moderna ainda ser orientada pelo empenho de asseguramento do real, ainda podemos dizer que o sujeito possui o lugar central de fundamento? Tomando como base essa questão, procuraremos refletir a seguir em que medida a era da técnica, enquanto fruto da intensificação do ideal moderno de asseguramento do real, traz à tona uma nova concepção de homem, não mais sustentado pela figura fundamental do sujeito e que, por isso, apresenta uma transformação às determinações tradicionais do humanismo. E também sobre em que medida essa transformação do homem brota de um novo tipo de desvelamento do qual surge esse período. Para isso, acompanharemos as reflexões sobre as suas proveniências históricas, oferecidas por Heidegger, bem como o seu modo de pensar as novas determinações metafísicas advindas com ele.

Segundo Heidegger, a designação instrumental e antropológica da técnica, enquanto um meio para se obter determinados fins, é orientada pela noção tradicional de causalidade. Esse conceito tem a sua proveniência em Aristóteles, embora pensado por ele de um modo radicalmente diverso do sentido que possui atualmente, o qual se limita à relação de causa e efeito.

São quatro os tipos de causa pensados por Aristóteles como responsáveis pela produção de um ente (tal como um artefato, por exemplo): a causa material (a matéria do utensílio), a causa formal (essência), a causa final (o *telos*, o fim, aquilo que está destinado a ser do início da produção ao alcance de sua plenitude) e a causa motora (o artesão, ele reúne as três causas e assim está presente em todas elas, enquanto aquilo de onde parte e que faz aparecer o utensílio). O nosso objetivo aqui

⁷⁸ HEISENBERG, W. **A imagem da natureza na física moderna**. Lisboa: Livros do Brasil, p. 15.

não é pensar a fidelidade de Heidegger a uma interpretação adequada do conceito aristotélico de causalidade, mas perceber o modo como ele orienta a sua crítica a essa era da técnica a partir dessa apropriação da história.

A tradução dessas causas (*aitia*) advém de transcrições latinas da Idade Média⁷⁹, as quais Heidegger considera inadequadas para pensar a concepção grega em sua originalidade. Mas em vez de pensar em designações alternativas que serviriam de orientação à sua interpretação, ele prefere, dessa vez, pensar o sentido que estes conceitos possuem e o que trazem à tona com eles. Ele interpreta essas quatro causas aristotélicas como modos corresponsáveis pela “pro-dução” (tradução interpretativa da palavra grega *poiesis*) de um artefato ou de uma obra, por exemplo. Mas, para ele, essas causas estariam muito mais próximas de um modo de deixar-viger o utensílio naquilo que ele é, de o fazer e o deixar aparecer, do que de um mero domínio de habilidades por meio das quais seria possível designar um artefato como causa e o utensílio como efeito de sua produção. Por isso, o conceito de causalidade moderna, apesar de possuir a sua proveniência no pensamento grego, mantém uma diferença fundamental em relação a ele. Do mesmo modo, a *techné* dizia respeito a esse saber-fazer que reunia os quatro modos de pro-dução (*poiesis*) através dos quais fazia aparecer o ente naquilo que ele é (utensílios, obras, etc.).

Na modernidade, o conceito de causalidade foi reduzido à causa eficiente, orientando-se apenas pela sucessão de causas e efeitos. Ele passou a fazer parte do modo de proceder da ciência e da técnica moderna que, doravante, remete ao empenho em perseguir metas e obter resultados e ao modo pelo qual o mundo natural é conhecido a partir de um sistema de ordenamentos que explicam uma sucessão de fenômenos a partir de relações causais.

Com a era da técnica a metafísica alcança o seu ápice porque, como já indicamos anteriormente, esse período apresenta uma exacerbação de suas possibilidades ao instaurar a vontade de poder como a nova determinação para o real. Para Heidegger, a essência da técnica, e conseqüentemente da vontade de poder, já estava presente de um modo velado na fase inicial da modernidade, em seu empenho em dominar o real em representações asseguradoras. Assim como já estava presente como possibilidade velada – embora não necessária – desde o início da metafísica no pensamento grego. Pois, assim como temos em Platão o advento do inteligível como

⁷⁹ *Causa materialis, causa formalis, causa finalis, causa efficiens*. Cf. HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 13.

precursor do humanismo moderno, do mesmo modo, o conceito de *techné* expresso por Aristóteles oferece o impulso inicial para a possibilidade da técnica moderna. Embora não possamos considerar a *techné* grega como um desvelamento epocal no qual os entes seriam submetidos a um domínio incondicional, tal como ocorre no período moderno, pois a *techné* consistia em um saber-fazer e uma habilidade artesanal e, por isso, não dominava os entes, mas os desvelava em seu ser.

Mas o que diferencia o período da técnica, enquanto o momento do ápice da metafísica, da fase inicial da modernidade? Se antes tínhamos a legitimação do sujeito como centro e fundamento do real e o acesso ao mundo garantido por representações asseguradoras e, assim, se tínhamos a ciência como um modo de acesso primordial pressuposto em todas as relações mantidas com a realidade, a partir do período da técnica a realidade é descoberta como disponibilidade. Isso significa que tanto o sujeito, quanto as representações dos objetos perdem a solidez e a segurança de estarem assentados em um solo fixo e estável. Tornam-se disponíveis e, por isso, se diluem e perdem sua vigência para dar lugar a uma outra relação de asseguramento que agora se estabelece como controle e poder. Isso não quer dizer que não haja mais sujeito e objeto, mas que estes deixam de ser o modo originário de desencobrimento do ente.⁸⁰

A disponibilidade passa a ser, assim, o modo de desvelamento do real nesse período e impõe ao ente o seu modo de aparecimento. Por se tratar de uma imposição, Heidegger escolheu as palavras “dis-ponível” (*Be-stand*) e “disponibilidade” (*Be-stellen*) para pensar essa transformação da realidade, na medida em que elas apontam para o modo como o desvelamento da técnica moderna põe e impõe o modo de ser dos entes e os submete ao domínio e uma relação de asseguramento ilimitados.

Com isso, os termos disponível e disponibilidade não se restringem ao sentido de “estar suscetível à mera vontade do sujeito”, haja vista que são maneiras de pro-por e impor o aparecimento da totalidade do real, seja em representações asseguradoras constituídas pelas ciências, seja em uma relação de consumo ou em qualquer relação que manipule, processe e imponha o esgotamento de seus modos de ser.

Não há um desaparecimento do sujeito e do objeto com a instauração desse novo modo de desencobrimento do ser dos entes, mas uma transformação de suas

⁸⁰ HEIDEGGER, M. A questão da técnica, p. 20.

essências. Eles deixam de ser estruturas metafísicas pelas quais os entes se desvelam originariamente, para dar lugar à disponibilidade e passam a derivar dela:

A objetividade se transforma na constância da disponibilidade determinada pela com-posição. Só assim a relação sujeito-objeto chega a assumir o seu caráter de “relação”, ou seja, de disposição em que tanto o sujeito quanto o objeto se absorvem em dis-ponibilidades. Isso não significa que a relação sujeito-objeto desaparece, mas ao contrário, que somente agora atinge seu completo vigor já predeterminado pela composição.⁸¹

A descoberta do átomo pode ser apontada como uma exemplificação dessa perda de vigência do objeto - como parte de uma constituição metafísica - e do aparecimento do disponível. Ao ser, inicialmente, considerado a última realidade indivisível da matéria,⁸² o átomo configurava o modo como, a partir da era da técnica, o conceito de realidade deixou de ser sustentado por uma objetividade acessível unicamente por meio de representações. A “imagem do mundo” se transformou e, a partir de então, foi preciso recorrer a instrumentos de observação cada vez mais desenvolvidos para se constituir essa nova objetividade. Por outro lado, abandonou-se o pressuposto e a presunção de que é possível ter acesso e representar o real tal como é em si e, assim, possuir uma narrativa neutra e impessoal sobre ele. O papel do homem enquanto observador e constituinte do conhecimento passou a assumir o lugar frente à pressuposição da possibilidade de conhecer uma realidade que independe de nós. E desse modo, abre-se mão de obter uma visão absoluta sobre o real e assume-se a posição do observador como condição do conhecimento.⁸³

Heidegger chama de *Gestell* (com-posição) o desencobrimento que rege a técnica moderna. Ela é a força de reunião a partir da qual o homem é desafiado a dominar o real, ao lidar com ele e consigo mesmo como disponibilidade. A escolha desse termo se justifica porque o verbo *stellen* (pôr) que forma a palavra *Gestell* (com-“posição”) – também presente na palavra *Be-stellen* (dis-ponibilidade) - indica o modo originário pelo qual o desvelamento do ser se oferece e se faz presente nas determinações do ente. No alemão, a palavra *Gestell* significa esqueleto ou algum tipo de equipamento que possua uma certa estrutura, como uma estante ou um varal,

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 52.

⁸² Hoje sabemos que o átomo não é uma partícula indivisível, mas é formado por partículas subatômicas.

⁸³ HEISENBERG, W. **A imagem da natureza na física moderna**, p. 14 e 29.

por exemplo. O que faz a palavra remeter à maneira como o real se desvela na era da técnica, na medida em que aponta não só para uma estrutura que se apresenta como o lugar de reunião e de constituição da realidade, mas também para o modo que ele se configura de forma ordenada e racional.

Como a realidade se desencobre como disponibilidade, podemos dizer que o homem também sofre uma transformação essencial nesse período. Porque enquanto disponível, ele também está submetido ao domínio da vontade de poder. Desde o coiteiro que corta lenha na floresta para fornecer matéria-prima à indústria, até a sua redução a um mero material genético que serve de base para pesquisas científicas. Ao pertencer à disponibilidade, “[...] o homem é a matéria-prima mais importante porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso e abuso”.⁸⁴

A vontade de poder é a determinação metafísica que rege a era da técnica e que transforma o sujeito em um disponível. Enquanto tal, ele torna-se, não só sujeitado às determinações desse período, mas um voluntário de uma vontade de querer, na medida em que obedece ao seu apelo desafiador a manter um domínio incondicional sobre o real. Faz parte do modo de ser da vontade de poder, não só o asseguramento do ente, mas a ampliação e a intensificação de seu domínio como aquilo que garante a preservação de seu poder. Nesse sentido, vontade de poder é vontade de querer, porque ela quer a si mesma como aquilo que instaura, sustenta, preserva e amplia o domínio sobre os entes, dentre eles, o homem.

Com isso, nos colocamos no caminho da resposta à questão que havíamos feito anteriormente: ainda podemos dizer que o sujeito possui o lugar central de fundamento?

Apesar de pertencer à disponibilidade por estar sujeitado ao domínio da vontade de poder, o homem não se reduz a um mero disponível como acontece com os outros entes. Não só por ser ele quem submete o real às tentativas de controle e domínio. Mas também porque é ele quem é desafiado a dispor-se à vontade de poder e, na mesma medida, dispor do real como disponibilidade. Ser desafiado é o modo pelo qual ele é interpelado a corresponder ao desencobrimento da era da técnica. E por ser aquele que responde a esse apelo e por manter uma relação com a abertura do ser, embora de um modo impensado e velado, ele ainda se diferencia dos outros entes apesar de também pertencer à disponibilidade.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. A superação da metafísica, p. 80.

Embora tenha cedido o lugar de fundamento para a vontade de poder, se o homem ainda possui um papel preponderante nesse período, por que dissemos que o humanismo sofre uma transformação? Porque nesse período a centralidade e a incondicionalidade do homem já não encontra lugar. Apesar de ser desafiado a possuir o controle e o domínio do real, é ele que é sujeitado às determinações da vontade de poder. Na medida em que não é ele que detém o poder sobre o desvelamento dessa era, mas, ao contrário, se torna um “funcionário” da técnica e voluntário da vontade de poder. Isso não significa que ele se torne um mero obediente às suas determinações e seja assim destituído de liberdade. Heidegger diz: “Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino.”⁸⁵ Ao corresponder ao apelo do ser, mesmo que no modo do desafio ao domínio, como ocorre nessa era, ele tem a possibilidade de se colocar como o ouvinte e questionar as suas determinações. E seria isso que concede a ele liberdade, não só para refletir, criticar, negar, reafirmar, mas para coparticipar das antecipações de um novo desvelamento do ser.⁸⁶

Ao perder esse lugar de fundamento e de solidez possuída pelo sujeito do início da modernidade, considera-se que há no período contemporâneo uma crise no humanismo, como abordaremos a seguir.

3.3 A extrema possibilidade do homem e a superação do humanismo

“Crise da metafísica”, “do humanismo” e “das ciências”, são vários termos que denominam um conjunto de mudanças no pensamento contemporâneo que surgem no século XX. Essas mudanças foram levadas a termo por meio de uma exacerbção dessa moderna interpretação antropocêntrica do real. Desde Descartes, imperava na tradição filosófica a concepção de sujeito como senhor de si e da

⁸⁵ HEIDEGGER, M. A questão da técnica, p 28.

⁸⁶ Essa não é uma questão simples, pois apesar de Heidegger, nessa fase da *Kerhe*, dar sinais de que o homem é livre por poder questionar a essência de sua época, mesmo que não detenha poder sobre o desvelamento de ser, ele recebeu críticas de recair em uma leitura determinista e, assim, de negar a liberdade de ação e de transformação de sua condição. Visto que, para ele, mesmo que o homem proponha uma transformação de sua época, ele não detém o controle sobre o que o sucederá, nem se de fato promoverá ou não alguma transformação de suas determinações epocais. Não é nosso objetivo nos aprofundar em torno desse problema da liberdade nesta tese. Estamos apenas indicando aqui que existem questionamentos e cobranças em torno disso e que Heidegger não ofereceu, para muitos, respostas satisfatórias a respeito. Sobre essas críticas, cf. VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 65 e 67 e SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 28.

natureza. Essa determinação fora tomada como princípio de toda filosofia moderna, que a partir de então reivindicou para si o título de ciência. Mas não qualquer ciência. Ela não buscava um mero espaço ao lado das outras. Reapropriando-se de um princípio aristotélico, a filosofia moderna reivindica para si o título de ciência primeira, pois a sua teoria do real deveria ser capaz de estabelecer as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento sobre a realidade. A leitura do sujeito cognoscente como fundamento da realidade sofreu, desde seu advento, tentativas de superação das dificuldades que surgiram junto com o seu nascimento. De Descartes a Husserl temos tentativas incansáveis de solucionar o problema da relação da consciência com a objetividade. Os tantos insucessos em oferecer uma teoria do conhecimento acabada despertaram suspeitas de que a defesa de uma filosofia da consciência não seria capaz de oferecer uma leitura suficiente da relação do homem com este mundo que o concerne.

É possível afirmar que ainda não houve, de fato, uma superação do sujeito moderno. E isso tampouco seria possível como decorrência de um esforço filosófico, na medida em que o homem não tem o poder de decidir sobre as mudanças de desvelamento da história da metafísica. E, por isso, não basta substituir uma teoria por outra mais apropriada para superá-lo. Ao invés disso, precisamos reconhecer que a determinação do sujeito como *fundamentum inconcussum* é um modo de desvelamento que pertence à metafísica ocidental.

Assim, ao invés de uma superação, a determinação do sujeito como senhor da natureza fora radicalizada a tal ponto que deu lugar ao advento da disponibilidade como um modo de abertura e acesso a todos os entes. Doravante, o homem é tomado como um disponível, assim como os outros entes.⁸⁷ E corresponde a uma nova determinação metafísica anunciada por Nietzsche como vontade de poder. Esse modo de desvelamento diz respeito à modernidade tardia e é denominado por Heidegger de período da técnica.

Essa transformação do sujeito em um disponível contribuiu para que o século XX tenha sido considerado o período no qual enfrentamos uma crise do humanismo. Heidegger não concorda que haja uma crise no humanismo, na medida em que considera que na era da técnica ele atingiria o seu ápice. Já que esse período pressupõe um domínio ilimitado dos entes. Mas haveria uma crise em alguns

⁸⁷ Embora não se limite a essa determinação, como já afirmamos anteriormente.

conceitos fundamentais da ciência, que passam a ser substituídos por outros, na tentativa de garantir um novo asseguramento do real.

Assim, a transformação do sujeito em um disponível e a sua correspondência ao apelo da vontade de poder não teriam comprometido os fundamentos do humanismo mas, ao contrário, teriam o elevado à sua mais alta expressão. Mas essa transformação no conceito de homem, dos seus fundamentos e valores, deu margem à defesa de que estaríamos sofrendo uma crise e a alguns questionamentos sobre a possibilidade de restaurar esse humanismo que parecíamos estar perdendo⁸⁸, como percebemos em Sartre e Beaufret. Bem como da possibilidade da superação, não só do que se entende por humanismo, mas do próprio homem, como veremos a seguir com Sloterdijk.

No caso de Sartre, há uma preocupação em pensar o existencialismo como uma filosofia capaz de refletir sobre a configuração de sentido do homem após a crise do humanismo do século XX. Ele proferiu uma conferência em 1945, posteriormente publicada, intitulada *O existencialismo é um humanismo*, na qual se preocupava em mostrar por que considerava a sua filosofia humanista, ainda que as noções de contingência, desamparo e angústia, pensadas ao longo de seu percurso literário e filosófico, tenham levado alguns leitores a considerá-lo um anti-humanista por despertar neles a sensação de desesperança e de derrocada dos valores da humanidade. Ao contrário das acusações, Sartre pensa o seu existencialismo como um humanismo porque se pauta pela liberdade do homem como aquilo que define a sua essência. E por isso, está entregue a ele a total responsabilidade por sua existência.⁸⁹

Também movido por uma inclinação existencialista de repensar o humanismo, Jean Beaufret, por sua vez, questiona a Heidegger a possibilidade de ressignificar o seu sentido, então abalado pela crise. A quem Heidegger responde em sua famosa *Carta sobre o humanismo* (1946) com uma indagação sobre a possível insustentabilidade dessa expressão no pensamento contemporâneo, como abordaremos mais adiante.

De modo contrário a essas tentativas de ressignificação do humanismo, Sloterdijk fez em 1999 uma palestra posteriormente publicada com o título *Regras*

⁸⁸ Não só por causa das transformações nos fundamentos da ciência. As duas guerras mundiais também são tomadas como responsáveis por essa crise. Desse modo, além de científica, trata-se de uma leitura ética e política da crise.

⁸⁹ SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 26

para o parque humano na qual assumiu como tarefa propor uma resposta à *Carta sobre o humanismo* de Heidegger. Sloterdijk nos apresenta um anseio pela possibilidade do desenvolvimento de tecnologias por meio das quais poderíamos aprimorar características e habilidades do homem e distanciá-lo da esfera da animalidade. Segundo ele, essa possibilidade só pôde vir à tona porque conseguimos superar o humanismo e as suas determinações “domesticadoras” do homem. Graças às críticas levadas a termo por Nietzsche e Heidegger e aos novos conceitos de homem, enquanto além-do-homem e enquanto ente que corresponde ao apelo do ser, que eles se propuseram a pensar, vivemos hoje em um período nomeado como pós-humanista. Mas será que o desenvolvimento de artifícios para o ultrapassamento da concepção tradicional e biológica de homem seria suficiente para acreditarmos que superamos o humanismo? Podemos pensar o período do ápice da metafísica como um momento no qual também o homem alcança a sua possibilidade mais extrema?

Pretendemos refletir a seguir, a partir de Heidegger, se tal proposta de ultrapassamento do homem levada a termo nesta era da técnica, nomeada por Sloterdijk pós-humanista, conseguiu romper com os pressupostos do humanismo tradicional. Ou se podemos, ao contrário, propor uma leitura desse período do ápice da metafísica como concretização da extrema possibilidade do homem. E assim, contrapor essa possibilidade de leitura com a pressuposição de ruptura pós-humanista abordada acima.

Em sua *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger se propõe a pensar o sentido da pergunta feita por Jean Beaufret: “*Comment redonner un sens au mot “Humanisme?”*” (“Como tornar a dar sentido à palavra “Humanismo?””). Ele se pergunta:

Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra “Humanismo”. Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões dessa natureza provocam? Não há dúvida, de há muito já se desconfia dos “-ismos”. Mas o mercado da opinião pública exige constantemente novos. E sempre está disposto a cobrir esta necessidade.⁹⁰

⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*, p. 150.

Por que a restituição de um sentido para a palavra humanismo parece tão importante para Beaufret? Por que Heidegger põe em dúvida o pressuposto sobre a necessidade de continuar sustentando um sentido para tal palavra?

Como já indicamos anteriormente, a palavra humanismo carrega consigo os encaminhamentos históricos de uma metafísica que, desde Platão, procurou pensar uma ideia essencial de homem e de fundamento para ele. Na modernidade, iniciada com Descartes, a ideia de sujeito e fundamento passam a coincidir. O homem, então, passou a se configurar como “sujeito”, e enquanto tal, assumiu-se fundamento e medida para si e para todas as coisas. E o mundo passou a ser determinado como objeto. Nesse momento, temos um recuo e um distanciamento do homem perante o mundo. Enquanto sujeito, ele passa a restringir a sua relação com o mundo à sua capacidade de conhecê-lo por meio de representações.

Como já abordamos, no período da técnica, no qual a metafísica alcança a sua consumação, o sujeito perde o seu lugar de fundamento e passa a responder às determinações da vontade de poder, que o desafia a submeter os entes a um domínio incondicional. A vontade de poder passa assim a ser a determinação metafísica dessa era e o homem passa a estar subjugado a ela. Nessa medida, também ele se encontra submetido ao controle, ao cálculo e às estratificações dos seus modos de ser em especificidades, na medida em que se torna um disponível:

Apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicional, a vontade de querer obriga para si mesma o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais de manifestação. Pode-se chamar, numa única palavra, de técnica a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais. [...] O homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder o seu caráter de matéria-prima mais importante. O homem é a “matéria-prima mais importante” porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso e abuso. Isso é de tal modo que, nesse processo, deixa sua vontade emergir incondicionalmente, tornando-se, desse modo, o “objeto” desse deixar o ser.⁹¹

Quando a representação asseguradora do ente se converte em vontade de poder, a modernidade se consuma como “era da técnica”. Por ser um modo de desvelamento, a técnica moderna abrange todos os setores e modos de vida da

⁹¹ HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 80.

humanidade. Atualmente, a indústria de alimentação manipula a constituição genética dos alimentos, faz uso imoderado de agrotóxicos para garantir maior produtividade e lucro. Na agropecuária temos a criação e o abate motorizado de animais em larga escala. As tecnologias avançam em recursos para dar suporte às nossas vidas, oferecendo meios de prolongar a nossa existência e bem-estar. Além de exercer um controle científico sobre nosso comportamento sexual, nossa saúde mental, nossas escolhas pessoais e políticas, nossa educação, lazer e nossa cultura como um todo.⁹² Estes são indícios de que ainda somos movidos pelo pressuposto de que podemos garantir algum domínio e previsibilidade estatística para o real: saúde e doença, expectativa de vida, controle de natalidade e mortalidade, economia, aquecimento global e a sua ameaça de um colapso natural, violência social, e assim por diante.

Segundo Heidegger, é porque a história da metafísica é constituída como esquecimento do ser que a técnica se torna essa medida para o real e o modo de ser dos entes se desvela como disponibilidade. Desse modo, apesar do asseguramento do homem nesse esquecimento, a verdade do ser está presente na técnica na medida em que ela é um dos seus modos de desvelamento. É com essa reflexão sobre o esquecimento como o modo histórico de desvelamento da verdade que o homem pode ser reconduzido àquilo que lhe é próprio enquanto homem, suas possibilidades de ser.

Por isso, podemos dizer que há uma diferença fundamental no modo como Heidegger e Beaufret pensam o homem. Seria possível indagar se, quando Beaufret pergunta a Heidegger por meio de uma carta como seria possível resgatar o sentido da palavra humanismo, não estaria ele à procura de um fundamento que o homem parecia ter perdido?

De um modo oposto aos anseios de Beaufret, Sloterdijk defende que Heidegger contribuiu para a configuração do homem como um disponível e abriu terreno para reflexões sobre o seu “aperfeiçoamento” por meio de antropotécnicas. Para ele, o projeto de superação do humanismo levaria a termo um pós-humanismo na filosofia ao pensar o homem como o ente que corresponde ao apelo do ser. A recusa em definir o homem nos termos da *animalitas*, como animal racional, o elevaria a uma posição quase divina, atribuindo entre o homem e a animalidade uma

⁹² Cf. ROSZAK, T. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 19.

diferença ontológica radical que impede ao primeiro de continuar sendo definido a partir de um ponto de vista biológico ou zoológico.⁹³

Além disso, ele afirma que o conceito de ser pode ser lido como uma história da seleção natural e social do homem, na medida em que é pensado como clareira e desvelamento histórico. Este é considerado por ele o campo de batalha e lugar de decisão e seleção do homem, a partir do qual sempre predomina a sua versão mais evoluída. Diante disso, Sloterdijk se vale do conceito de ser para pensar um processo de evolução natural, por meio do qual o homem sai da esfera da animalidade para a abertura do ser-no-mundo.⁹⁴

Pois o fato de que o homem pôde tornar-se o ser que está no mundo tem raízes na história da espécie [...]. O ser humano poderia ser visto como a criatura que fracassou em seu ser-animal (*Tiersein*) e em seu permanecer-animal (*Tierbleiben*). Ao fracassar como animal, esse ser indeterminado tomba para fora do seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico. Esse vir-ao-mundo extático e essa “outorga” para o ser estão postas desde o berço para o ser humano como heranças históricas da espécie.⁹⁵

A partir dessa interpretação, ele defende que a clareira do ser é um acontecimento que se mantém na fronteira entre a história da natureza e da cultura e se mostra como um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção, por meio do qual se determina que tipo de homem alcançará o comando.⁹⁶ Ele passa a sofrer um processo de seleção histórico-social, através da qual representa para si mesmo o seu mais alto poder, a saber: o de exceder, por meio de uma antropotécnica, os seus limites enquanto ser humano e lidar com a possibilidade de alterar e aperfeiçoar as suas características genéticas.

Sloterdijk entende que a suposta saída do humanismo trouxe benefícios para esse progresso antropotécnico do homem. Não só porque com ela o homem teria abandonado a esfera da animalidade. Mas também porque a domesticação obediente presente nessa tradição humanista cedeu lugar à possibilidade de o homem produzir a si mesmo por meio de tecnologias. E assim, o homem passaria a ter o poder ativo de escolher as suas próprias características.

⁹³ Cf. SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. p. 25.

⁹⁴ Ibid., p.33 e 34.

⁹⁵ Ibid., p. 34.

⁹⁶ Ibid., p. 37.

Trata-se aqui dos primeiros passos e dos anseios por uma engenharia genética. Ele diz:

Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie – se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar à cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal – nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se em nossa frente o horizonte evolutivo.⁹⁷

Esse desenvolvimento do que hoje se entende por engenharia genética tem se voltado para diversas investigações sobre o controle e a eliminação de doenças, sobre a possibilidade de fazer uma seleção pré-natal de características genéticas do ser humano; tem comercializado em larga escala alimentos geneticamente modificados e gerado muitas outras discussões sobre o que ainda pode ser alcançado com essa ciência. Assim como tem ocasionado problemas bioéticos e políticos, de onde surge uma urgência em pensar limites para esses avanços, na medida em que os seus resultados também têm excedido a capacidade de controle e segurança e comprometido a vida e o bem-estar não só do homem, mas de todos os seres vivos.

A concepção pós-humanista de Sloterdijk participa, assim, das determinações dessa época que se sustenta por um empenho em assegurar o controle e domínio incondicional do real, do qual o homem faz parte e é determinado como disponível. Uma das formas de garantir esse domínio é o desenvolvimento científico de tecnologias cada vez mais avançadas. Nesse sentido, defendemos que o período no qual se julga possível modificar e reconstruir o homem por meio de recursos tecnológicos é o ápice de um projeto humanista iniciado com o advento do sujeito como fundamento do real em Descartes.

Levando em conta as considerações feitas por Heidegger sobre o ápice da metafísica, nos sentimos autorizados a afirmar que tal concepção pós-humanista, expressa aqui por Sloterdijk, não representa uma ruptura com o humanismo, mas a sua máxima expressão. Talvez possamos afirmar, por isso, que a chegada do homem a sua extrema possibilidade é um acontecimento inerente ao seu próprio modo de ser e, enquanto tal, essa exacerbação das possibilidades do humanismo.

⁹⁷ SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta sobre o humanismo, p. 47.

Não encontramos uma análise do ápice das possibilidades de ser do homem na filosofia de Heidegger, mas podemos identificá-la como pressuposta nas suas considerações sobre o ápice da metafísica, no qual o homem passa a ser desvelado como um disponível e passa a corresponder às determinações da vontade de poder. Por ser um modo histórico de desvelamento do homem, e mais do que isso, um modo de desvelamento de uma época, esse período da metafísica não se definiria nos termos de um encerramento, mas de uma constituição e transformação de ser advinda dessa exacerbação das possibilidades do sujeito moderno, que marca a era da técnica. Por isso, não podemos entender essa chegada do homem ao ápice de suas possibilidades como um pós-humanismo, tal como proposto por Sloterdijk, tampouco como superação do humanismo.

Sloterdijk confunde as intenções de Heidegger ao denominá-lo como pós-humanista. Quando Heidegger propõe uma superação do humanismo (ou da metafísica, pois são tratados como sinônimos), sobretudo a partir da década de 30, ele nos apresenta como motivo o modo como a metafísica tem caminhado para o seu ápice. Com tal acontecimento, o fenômeno de abertura da metafísica expõe o modo de ser da ciência e da técnica como modo de desvelamento de ser do homem moderno. Nesse momento, a metafísica não termina, mas se transforma e atinge a sua mais alta expressão, ainda que as suas determinações se mantenham no mais extremo esquecimento de ser.

Não só temos com isso uma redução da história do ser aos moldes de uma única época, mas o fechamento para suas possibilidades futuras.⁹⁸ Assim, esse não pode ser o período da superação da metafísica ou do humanismo, pois esta é pensada como uma recondução da metafísica (e do homem) às suas próprias possibilidades, através da reflexão sobre o esquecimento do ser como traço essencial da historicidade e não como uma ruptura. Como já expomos no capítulo anterior, conceber a superação como uma ruptura implica em uma recaída nas determinações do ápice da metafísica, caracterizada pelo ofuscamento da questão do ser.

Mas o que nos autoriza a situar na crítica sobre o ápice da metafísica uma reflexão sobre a realização da extrema possibilidade do homem, como a máxima expressão do humanismo? Como já indicamos anteriormente, mesmo entendendo o homem da era da técnica como um disponível, Heidegger nunca problematizou o

⁹⁸ SALLIS, J. *Delimitation*, p 22.

modo como essa determinação também perfaz a extrema possibilidade do homem nesse período. O mais próximo que ele chegou de uma tal afirmação foi em uma rápida passagem de *Ciência e pensamento do sentido* na qual ele nos diz que “[...]a época da formação se aproxima do fim,”⁹⁹ e, de *A teoria platônica da verdade*, ao apontar para a posição extrema do homem nessa era,¹⁰⁰ aludindo com isso a esse ápice da tradição humanista e ao seu ideal de formação do homem.

Desde a proposta de uma *paidéia*, apresentada por Platão, encontramos na filosofia diversos esforços para pensar uma essência e um ideal para o homem. E com o advento da vontade de poder como aquilo que rege a técnica moderna, temos a máxima expressão desse ideal. Ainda que não seja mais o homem o fundamento dessa vontade, mas que ela advenha do desvelamento de ser, é ele que corresponde ao seu apelo como um desafio ao domínio incondicional dos entes. Desse modo, entendemos que o ser do homem da era da técnica é a última e a mais extrema possibilidade, não só do humanismo moderno, mas do ideal de formação do homem iniciado com Platão. E não como um pós-humanismo, como defende Sloterdijk, visto que as suas determinações não foram superadas.

Mas poderíamos questionar: ora, se esse período é concebido como a fase do extremo esquecimento do ser, é possível que ele ainda seja considerado um modo de desvelamento? Não seria este mais um modo de entificá-lo, perpetuando assim a confusão entre ser e ente? Para Heidegger, o esquecimento do ser, ainda que o mais extremo, não obstrui a possibilidade do desvelamento. Se a vontade de poder se perfaz como determinação metafísica desse período, é porque ela foi fruto de um desvelamento do ser. Como o velamento é um traço essencial copertinente ao desvelamento, todos os princípios metafísicos se manifestam como modos de esquecimento do ser. Heidegger se propõe, por sua vez, a problematizá-lo para trazer à luz aquilo que se manteve nas entrelinhas da filosofia ocidental, a sustentou e se manteve inquestionado. Mas isso não retira o esquecimento e o velamento como parte do traço essencial da manifestação do ser. Ainda que uma superação da metafísica, tal como pensada por Heidegger, ache lugar na história, o ser não perderia esse caráter ambivalente.

Nos deteremos nessa concepção de vontade de poder no próximo capítulo, o que queremos destacar aqui é que o humanismo alcança o seu ápice no período da

⁹⁹ HEIDEGGER, M. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 59.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*, p. 248.

técnica moderna, não só porque realiza a sua extrema possibilidade, mas porque a partir dessa realização o modo de ser do homem se transforma no disponível e, assim, sujeito ao domínio dessa vontade de poder. E, paradoxalmente, ele também se configura como o ente que responde ao apelo desafiador da vontade, ao submeter o real ao controle e a um poder irrestrito.

Com essa leitura, estamos propondo uma distinção entre as noções de ápice do homem, pós-humanismo e superação do humanismo, que, poderíamos dizer, seriam tomados como sinônimo por Sloterdijk. A chegada do homem ao ápice de suas possibilidades de ser é levada a termo na era da técnica como uma das determinações do ápice da metafísica. E nesse sentido, esse modo de ser converge com as tentativas atuais de modificações e interações científicas e tecnológicas, em função do progresso e do “aprimoramento” de habilidades e das condições de vida do homem. A concepção de pós-humanismo, por sua vez, supõe uma ruptura com as determinações da metafísica por meio da qual o homem desenvolveria esse aprimoramento antropotécnico. O que, de acordo com as reflexões de Heidegger, não só não ocorre na era da técnica, como também não seria possível, na medida em que somos condicionados pela historicidade. A superação do humanismo, ao contrário, assume para si a responsabilidade de pensar o homem para além da suposta incondicionalidade de sua determinação técnica e antropocêntrica, em direção a sua historicidade e à abertura de suas possibilidades de ser. Isto é, em direção à abertura histórica que possa oferecer a possibilidade da transição da metafísica tradicional para um outro início do pensamento, como já abordamos no primeiro capítulo.

Assim sendo, a proposta de superação do humanismo não nega o conceito tradicional de homem como animal racional, mas reflete sobre as determinações históricas de fundamentos para ele. E, a partir desse diálogo confrontador com a sua historicidade, propõe uma leitura que reconduz o homem às suas possibilidades de ser, como traço essencial de sua existência.

3.0 A VONTADE DE PODER COMO SUBJETIVIDADE CONSUMADA

Indicamos anteriormente o modo como é possível notar uma transformação essencial no conceito de homem na fase em que a metafísica alcança o seu ápice, chamada era da técnica. A noção de sujeito como fundamento do real cede lugar a um outro princípio metafísico chamado vontade de poder. Com essa transformação o sujeito moderno não desaparece, mas se encontra subjugado a esse novo princípio e passa a ser determinado por ele. Tendo isso em vista, pretendemos mostrar, tomando como base uma leitura de Heidegger, que não há um desaparecimento da subjetividade com essa transformação essencial do homem. Mas ela se desloca da noção tradicional de homem como animal racional para a noção de homem determinado como vontade de poder. De modo que, não só temos uma subjetivação do real nesse período, como esta se sustenta a partir de um domínio incondicional sobre ele. Em outras palavras, a vontade de poder é o ápice, a extrema possibilidade de subjetivação do real na modernidade.

Vimos nos capítulos anteriores a importância de Nietzsche, a partir da década de 30, para entender as reflexões de Heidegger sobre o ápice da metafísica ocidental. Por isso, confrontaremos essa apropriação heideggeriana com certos aspectos da filosofia de Nietzsche, que giram em torno de alguns dos principais conceitos trabalhados nessa tese, bem como com as críticas e reflexões que surgiram após essa apropriação. Reconhecemos que essa apropriação é uma interpretação de Heidegger sobre alguns traços da filosofia de Nietzsche que lhe interessam, portanto, não faz parte de suas intenções ser fiel a tais conceitos.

O que ele intenciona com tais interpretações é orientar o seu questionamento sobre o ser a partir da *sua* leitura da história da metafísica ocidental. Porém, ao assumir essa questão como sua, ele já se contrapõe, de imediato, à filosofia de Nietzsche, visto que este se opõe radicalmente à noção de ser, bem como visa uma ruptura com os valores da metafísica tradicional, de modo que conceitos como Ideia, substância, Deus e até o conceito de razão precisam cair por terra para que uma transvaloração dos valores supremos encontre um solo propício a partir do qual possa nascer.

Vale lembrarmos que apesar dessa oposição fundamental, é possível afirmar que, para Heidegger, a filosofia de Nietzsche não só faz parte da realização dessa história da metafísica com a qual pretende romper, como leva a termo a sua

possibilidade mais extrema, a saber, a de uma radicalização do esquecimento do ser, na medida em que ela nega o ser e o substitui pelo devir.

De acordo com Heidegger, essa radicalização do esquecimento do ser se dá como inversão da filosofia platônica. Apesar dos esforços para realizar uma ruptura, Nietzsche participaria da mesma lógica da metafísica ocidental, apenas invertendo-a ao colocar o sensível (o corpo) no lugar do suprasensível (ideia, Deus, substância, razão). Diferentemente do projeto nietzscheano de superação da metafísica, o projeto heideggeriano é concebido como e a partir de um retorno à história do ser e de um reconhecimento de que suas determinações não podem simplesmente ser apagadas, porque o passado também constitui aquilo que somos. Levando-se em conta esse projeto heideggeriano, entendemos que uma tal negação da metafísica, como proposta por Nietzsche, não seria capaz de realizar com sucesso a sua superação. Talvez por isso, para Heidegger, tal projeto tenha se desdobrado como uma inversão e exacerbação das determinações dos conceitos metafísicos tradicionais. Nessa perspectiva interpretativa, a superação da metafísica é pensada por Heidegger, não como uma negação, mas como um confronto apropriador.

Em um segundo momento, a partir desse diálogo interpretativo entre Heidegger e Nietzsche, exporemos o modo pelo qual Vattimo pensa uma pós-modernidade como resultado da derrocada dos valores tradicionais e dos esforços de ambos em propor uma superação da metafísica. Para ele, a dissolução desses valores e o enfraquecimento da noção metafísica de ser, perfazem um novo sentido para o real e para o homem. Tal sentido, contudo, parte e ainda diz respeito à própria dinâmica da era da técnica. O suposto período pós-moderno é para ele, desse modo, uma consequência dessa radicalização das possibilidades de ser da modernidade. Mostraremos, por conseguinte, o modo como consideramos essa concepção de pós-modernidade problemática, por pressupor uma superação da metafísica que ainda não foi, de fato, levada a termo.

4.1 O niilismo nietzschiano e a derrocada da metafísica

Podemos dizer que niilismo é mais do que um conceito em Nietzsche. Ele é a expressão da própria metafísica como um todo, que teve seu início com Sócrates e Platão e que alcança a sua máxima realização com a sua proposta de pensar a vontade de poder como transvaloração de todos os valores. Desse modo, a sua noção

de niilismo não surge apenas do reconhecimento de um sintoma moderno advindo da falta de crença em valores supremos. Mais do que isso, é possível encontrar nele uma visão histórica iniciada com Platão e que culmina na sua leitura sobre a desvalorização dos valores supremos e com o advento da vontade de poder como transvalorização de todos os valores.

A desvalorização dos valores supremos, isto é, o niilismo começa aí, com o platonismo que distingue dois mundos, criando assim uma dicotomia no ser. O niilismo, como história da proposta e da progressiva destruição do mundo ideal, é a outra face do platonismo [...].¹⁰¹

Essa afirmação é feita por Volpi com base em um capítulo do livro *Crepúsculo dos ídolos* (1888) de Nietzsche, intitulado *Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula*. Lá Nietzsche nos apresenta uma síntese da história do platonismo em seis aforismos que apontam para as principais fases da metafísica, a saber: Platão, a filosofia cristã e a filosofia moderna representada nesses aforismos por Kant, pelo ceticismo e pelo próprio Nietzsche. Tal tradição que, desde Platão, representa uma negação da vida e do mundo sensível em função do suprassensível, a partir de Kant propõe uma ruptura gradativa com o pensamento metafísico por não ser passível de ser experienciado e nem provado. Até que em Nietzsche a visão platônica de um mundo ideal, verdadeiro e inalcançável é tornada inútil e, por isso, precisa ser abolida.¹⁰²

Para entender um pouco sobre o modo como Nietzsche propõe sua crítica à metafísica, teceremos a seguir algumas considerações e esclarecimentos sobre essa concepção de niilismo, visto que ela nos apresenta aspectos fundamentais de sua proposta de ruptura com essa tradição.

O niilismo é refletido de modo mais explícito e em seu ponto mais alto nos fragmentos póstumos de 1880 compilados como *A vontade de poder* (*Der Wille zur Macht*). Mas ele também aparece em outras obras como *Gaia Ciência* (1882) e *Assim falava Zaratustra* (1888), nas quais encontramos o seu anúncio sobre a “morte de Deus”. A sentença “Deus está morto” expressa o reconhecimento da derrocada dos valores tradicionais e, por isso, ela se torna o fio condutor para a leitura do

¹⁰¹ VOLPI, F. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 57.

¹⁰² NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p.15.

pensamento ocidental como história da decadência.¹⁰³ Ainda que não de modo explícito, essa sentença é considerada uma expressão do niilismo na medida em que representa uma ruptura com a tradição metafísica platônico-cristã, por ter se sustentado em cima de valores absolutos, como Deus, Verdade e Bem. Contudo, tal sentença não abarca o acontecimento histórico do niilismo como um todo, mas diz respeito apenas ao seu penúltimo estágio.

É possível afirmar então que a tradição metafísica é considerada niilista porque se sustenta como negação da vida e do devir. Com a ruptura entre mundo sensível e inteligível e, conseqüentemente, com a constituição de um ideal transcendente de mundo verdadeiro, temos a desvalorização do mundo sensível e da vida, já que estes são relegados à esfera do aparente e do transitório. Por isso, eles são considerados inferiores em relação à esfera do transcendente, que representa por sua vez o que é verdadeiro, eterno e absoluto. Segundo Nietzsche, essa tradição condena a própria existência ao colocar o homem a serviço desses valores superiores. E uma ruptura com eles representaria uma tomada de consciência do caráter ilusório e falso de toda narrativa metafísica e uma valorização da vida.¹⁰⁴ Em vista disso, ele propôs um abandono do pensamento metafísico para superar esse estágio chamado de niilismo passivo. Este diz respeito ao modo como a metafísica se sustentou historicamente em cima de valores universais, transcendentais e absolutos, em detrimento da vida. Assim o niilismo passivo é visto como um enfraquecimento da vontade de poder. O niilismo ativo, por sua vez, se propõe a reafirmar a vida negada por essa tradição. Ora, mas tal reafirmação da vida só seria possível, para Nietzsche, após uma transvalorização de todos os valores da metafísica ocidental e com o surgimento da vontade de poder. Com o advento da vontade de poder teríamos, então, o niilismo consumado. Não nos deteremos mais nessas classificações do niilismo. Nossa intenção aqui é sinalizar tal diferença para que se entenda que o modo pelo qual Nietzsche se considera niilista demarca uma diferença essencial do niilismo passivo, característico da metafísica tradicional. Na medida em que o seu niilismo ativo e, posteriormente, consumado se constrói a partir da derrocada desses

¹⁰³ Decadência aqui diz respeito ao modo pelo qual a tradição metafísica desvalorizou e negou a vida ao se orientar por valores superiores e transcendentais, tendo assim um sentido essencialmente distinto daquele pensado por Heidegger ao definir a decadência como um existencial. Cf. VOLPI, F. **O niilismo**, p.55.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 30.

valores metafísicos e a partir do advento da vontade de poder como afirmação e valorização da vida.

De acordo com a leitura heideggeriana que adotamos aqui, a derrocada dos valores supremos não foi levada a termo por Nietzsche, mas adveio à modernidade como um sintoma surgido da descrença a respeito da veracidade de um princípio metafísico transcendente, inacessível, indemonstrável e, por isso, totalmente desconhecido. Com essa derrocada, o niilismo passa a se manifestar como total ausência de sentido e finalidade. Apesar disso, perdura no período moderno a necessidade de pensar novos valores para substituir os antigos. As tentativas de fundamentação da razão e da ciência expressa essa inclinação a tentar substituir os sistemas de valores que foram falseados, por não serem capazes de corresponder ao ideal de verdade. Assim, a modernidade caminha de valor em valor, e de superação em superação, em uma incansável tentativa de pensar um sistema que melhor correspondesse ao mundo verdadeiro, i.é, ao real tal como é em si.

De acordo com Nietzsche, foi preciso viver o niilismo para que, a partir dele, se pudesse perceber a necessidade de deixar para trás completamente todo esforço em pensar um princípio metafísico para o mundo. Por isso, ele foi movido por um anseio em abolir completamente essa oposição entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”, “mundo inteligível” e “mundo sensível”. Uma vez abolida a possibilidade de um mundo verdadeiro, transcendente e inacessível, desaparece com ele a possibilidade do mundo aparente. O que não significa uma anulação do mundo sensível, mas da estrutura metafísica que o define. Assim, apesar de Heidegger ter acusado Nietzsche de ter apenas invertido essa estrutura metafísica e ter colocado o corpo e a vida no lugar do suprassensível, não fazia parte das intenções deste manter esta estrutura. Antes sua pretensão era eliminá-la completamente e passar a considerar a vontade de poder como traço fundamental de tudo o que existe.¹⁰⁵

Ao considerar-se como niilista consumado, Nietzsche não teve a intenção de reduzir o mundo ao nada, mas liberar os caminhos de um modo positivo para que, uma vez superado o niilismo, uma transvaloração de todos os valores encontrasse um solo propício para nascer como vontade de poder. Não obstante, o advento da vontade de poder não representa, para ele, simplesmente a criação de um novo valor. Mas o reconhecimento de que os valores da história da metafísica foram assumidos

¹⁰⁵ VOLPI, F. *Niilismo*, p. 61 e 62.

como expressões de poder, ainda que tenham levado ao enfraquecimento e à negação da vida. Ele diz que o niilismo extremo “[...] desloca o valor das coisas para um âmbito no qual esse valor não corresponde nem pode ter correspondido a nenhuma realidade, mas que é somente um sintoma de força por parte de quem confere valor, uma simplificação para a finalidade da vida.”¹⁰⁶

Desse modo, podemos afirmar que ao pensar a vontade de poder como fruto de uma transvaloração de todos os valores, Nietzsche a concebe como algo que participa desde sempre da dinâmica de força e poder presente na história da humanidade. Mas só com a sua filosofia ela foi elevada a uma dinâmica fundamental que move e afirma o poder da própria vida.

Ora, como a concepção de vontade de poder de Nietzsche brota de uma proposta de superação do niilismo do qual a tradição metafísica se constituiu - a saber, a negação da vida e do devir em função de valores superiores, transcendentais e absolutos -, é preciso enfatizar que, por esse motivo, ela surge a partir de uma ruptura com o conceito de ser. Por quê? Visto que este conceito foi sustentado de modo oposto ao devir como mero título de engano e aparência. Para Nietzsche, ao contrário, o conceito de ser não condiz com a realidade e se sustenta como uma ficção vazia, uma fábula, incapaz de expressar o que é o mundo.

Por isso, segundo Müller-Lauter, não é possível atribuir ao conceito de vontade de poder uma fundamentação metafísica, tal como o faz Heidegger. Na medida em que é justamente como oposição a isso que ela é apresentada como um novo valor advindo de uma ruptura e superação da metafísica. Vontade de poder não seria senão “a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também *da* força [...] só podemos falar em unidade no sentido de organização.”¹⁰⁷ Nesse sentido, ela diria respeito e faria parte da dinâmica de poder de entes singulares e efetivos e não seria legítimo atribuir a ela uma unidade essencial que se sustentaria como determinação metafísica da fase tardia da modernidade. Para ele, Nietzsche apenas se refere à vontade de poder enquanto unidade para expressar a organização desse múltiplo embate de forças.

Não obstante, como a obra *A vontade de poder* é um compilado de escritos organizados e publicados postumamente, é possível encontrar ambivalências nesses escritos que deram margem à interpretação de Heidegger de que a vontade de poder é

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*, p. 33.

¹⁰⁷ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder*, p. 74.

um modo de desvelamento do ser e, nessa medida, parte de um acontecimento metafísico, tal como revela o fragmento 693 utilizado por ele para nortear a sua interpretação: “[...] a essência (*Wesen*) mais íntima do ser (*Seins*) é a vontade de poder”¹⁰⁸. Já no aforismo 635 ele afirma: “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *páthos* - esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...”¹⁰⁹.

À primeira vista, essa passagem poderia revelar uma aparente contradição para a interpretação heideggeriana. Mas isso logo seria desfeito se levarmos em conta que o conceito grego de *páthos* remete a um modo de ser afetado, ou, de acordo com a interpretação de Heidegger, uma disposição que revela a maneira pela qual nos situamos em um determinado contexto do mundo e da história. Nessa medida, enquanto *páthos*, a vontade de poder ainda poderia ser interpretada como modo de desvelamento do ser. Mas no que diz respeito a Nietzsche, podemos dizer que embora não pareça haver intenção de pensar a vontade de poder de um modo metafísico, ele não deixa de considerá-la como aquilo que concerne à essência da vida. Ainda que isso não seja pensado de um modo universal e abstrato e, tampouco, como um princípio, mas como um jogo de forças múltiplas e singulares que só podem ser pensadas como unidades a partir de um modo de representação e organização, que já seria por si uma ficção.

4.2 A vontade de poder

As reflexões de Nietzsche sobre a vontade de poder estão predominantemente presentes em uma obra póstuma intitulada pelo mesmo nome *A vontade de poder* e está envolta de polêmicas. Não só pelo arranjo da compilação de seus escritos e por estarem próximos da fase de sua doença mental, como também por divergências de interpretações internas em torno do próprio conceito de vontade de poder. Heidegger e Foucault foram os filósofos que mais significativamente se apropriaram deste conceito, dando cada um deles direcionamentos diferentes para ele.

Müller-Lauter, em *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, discorda fundamentalmente de Heidegger sobre a possibilidade de considerar a vontade de

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*, p. 350. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 200.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*, p. 324.

poder como um princípio, pois isso contraria os esforços de Nietzsche em propor uma ruptura com a tradição metafísica. Visto que esse filósofo não pensa essa dinâmica de poder como um princípio filosófico, mas como inerente aos próprios viventes em sua singularidade.

Podemos dizer, por outro lado, que pensar a vontade de poder de um modo não metafísico contraria os próprios esforços de Heidegger em se apropriar e interpretar essa noção para desenvolver a *sua* leitura da metafísica e as suas reflexões sobre a questão do ser. Pois, para ele, nenhuma superação da metafísica poderia estabelecer uma ruptura com a mesma, na medida em que a sua história define o que somos de um modo tão essencial quanto o presente. Dessa maneira, Heidegger considera a vontade de poder um modo de desvelamento do ser na era da técnica, sendo ela, assim, um traço fundamental do ente em sua totalidade. “Por isso, a essência da vontade de poder só pode ser questionada e pensada com vistas ao ente enquanto tal, isto é, metafisicamente”.¹¹⁰

A metafísica tradicional é pensada por Nietzsche como história dos valores supremos, na medida em que ela se sustenta como e a partir de um âmbito suprassensível, seja como Ideia, Deus ou Razão. De acordo com Heidegger, embora essa tradição não tenha pensado os seus princípios como valor, Nietzsche o toma como o fio condutor histórico para pensar a transvaloração e a vontade de poder como o único princípio de instauração de todos os valores.¹¹¹

Como já exposto no capítulo anterior, no texto *A teoria platônica da verdade*, Heidegger nos esclarece que a proveniência moderna (séc. XIX) da ideia de valor surge de uma compreensão inadequada da “Ideia de Bem” pensada por Platão. A expressão *Tò agathon* costuma ser traduzida por “o bem”. Tal tradução induz comumente à má interpretação do *agathon* platônico como uma lei moral e como um conceito valorativo. Esta atribuição está muito aquém da noção de “ideia de bem” pensada inicialmente por Platão. Apesar desse equívoco, Heidegger considera que a noção moderna de valor “[...] é o último e o mais fraco descendente do *agathon*”, visto que brota de apropriações e direcionamentos que, do início ao ápice da história da filosofia, se perfaz *como* metafísica.¹¹² Nessa medida, embora sejam conceitos e determinações epocais distintos, ambos partilham da mesma essência que os liga a

¹¹⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 200.

¹¹¹ *Ibid.*, 208.

¹¹² HEIDEGGER, M. *A teoria platônica da verdade*, p. 239.

essa tradição. De modo que Nietzsche se torna, nas palavras de Heidegger, “[...] um seguidor platônico, dos mais desenfreados dentro da história da metafísica ocidental”,¹¹³ ao assumir as determinações dela como valores a partir de uma transvaloração. Com isso, para ele, a concepção de valor de Nietzsche ainda mantém a essência do *agathon* platônico.

Como já dissemos, essa transvaloração surge de um processo de desvalorização dos valores supremos da metafísica ocidental e do humanismo, desencadeada pela constatação de que o ideal suprassensível era inalcançável. Mas o importante a ser considerado aqui é que ao tomar o valor como fio condutor para a interpretação da história da metafísica esta também passou a ser lida como história do niilismo. De modo que a transvaloração de todos os valores é considerada o estágio do niilismo consumado.

Mas o papel do niilismo vai além da mera dissolução dos fundamentos da tradição. Visto que ele se realiza como vontade de poder enquanto princípio de instauração de todos os valores, o niilismo exerceu o papel de liberar os caminhos para o estabelecimento desse novo valor.¹¹⁴ Sendo ele considerado por Heidegger não como um evento histórico dentre outros, mas como um acontecimento fundamental da história da filosofia ocidental,¹¹⁵ responsável pelo advento da vontade de poder como o ápice da metafísica. Dentro desta consideração, o conceito de vontade de poder não deve ser concebido no sentido corrente como um mero aspirar ao exercício da força e à violência. Nem a vontade é uma mera falta, nem o poder um simples uso da força, tampouco a vontade de poder é uma característica particular de um ente. Antes, ela é um traço essencial de ser de um ente, posto que é um modo de desvelamento do real em sua totalidade. Além disso, ela é pensada como uma unidade e copertinência essencial entre “vontade” e “poder”. Nessa perspectiva, a vontade de poder é condição para todo poder, assim como para toda e qualquer vontade. Ela não está restrita ao emprego físico ou psicológico da força e do querer. A seguinte passagem do Müller-Lauter sobre o conceito de vontade de poder de Nietzsche também pode nos ajudar a lançar uma luz para o sentido da interpretação heideggeriana:

¹¹³ HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade, p.239.

¹¹⁴ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 210.

¹¹⁵ Ibid., p. 209.

Vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade “em si” ou “como tal” é pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Marcht-Wollen*) não é apenas “desejar”, “aspirar”, “exigir”. A ele pertence o “afeto ao comando”. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder. Assim, “um *quantum* de poder... é designado por meio do efeito que ele exerce e a que resiste”.¹¹⁶

Devemos advertir que vontade e poder não constituem uma unidade indistinta, como se ambos significassem o mesmo. Mas formam entre si uma relação essencial, de modo que só podemos pensar a vontade e o poder como determinações da vontade de poder. A vontade é, em sua essência, um comandar que dispõe (*Verfügens*) das possibilidades de efetivação do real, em seus diversos modos de exercer um efeito por meio de uma ação. Tal comando é um tipo de disposição (*Verfügens*)¹¹⁷ à qual aquele que se assenhora de suas possibilidades obedece. Quem comanda, ao obedecer a essa disposição, obedece a si mesmo.¹¹⁸ O comandado, por sua vez, também obedece a essa disposição, não só porque é imprescindível a quem comanda, mas porque também tem em si o empenho de exercer o comando sobre algo.

Como traço essencial do seu domínio incondicional sobre os entes, faz parte da vontade de poder a elevação permanente de seu poder. Ela é “poder para o poder”¹¹⁹ e precisa, desse modo, estar sempre voltada para a intensificação de seu domínio. Isso significa que permanecer apenas no estágio de conservação do poder não o garante, mas promove a impotência e o decaimento da vida. Por isso, para

¹¹⁶ MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder**. São Paulo: Annablume, 1997, p. 54 e 55.

¹¹⁷ O termo “disposição” aqui está sendo utilizado em conformidade com a tradução da obra *Nietzsche II*, oferecida por Marco Casanova para a palavra *Verfügens*. “Dispor”, “arranjar”, “decretar”, são algumas possibilidades de traduções para esse termo e, por meio delas, podemos perceber o modo como no alemão esse termo mantém uma relação com a noção nietzscheana de comando acima descrita. Nesse sentido, precisamos advertir que esse termo não possui aqui nenhuma relação com a palavra *Befindlichkeit*, traduzida em *Ser e tempo* também como “disposição” pela Márcia Schuback e que diz respeito a um dos existenciais descritos nesta obra. Do mesmo modo, também não pode ser confundido com os termos *Be-stand* e *Be-stellen*, traduzidos por “disponível” e “disponibilidade”, respectivamente. Estes últimos definem o modo de desvelamento dos entes na era da técnica, conforme descrito no capítulo anterior. E embora também digam respeito à maneira como os entes estão submetidos ao domínio, podemos afirmar que, por serem retratados como um modo de desvelamento dos entes, *Be-stand* e *Be-stellen* possuem um caráter mais originário e, por isso, vão além desse sentido da interpretação nietzscheana oferecida por Heidegger para a noção de “comando” acima descrito.

¹¹⁸ HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**, p. 201.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.202.

garantir o asseguramento e o domínio incondicional do real, a vontade de poder acontece como “vontade de vontade”, ou seja, como garantia da ausência de metas e de um estágio final para o poder. Ela tende a continuar assegurando a elevação irrestrita do seu apoderamento e, para isso, a vontade permanece como traço essencial do seu modo de ser. Isso faz parte da essência própria da vida, de modo que todo vivente é vontade de poder e, enquanto tal, está sempre voltado para o seu crescimento.¹²⁰

Quais seriam as condições de conservação e elevação do poder? O valor. Sendo esse o conceito que mais torna patente a relação entre Nietzsche e a metafísica, na medida em que ele o pensa a partir e em resposta à tradição platônica, visando romper com as suas determinações transcendentais.

Podemos afirmar que a história da metafísica se torna história dos valores a partir dessa leitura de Nietzsche. Mas, essa concepção nietzscheana é fruto de uma ressonância da história da metafísica iniciada com Platão ao conceber ser como Ideia de Bem. De acordo com Heidegger, Kant teria dado o passo decisivo para que Nietzsche pensasse o valor como condição de conservação e elevação de poder, na medida em que, com ele, ser transforma-se em condição de possibilidade do objeto. Ou seja, ao pensar nas condições de possibilidade da experiência como modo de estabelecer os limites do conhecimento do mundo sensível, ele deu o passo decisivo para que a representação asseguradora se convertesse em pensamento valorativo, visto que o valor também é pensado por Nietzsche como condição, não mais da experiência sensível, mas para o poder. Doravante, tal condição não é mais estabelecida pela razão, mas pela vontade de poder.

Na medida em que o valor se determina como condição e elevação do poder, ele torna-se a base do cálculo enquanto modo de objetificação e asseguramento incondicional do real. Isso porque, enquanto condição, o valor permite ao cálculo “avaliar” as condições efetivas e as circunstâncias de seu domínio, estar seguro delas e de si.¹²¹ Assim, o valor “transforma-se na re-presentação e na a-presentação da condição de possibilidade do ente e impõe pela primeira vez o planejamento e o cálculo no sentido meramente calculador.”¹²²

¹²⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 203.

¹²¹ *Ibid.* p. 176.

¹²² *Ibid.* p. 176.

Podemos questionar como é possível encontrar em um filósofo do século XIX elementos fundamentais para refletir sobre o modo de ser do mundo contemporâneo diante, não só da distância temporal, quanto das diversas mudanças sofridas pelo pensamento ocidental e planetário? Podemos dizer, apoiando-nos em Schürmann, que ao encontrar na filosofia de Nietzsche a determinação essencial da era da técnica, Heidegger não pressupõe que já houvesse no século XIX pré-determinações que garantissem a necessidade dos desenvolvimentos tecnológicos ocorridos no século XX. Sobretudo, porque ele não reflete sobre os acontecimentos fáticos ocorridos a partir da fase extrema da metafísica, mas sobre o desvelamento e as determinações de ser que tornaram possível o desenvolvimento tecnológico. Em vista disso, quando Heidegger se detém nas interpretações do pensamento de Nietzsche, não é unicamente a sua filosofia que ele visa se ater mas, e sobretudo, no período histórico inaugurado com e a partir dela que, segundo ele, “[...] dura mais que a metafísica transcorrida até aqui”.¹²³ Por isso, Schürmann nos diz que tais reflexões interpretam materialmente a filosofia de Nietzsche, mas visam formalmente a era da técnica e da tecnologia.¹²⁴ Segundo ele, no século XX a tecnologia é a extrema possibilidade da vontade de poder e, nesse sentido, já teríamos uma radicalização do ápice da metafísica após a filosofia de Nietzsche.

Nesse sentido, a vontade de poder como princípio dessa era não é tomada como uma simples ressonância da filosofia nietzscheana. Para Heidegger, ela extravasa tais limites e, poderíamos dizer, ultrapassa a sua própria expressão crítica e filosófica, na medida em que é um modo de desvelamento de ser e, enquanto tal, um modo de configuração do real. Assim, só foi possível a Nietzsche refletir e nos legar suas considerações sobre a vontade de poder porque correspondeu aos seus apelos, e aos modos de desvelamento vigente em sua época.

Por isso, no capítulo anterior nos permitimos relacionar a noção de vontade de poder ao de disponibilidade pensado por Heidegger. Apesar de percebermos, não propriamente uma despotenciação do conceito de sujeito, mas uma inversão e um privilégio conferido ao corpo nos textos heideggerianos sobre Nietzsche, podemos notar que uma tal inversão culmina na transformação de sujeito e objeto em um disponível (*Bestand*). Assim sendo, o conceito de vontade de poder presente nas

¹²³ HEIDEGGER, M. A superação da metafísica, p. 61.

¹²⁴ SCHURMANN, R. **El principio de anarquía**. Heidegger y la cuestión del actuar. Madrid: Arena Libros, 2017, p. 267.

reflexões de Heidegger não diz mais respeito exclusivamente à Nietzsche, mas também ao seu século como um todo e o ultrapassa, pois julgamos que esse conceito ainda concerne à nossa contemporaneidade. Por isso, é possível considerar as reflexões sobre o outro início como parte da realização do ápice da metafísica, visto que elas brotam de dentro das possibilidades de ser da própria metafísica.

No artigo *Heidegger's will to power*, Babette Babich considera a obra póstuma *Contribuições à filosofia* de Heidegger, não só uma inspiração e apropriação da filosofia de Nietzsche, sobretudo dos escritos sobre a *Vontade de poder*, mas também como uma realização de um estilo e um projeto herdado por ele em seu tempo,¹²⁵ qual seja: o modo radical de questionar as determinações da modernidade e da história da filosofia como a extrema possibilidade de realização da própria metafísica.¹²⁶ Segundo Babich, assim como os escritos sobre a *Vontade de poder* de Nietzsche, o livro *Contribuições à filosofia* também parecia ter sido escrito com a intenção de se manter como uma obra não publicada ao longo de sua vida e, ao mesmo tempo, como o seu segundo maior trabalho.¹²⁷ Não por mera coincidência, do mesmo modo que a obra *Vontade de poder* fora concebida por Heidegger como o ápice da metafísica, também o livro *Contribuições à filosofia* foi considerado como co-participante desse período a partir do qual visou pensar sobre a possibilidade de instituir um outro início para a metafísica ocidental.

Por assumir um questionamento de Nietzsche a partir de uma interpretação própria, é legítimo afirmar que Heidegger não estava preocupado em manter uma fidelidade conceitual à ele, mas se dedicar a sua própria filosofia. E desse modo, as críticas sustentadas por Müller-Lauter a essa apropriação como uma má compreensão da concepção de vontade de poder não leva em conta o fato de Heidegger não ter pretendido desenvolver um trabalho de comentário explicativo sobre ela, mas pensar as determinações essenciais de nosso tempo. O que não seria possível se não o considerasse como parte da história da metafísica e, mais do que isso, como a sua fase mais extrema.

Segundo Müller-Lauter, conceber a vontade de poder como uma unidade metafisicamente fundada desvirtua as intenções do próprio Nietzsche de superar e

¹²⁵ Embora não equivalente, na medida em que Heidegger se propõe a superar a filosofia de Nietzsche, por considerar que ela ainda recai nas mesmas determinações metafísicas criticada por este.

¹²⁶ Cf. BABICH, B. Heidegger's will to power. **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 38, N. 1, January, 2007, p. 42 e 45.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 38.

romper com essas determinações. Embora ele considere que haja divergências entre as interpretações e que os próprios escritos sobre a vontade de poder deixem brechas para interpretar esse conceito de um modo metafísico, ele defende que seria muito mais coerente com as intenções de Nietzsche pensá-lo a partir de uma relação entre o “um” e o “múltiplo”. Para ele, a vontade de poder precisa ser pensada como unidade enquanto organização de uma multiplicidade. De modo que ela não é nada mais do que “a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também *da* força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização.”¹²⁸ Nessa medida, ele concebe que, contrariamente ao entendido por Heidegger, vontade de poder em Nietzsche não é uma fundação metafísica, ainda que imanente ao mundo (e não transcendente), mas um jogo de forças múltiplas e singulares. Além disso, esse jogo de forças não acontece de um modo estável, mas aumenta e diminui de acordo com a ascendência das vontades de poder dominantes:¹²⁹

O todo em sua variedade é designado “vontade de poder”. A que remete aqui o emprego do singular? Com ele, Nietzsche exprime que a vontade de poder é a *única* qualidade que se deixa encontrar. [...] A qualidade não existe como algo subsistente por si, não como um sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um [...]. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de *poder*.¹³⁰

É possível afirmar que, ainda que Heidegger considere Nietzsche o último dos metafísicos, ele não despreza as críticas e a tentativa deste filósofo de superar a metafísica. O que ele pretende nos dizer é que, a despeito de seus esforços em romper com essas determinações, ele não só a reafirma mas a eleva ao extremo. Assim, ao pensar a vontade de poder como a determinação metafísica da era da técnica, Heidegger não a entende nem como um princípio suprassensível que transcende a vida mundana, nem de um modo substancial como unidade última e subjacente à qual corresponde à totalidade do real. Mas, ainda que a vontade de poder advenha de um período de desvalorização dos valores supremos, que implicam na negação de conceitos como ser, Deus e verdade, ela surge a partir de uma transvaloração e, assim, como valor que se sustenta como a nova determinação para o mundo e para a história e, desse modo, diz respeito a todo e qualquer ente.

¹²⁸ MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**, p. 73 e 74.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 74 e 75.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 84 -85.

O que Heidegger pretende indicar com isso é que, apesar da filosofia de Nietzsche ter consumado um abandono do ser e a completa entrega do ente à maquinação e às vivências, e ainda que haja agora um total predomínio do ente destituído de qualquer fundamento transcendente e transcendental que o sustente, houve e sempre haverá um desvelamento do ser. Embora doravante não mais trazido à tona como questão reconhecidamente metafísica, mas enquanto devir. Desse modo, para ele Nietzsche transforma o ser em devir e em aparência ao se opor às suas determinações tradicionais, na medida em que essa nova configuração do real é um dos modos de desvelamento do ser.

Assim, para Heidegger, considerar a vontade de poder como uma determinação metafísica não implica concebê-la como um princípio unificador, uma unidade última do real, mas como aquilo que diz respeito a todo e qualquer ente em seus diversos modos de ser, visto que a própria vida se configura como um embate entre forças e conformações de domínio e poder e a vontade de poder diz respeito à maneira como os entes, em sua diversidade, se manifestam e respondem a esse modo histórico de desvelamento.

Podemos afirmar com isso que vontade de poder não diz respeito apenas ao homem e, ainda que ela seja entendida como uma subjetividade consumada, como veremos mais adiante, ela se dá a partir de um ultrapassamento dos entornos do próprio sujeito e passa a abranger a totalidade do real. O que não quer dizer que os entes não dotados do modo de ser do homem sejam pensados a partir de uma constituição subjetiva própria a eles. Mas que o homem, assim como todos os outros entes, está sujeitado a esse domínio incondicional da vontade de poder.

4.3 O além-do-homem e a subjetividade consumada

No capítulo anterior nos propusemos a demonstrar porque atribuir um “pós” ou “transumanismo” ao pensamento de Heidegger contraria a crítica feita por ele ao humanismo e a sua proposta de superação, na medida em que essas determinações ainda se inserem nos termos da metafísica tradicional. Tais noções são frutos de uma transformação essencial no conceito de homem enquanto sujeito, na medida em que ele converge para um outro modo de ser chamado disponibilidade. Abordaremos aqui o modo como Heidegger interpreta as determinações metafísicas do homem nessa era, em sua correspondência ao apelo desse novo princípio chamado vontade de

poder. Mostraremos que, apesar do homem se encontrar em um lugar de voluntário dessa vontade, estando a ela sujeitado, ele não o ocupa de um modo passivo. Ao contrário, possui um papel preponderante e reivindica para si o poder e o domínio incondicional sobre os entes. Para tal, exporemos o modo como Heidegger pensa essa transformação essencial do homem a partir do conceito nietzscheano de “além-do-homem” (*Übermensch*).

[...] A vontade de poder como subjetividade consumada pode colocar a sua essência no sujeito, de acordo com o qual o homem é, e, em verdade, aquele homem que foi além do homem até aqui. Posta em seu ápice [*Höchsten*],¹³¹ portanto, a vontade de poder enquanto a subjetividade consumada é o sujeito supremo [*Höchsten*] e único, ou seja, o além-do-homem. Esse além-do-homem não vai além apenas nihilisticamente da essência humana até aqui, mas, enquanto inversão dessa essência, também vai ao mesmo tempo além de si mesmo em direção ao seu incondicionado [...].¹³²

Percebemos com essa passagem que a vontade de poder se torna a extrema realização da subjetividade. O homem que foi além de si é determinado como e a partir da vontade de poder e se configura enquanto além-do-homem. Isso implica em dizer que o sujeito moderno sofreu uma modificação essencial, na medida em que passa a ser regido pela vontade de poder. Com isso, a noção de além-do-homem, ao exercer tal modificação na concepção de sujeito e, conseqüentemente, na definição tradicional de homem como *animal rationale*, carrega consigo uma negação desse conceito e de toda tradição platônico-cristã que ele pressupõe. A concepção de além-do-homem perfaz, desse modo, uma determinação nihilista do homem. O que não significa uma mera redução ao nada, pois ela provém de uma afirmação própria à vontade de poder que nos apresenta uma nova concepção de humanidade, distinta dos valores da metafísica anterior.

Por não se tratar de uma mera redução ao nada, não há no nihilismo, presente na concepção de além-do-homem, uma rejeição e exclusão da racionalidade e do pensamento. Mas, de acordo com Heidegger, uma inversão a partir da qual a razão se transpõe para a esfera da animalidade. Doravante, os instintos, as paixões e os impulsos se tornam o fio condutor mediante o qual a razão se orienta e à qual

¹³¹ A palavra “ápice” foi utilizada aqui para traduzir o termo alemão *Höchsten*, que também pode ser traduzido por “supremo”, “máximo”, “ponto mais alto”. Como foi sinalizado na introdução dessa tese, usamos o termo “ápice” como tradução de “*Vollendung*” que designa a possibilidade mais extrema da metafísica, também traduzida como “acabamento”.

¹³² HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 230.

obedece. Desse modo, o niilismo presente na concepção de além-do-homem não supõe uma anulação do homem, mas uma afirmação da vida e do corpo como aquilo que condiciona a razão. “A razão só é uma razão viva enquanto uma razão corporificante”.¹³³

Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. [...] Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?¹³⁴

Percebemos com essa passagem o modo como a razão passa a estar subjugada ao corpo em Nietzsche. E como as suas considerações sobre o corpo servem de base para a interpretação heideggeriana de uma inversão da metafísica. Como essa inversão caracteriza, segundo Heidegger, a chegada do homem à sua mais extrema possibilidade de ser, podemos afirmar que atribuir uma leitura pós ou transumanista a suas reflexões sobre esse período da história desvirtua as intenções de pensar essa nova determinação do homem do ápice da metafísica. Pois, se trata aqui de uma intensificação da animalidade como parte do seu modo de ser e não de um distanciamento e de uma independência dela em função de seu desenvolvimento técnico e, posteriormente, tecnológico, tal como contrapomos no capítulo anterior a partir de argumentos de Sloterdijk. Em outras palavras, o homem alcança a sua extrema possibilidade não só porque a animalidade antecede e é condição para a razão, mas sobretudo na medida em que a racionalidade alcança uma dimensão incondicional porque é colocada a serviço da animalidade. Ela é “vontade de poder corporificante”.¹³⁵ E dessa forma, não temos um pós-humanismo com essa mudança, pois o além-do-homem é a máxima realização do humanismo na qual a vontade de poder se estabelece como subjetividade incondicionada.¹³⁶

Anteriormente, indicamos que com essa intensificação das determinações do sujeito, as suas representações asseguradoras alcançam uma dimensão de domínio incondicional do real. E que nesse momento o sujeito não mais possui o privilégio e o lugar de fundamento, na medida em que obedece aos comandos da vontade de

¹³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 233.

¹³⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia de bolso, 2018, p. 33.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 223.

¹³⁶ SCHURMANN, R. *El principio de anarquía*. Heidegger e la cuetión del actuar, p. 275.

poder. Mas lembremos que é sempre o homem o único ente que corresponde ao apelo do ser. Ao ser voluntário dessa vontade, ele reivindica para si o controle e o apoderamento do real. Isso porque a vontade de poder, embora seja para Heidegger um princípio metafísico, não pode ser pensada como um ente suprassensível e onipotente que assume o lugar do Deus cristão e da razão moderna. Mas ela é um modo de entificação do ser. Em outras palavras, é o modo pelo qual o ser se desvela no período do ápice da metafísica. Assim sendo, o homem não pode corresponder ao apelo do ser nessa época senão como vontade de poder, isto é, convertendo-se em além-do-homem.

Por advir dessa intensificação moderna do sujeito, a vontade de poder nasce de uma total e incondicional subjetivação do mundo preparada por Kant, realizada por Hegel e exacerbada por Nietzsche ao inverter e transformar a subjetividade incondicionada em vontade de poder. Heidegger afirma em *Nietzsche II* que, ao transformar o ser (i. é, a razão como entificação do ser) em condição de possibilidade (para a experiência do mundo sensível), Kant abre caminho para a incondicionalidade da subjetividade e Hegel, por sua vez, a consolida ao transformá-la em espírito absoluto. Segundo ele, quando Kant conceitualiza, pela primeira vez, a essência (o ser) da subjetividade como “condição de possibilidade do ente”, a razão se transforma em autolegislação incondicionada e em uma representação que aspira a si mesma, i. é, em vontade. Tal representar está, desde o seu princípio, voltado para o asseguramento do representado. De modo que todo “representar é *em si* um aspirar a.”¹³⁷ Não há nada de fora da legislação desse representar que aspira a si que possa e queira condicionar esse representar. Com Hegel, a razão se converte em espírito absoluto. O texto *Hegel e os gregos* (1958) nos ajuda a entender melhor tal proveniência e consumação da subjetividade incondicionada. Lá ele nos diz que o sujeito cartesiano só é assumido de modo adequado quando o sentido de sujeito transcendental e pleno, apresentado por Kant, é conduzido para o idealismo especulativo de Hegel e, assim, elevado ao título de espírito absoluto. “Quando o sujeito se sabe como tal saber que condiciona toda a objetividade ele é como saber: o absoluto mesmo”.¹³⁸ A filosofia alcança, com isso, o seu ponto mais alto no idealismo especulativo. Embora esse culme seja concebido como a chegada da filosofia à sua consumação, Heidegger nos adverte que ele não

¹³⁷ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 226.

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *Hegel e os gregos*. In: **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 439.

pode ser entendido como um cessar, uma interrupção da filosofia. Caso contrário, a própria história se encarregaria de refutar ao apontar para os seus desdobramentos posteriores. Por isso, dizer que a filosofia atingiu o seu ápice e se consuma significa que, a partir de Hegel, ela alcança a marcha total de sua história, “[...] marcha na qual o começo permanece tão essencial quanto a consumação: Hegel e os gregos.”¹³⁹

Quando, a partir de Nietzsche, a vontade de poder assume o posto da subjetividade, como um outro princípio metafísico, não temos uma desantropomorfização do real. Mas, ao contrário, a subjetivação do mundo atinge uma dimensão sem precedentes. Isso significa que o homem ainda assume uma postura de assenhramento do mundo, mas doravante, submete-se ao comando que dota a sua essência como vontade de poder, isto é, como além-do-homem.¹⁴⁰ Nesse momento temos outro tipo de subjetividade que, ao atingir a sua mais extrema possibilidade, se essencializa como e corresponde a essa vontade. Nesse sentido, tal antropomorfização do real se dá não mais a partir do primado da razão, mas por meio de uma inversão que confere privilégio ao corpo. É a partir de então o corpo (o além-do-homem) que se apresenta como subjetividade incondicionada da vontade de poder e que serve de medida para a interpretação do ente na totalidade¹⁴¹

Heidegger afirma que essa antropomorfização corporificada por meio do além-do-homem é uma desumanização, na medida em que “libera o ente das valorações do homem até aqui” e que mostra o ente (a natureza) como dinâmica de poder e conformações de domínio da vontade de poder (do caos).¹⁴² Podemos dizer que a inversão do primado da razão para o primado do corpo, assim como do homem para a animalidade (i. é, para o além-do-homem), torna o homem parte dessa dinâmica de poder e não o seu detentor supremo. Mas, ao mesmo tempo, o além-do-homem é considerado o sujeito supremo da subjetividade incondicionada da vontade de poder. Mas isso não contradiz a nossa recusa a um pós-humanismo? Ora, tomando como base a interpretação heideggeriana, como podemos dizer que há uma ruptura com a noção tradicional de homem como animal racional, se uma tal inversão precisou partir dela e foi levada a termo em resposta a ela? Mais do que isso, se uma tal inversão é encarada como a extrema possibilidade do projeto de

¹³⁹ HEIDEGGER, M. *Hegel e os gregos*, 441.

¹⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 232.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 233.

¹⁴² *Ibid.*, p. 233.

racionalidade moderno? Se é o homem quem é desafiado a corresponder aos apelos da vontade de poder?

Embora não possua mais o lugar de fundamento para o real, é ainda o homem o ente que possui um lugar privilegiado de correspondência a esse novo princípio metafísico. É ele quem é desafiado ao domínio do real e a ser o “[...] sujeito de todos os usos e abusos da vontade de poder.”¹⁴³ É a humanidade que precisa querer a si mesma como voluntária da vontade. Não obstante, o homem mantém uma relação ambivalente com esse desafio. Pois, na mesma medida em que ele é desafiado a reivindicar para si o poder e o domínio sobre o real, ele também é sujeitado, por padecer e participar dessa dinâmica de domínio de poder da qual todos os entes participam. Assim sendo, todos os entes são dotados por essa essência de poder, embora não mantenham com ela a mesma relação que o homem. Sendo ele o único ente capaz de corresponder ao seu apelo desafiador: “O ente não é somente o ente querido, também se quer [...] Eu sou o que é querido e eu sou o que quer.”¹⁴⁴

4.4 Podemos entender a superação como pensamento pós-moderno?

Vattimo encontra na noção de niilismo um ponto essencial de aproximação entre Nietzsche e Heidegger. Ele nos apresenta uma proposta de leitura na qual defende que nem Nietzsche foi além da fase do niilismo consumado com a sua transvaloração de todos os valores (com o que Heidegger concordaria), nem a questão do ser de Heidegger fora capaz de superar esse estágio. Para Vattimo, ambos os pensadores da fase do niilismo consumado contribuíram para o que ele considera ser o fenômeno de despedida da modernidade, como veremos mais adiante.

Segundo Vattimo, o niilismo consumado se configura em ambos os filósofos, respectivamente, como saída do homem do centro de todas as relações de fundamentação e como a máxima expressão do esquecimento do ser. E ele é levado a termo com a desvalorização dos valores supremos, anunciada como morte de Deus, e pela redução do ser ao valor. Tendo em vista que todos os fundamentos consolidados pela metafísica foram pensados para responder aos anseios do homem de garantir um eixo de sustentação para a sua existência e para o real, a derrocada desses valores adveio como negação da possibilidade de um fundamento último. Ao passo que a

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, M. A superação da metafísica, p. 80.

¹⁴⁴ SCHÜRMAN, R. **El principio de anarquía**. Heidegger e la cuestión del actuar, p.277

redução do ser ao valor é expressão máxima do esquecimento do ser, na medida em que, em Nietzsche, toda história da filosofia é interpretada como história do pensamento valorativo e, mais do que isso, nessa era do ápice da metafísica se consolidou como condição de possibilidade de asseguramento do real.

Mas esse estágio da metafísica não é considerado um acontecimento negativo. Ao contrário, ele é assumido como uma possibilidade positiva na medida em que é por meio dele que nos é apresentada a possibilidade de superação. O que isso significa? Viver e assumir o niilismo para pensar uma superação, seja a partir do conceito de vontade de poder e de além-do-homem, tal como apresentado por Nietzsche, seja como reflexão sobre um outro início, tal como assumido por Heidegger.

Segundo Vattimo, tais semelhanças entre esses pensadores performam uma noção de ser (e de valor) dissolvida em um conjunto de transformações que abalam a força com que a metafísica promoveu narrativas universais e supremas para a realidade.¹⁴⁵ Ora, se com Nietzsche temos a proposta de dissolução da oposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro, assim como para Heidegger temos a interposição e a radicalização do esquecimento do ser face ao seu caráter de desvelamento (que se apresenta como condição latente do próprio esquecimento), conseqüentemente perdemos também, de acordo com Vattimo, todo tipo de narrativa que reivindica autenticidade do discurso e reapropriação dos valores tradicionais.

É extremamente curioso que essa leitura feita por Vattimo tende a colocar as reflexões desenvolvidas por Heidegger a partir da década de 30 radicalmente contra as desenvolvidas em *Ser e tempo*, de um modo essencialmente diferente da autocrítica que o filósofo se dedicou à medida que foi amadurecendo o seu pensamento. De modo que ele caracteriza *Ser e tempo* como existencialista,¹⁴⁶ a despeito de todo esforço realizado por Heidegger nessa obra e em *Cartas sobre o humanismo*¹⁴⁷ para se distinguir dessa corrente. Bem como considera que a ideia de um poder-ser próprio diante do mundo público, assim como a busca por um pensamento autêntico, representa um tipo de resistência à consumação do niilismo,

¹⁴⁵ Vattimo também se propõe a fazer uma leitura marxista dos dois filósofos aqui citados. E afirma que o niilismo expresso por ambos figura uma redução do ser ao valor de troca. Nós não abordaremos essa proposta de leitura aqui, visto que foge do escopo de nossa reflexão.

¹⁴⁶ Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 7 e 8.

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, p. 85 e Id., *Cartas sobre o humanismo*, p.157.

refletido a partir da filosofia da década de 30 como parte de suas interpretações sobre Nietzsche.¹⁴⁸

Deste modo, é notório que Vattimo não pretende ser fiel à filosofia de Heidegger mas, ao contrário, nos propõe uma interpretação muito própria do lugar que este ocupa no pensamento contemporâneo. Sabemos que o filósofo não estabelece uma ruptura entre as fases de sua filosofia e mesmo o inacabamento de *Ser e tempo* é tomado como uma possibilidade e necessidade de se aprofundar em torno de sua questão do ser, reapresentada em novas perspectivas a partir da *Kehre*. Contudo, mesmo que ele reconheça as implicações decorrentes da ênfase dada à presença (*Dasein*) na referida obra para orientar-se em torno da questão do ser - como já foi anteriormente abordado -, ele não desprezou os seus esforços em propor uma abordagem adequada a tal questão e nem reconheceu nessa fase uma abordagem subjetivista, antropocêntrica e essencialista. E, tampouco concebeu que ela estaria próxima da pretensão de estabelecer um outro valor supremo para a metafísica. Embora concorde que ela ainda esteja demasiadamente presa e carregada de uma gramática característica da tradição metafísica da qual seria preciso se desprender para pensá-la em sua originalidade. Fato que exigiria criar uma nova linguagem para denominar, diferentemente, os conceitos metafísicos.

A despeito desses esforços, a interpretação de Vattimo privilegia as fases de reflexões sobre a chegada da metafísica ao seu ápice e sobre a técnica, por considerar que nelas nos é apresentada uma crítica e uma constatação da contemporaneidade como “época de debilidade do ser.”¹⁴⁹ E, por isso, lê toda a filosofia anterior a partir dos pressupostos desse período. Mas o que isso significa para ele?

Como já indicamos, tanto Nietzsche quanto Heidegger descrevem, cada um a seu modo, a maneira como a partir da modernidade temos um distanciamento e uma despedida da questão do ser. Em Nietzsche, isso é constatado como um sintoma do niilismo, anunciado como morte de Deus. Em Heidegger, a partir da radicalização do esquecimento do ser, visto que no período do ápice da metafísica, na era da técnica, já não temos qualquer indício do caráter de abertura e do velamento do ser (i. é, da condição para o próprio surgimento dessa época, assim como de todas as épocas da história da metafísica). Vattimo descreve esse distanciamento e despedida, característicos de nosso tempo, como debilidade do ser. Visto que para ele, o

¹⁴⁸ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 8.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

abandono de categorias universais e absolutas para definir o real resulta em um momento no qual predomina a mudança, a permutabilidade, o relato, a mediação. E, por isso, nos encontramos em um período no qual o possível e o transitório se sobrepõem ao enrijecimento do real, o domínio da objetividade (do mundo público e impessoal) se sobrepõe à possibilidade de assumir a existência de modo próprio e singular e, assim, de acordo com ele, ao domínio do sujeito. Ele considera esse um modo de ser característico da era da técnica e, a partir de uma apropriação de Nietzsche e de Heidegger, nos convida a assumi-lo como a nossa única chance. Não obstante, nos adverte que reconhecer o modo como somos determinados por ela não significa vivê-la de modo acrítico. Mas precisamos pensá-la, como também afirma Heidegger, como possibilidade essencial.

Nessa medida, Vattimo afirma que corresponder a esse apelo de despedida, característico da era da técnica, significa abdicar de um esforço de reapropriação de si e da história em sentido metafísico e teológico, com todos os seus pressupostos universalizantes e absolutos. E assumir o que Heidegger descreve como abandono do ser, a radicalização do esquecimento, como necessidade de se despedir da noção de ser como fundamento e realizar o salto para o abismo (do ser). O que para ele se perfaz como niilismo consumado.¹⁵⁰ Ele diz:

É com respeito a isso que o niilismo aparece como a nossa chance, um pouco no mesmo sentido em que, em *Sein und Zeit*, o ser-para-a-morte e a decisão antecipadora que o assume apareciam como possibilidade capaz de possibilitar verdadeiramente todas as outras possibilidades que constituem a existência – portanto, também como uma suspensão da coercitividade do mundo, que situa no plano do possível tudo o que se dá como real, necessário, peremptório e verdadeiro.¹⁵¹

O que é curioso destacar é que, ao tentar aproximar o existencial do ser-para-a-morte do abandono do ser como acontecimento característico da era da técnica, Vattimo faz uma leitura dessa constituição ontológica da presença (*Dasein*) como parte do esquecimento do ser e não primeiramente como abertura originária, a qual o jovem Heidegger se propõe a pensar. E deixa de lado o fato que a reflexão em torno de tal existencial tem como proposta pensar a possibilidade de assumir a existência de um modo próprio, diante do arrebatamento do mundo público e

¹⁵⁰ Apesar da questão do ser proposta por Heidegger na década de 30 visar a superação desse estágio do niilismo consumado, esse período ainda faz parte da tradição metafísica que ele pretende superar.

¹⁵¹ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 13.

impessoal. Assim sendo, podemos dizer que o existencial do ser-para-a-morte não diz respeito ao possível como algo que se opõe ao real, mas ele é sua própria condição originária. E nessa medida, esse existencial não equivale ao fenômeno do abandono do ser e ao niilismo consumado característico da era da técnica, ainda que seja pensado como aquilo que confere à presença (*Dasein*) a sua existência como possibilidade de ser. Pois, tal poder-ser é a sua constituição ontológica e fática e não um jogo simplesmente dado de possibilidades calculadas. Em outras palavras, ela não confere à presença (*Dasein*) um modo de ser enfraquecido e fracionado, como entende Vattimo.

No § 41, Heidegger se propõe a pensar “o querer”, “o desejar”, “a tendência” e a “propensão”, como exemplos existenciários-ônticos do mundo cotidiano, nos quais as possibilidades de ser da presença são assumidas no mundo público e decadente (do esquecimento do ser) de um modo privativo e fechado. Quer dizer: sem manifestar-se *como* possibilidades de ser, e assim, sem serem reconhecidas como parte de um projeto existencial do compreender:

Essa interpretação já restringiu antecipadamente as possibilidades de escolha ao âmbito do já conhecido, do que se pode alcançar e suportar, do que é pertinente e conveniente. Esse nivelamento das possibilidades da presença ao que se oferece de imediato, no cotidiano realiza, ao mesmo tempo, uma obliteração do possível como tal. A cotidianidade mediana da ocupação torna-se cega para as possibilidades e se tranquiliza com o que é apenas “real”. [...] O que se quer não são novas possibilidades positivas. O que está disponível é o que se altera “taticamente”, de maneira a dar a impressão de que algo está acontecendo.¹⁵²

A partir dessa passagem podemos notar a impossibilidade de se comparar o modo como Heidegger pensa a constituição existencial das possibilidades de ser da presença com o que Vattimo aponta como sendo aspectos do niilismo consumado, presente na era da técnica. Em *Ser e tempo*, tais possibilidades constituem o projeto existencial de compreensão da presença e não podem ser reduzidas a um mero jogo de fatos dados e disponíveis que podem ser submetidos ao cálculo e aos usos do sujeito, pois tais possibilidades, enquanto existenciais, são a condição para a lida fática do mundo público da ocupação. Da mesma forma, podemos afirmar que pensar esses aspectos de *Ser e tempo* a partir da perspectiva da crítica nietzscheana ao niilismo contraria as intenções de Heidegger em não desenvolver a sua filosofia a partir de um pensamento valorativo, ainda que com vistas a superá-lo como se

¹⁵² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 262.

propôs a transvaloração de Nietzsche. De modo que o “nada” desvelado pelo existencial da angústia não foi concebido nem como negação da vida, nem como negação da metafísica (enquanto recusa de sua história) e nem mesmo como transvaloração de todos os valores. O nada é condição originária de toda negação, na medida em que revela a presença como projeto de suas possibilidades de ser. Heidegger chama de querer-ter-consciência o modo de compreensão do apelo que convoca a presença a assumir as suas possibilidades mais próprias. Esse modo de compreensão é concebido originariamente como condição de toda e qualquer possibilidade de ser-no-mundo de modo consciente, volitivo e moral. Em outras palavras, se as nossas ações conscientes e cotidianas podem ser boas ou más e se a presença pode se sentir culpada em relação a essas escolhas, isso é possível porque a decisão é um modo privilegiado de abertura da qual derivam todas as nossas escolhas mundanas (sejam elas valorativas ou não). A decisão é um projetar-se “para o ser e estar em dívida mais próprio”¹⁵³. A presença está em dívida com o seu próprio ser porque é um fundamento nulo de um nada. E, por isso, ela não pode se furtar a assumir as suas possibilidades de ser de um ou de outro modo. Nesse sentido, é possível dizer que, na medida em que a decisão de ser é uma abertura privilegiada, a possibilidade da presença ser-no-mundo de um modo volitivo e moral deriva dessa sua dívida existencial que a determina como fundamento nulo que faz apelo a decidir por suas possibilidades fáticas de ser.

Por que Vattimo se propôs a considerar Heidegger como parte de tal estágio do niilismo consumado? Ele assumiu como tarefa desenvolver estudos voltados para o modo como as reflexões de Nietzsche e de Heidegger ressoam no pensamento contemporâneo. Sobretudo, para a maneira pela qual ambos contribuíram para o projeto de realização do ápice da metafísica, considerado por ele como pós-modernidade. Segundo ele, nesse período seria possível perceber uma dissolução do conceito moderno de fundamento, donde não haveria mais estruturas metafísicas estáveis capazes de assumir uma pretensão de atemporalidade para as suas certezas e princípios. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

O que vale enfatizar com isso aqui é que, no que diz respeito à contribuição de Nietzsche para o advento desse período, tais reflexões niilistas sobre a derrocada dos valores supremos e sua proposta de transvaloração nos legaram uma nova concepção de pensamento e de humanidade orientados pela concepção de vontade de

¹⁵³ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, p. 378.

poder e de além-do-homem. Para Vattimo, teríamos, a partir dele, a constituição de uma “ultra-humanidade” que se configura pela libertação do homem por meio de uma multiplicidade de experiências frente ao ideal de unidade que permeou toda a tradição.¹⁵⁴

No que tange ao pensamento de Heidegger, ele o considera como “filosofia do declínio”¹⁵⁵ e como “pensamento frágil”. Pois, ele seria fruto de uma exigência moderna por categorias enfraquecidas, após um longo período da história da metafísica marcado por um pensamento que privilegiava “categorias unificadoras, soberanas e universalizantes”,¹⁵⁶ caracterizado por Vattimo como violento. Ao ser enfraquecido, o pensamento se libertaria de todas essas categorias de domínio e violência que foram sustentadas pela tradição metafísica. E isso se daria com a radicalização do esquecimento do ser, consumada com a chegada da metafísica a seu ápice. Vattimo considera esse fenômeno um enfraquecimento do ser e uma despotenciação do sujeito.¹⁵⁷

Isso porque no período do ápice da metafísica refletido por Heidegger, a relação com o ser e, conseqüentemente a diferença entre ser e ente, está em seu momento máximo de obscuridade. E isso é representado pela derrocada dos valores metafísicos pensados por Nietzsche. Mas Vattimo considera também Heidegger como fruto desse acontecimento, ainda que reflita sobre a possibilidade de sua superação. Ele questiona:

A eventualidade do ser não implicará também na sua historicização e eventualização que leva a cabo em todas as estruturas, a arquitetura da diferença? Negar que também a arquitetura da diferença é eventual equivale a reconhecer que não se pode dar a superação da metafísica. [...] O fim da metafísica, mas também a superação que Heidegger assere ter de preparar, equivaleria agora ao fim do ser, e também ao fim da diferença ontológica. [...] Aquilo a que Heidegger chama esquecimento da diferença ontológica já não seria o esquecimento do facto de que o ser não é o ente, mas o esquecimento da diferença como problema, isto é, da diferença na sua eventualidade, do porquê da sua instituição.¹⁵⁸

Ora, mas como seria possível falar em ultra-humanidade se com a chegada da metafísica ao seu ápice o sujeito é despotenciado? Como o sujeito deixou de estar

¹⁵⁴ VATTIMO, G. *As aventuras da diferença*, p. 11.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 87 e 88.

submetido a categorias violentas que o adequavam ao ideal de universalidade, unidade e soberania, com o enfraquecimento do ser temos um sujeito deslocado para o jogo de forças múltiplas que caracterizam esse período. Ou seja, lembremos que anteriormente falamos da “morte de Deus” anunciada por Nietzsche como uma desvalorização dos valores tradicionais. Essa desvalorização provocou uma crise nos fundamentos da metafísica, descrita no nosso segundo capítulo como crise do humanismo. A partir daí, podemos afirmar que o sujeito se despotencia porque perde o lugar privilegiado de princípio e fundamento para o real e se converte em um disponível (*Bestand*). Em outras palavras, uma vez tendo sido estabelecido como correlato do objeto, de ser e estar em sua função, a subjetividade se moldou a tal ponto pela objetividade que se deixou subsumir por ela.

Nesse sentido, a “morte de Deus” representa não só a derrocada de um valor cristão, mas também a impossibilidade da razão continuar se assegurando no ideal moderno de sujeito enquanto fundamento para o real. O que para nós não significa, como já afirmamos, um fracasso da razão. Mas, ao contrário, o sucesso de seu projeto, na medida em que a conversão do princípio do sujeito em vontade de poder garante uma intensificação do projeto de asseguramento e de domínio do real. Assim, podemos afirmar que tal concepção de ultra-humanidade se tece no ápice da metafísica porque o sujeito se despotencia para ceder lugar à vontade de poder e à objetificação irrestrita do real.

Nas palavras de Vattimo, o sujeito se despotencia e é “ultrapassado” na medida em que esquece de sua relação com o ser, enquanto subjetividade, e perde-se na objetividade. Doravante, ele é o “sujeito do objeto”¹⁵⁹, isto é, se reduz a uma pura função da objetividade. Mas essa liquidação do sujeito não tem, segundo ele, um sentido apenas destrutivo o qual deveríamos buscar corrigir ao resgatar a tradição humanista-metafísica de sua crise. E seria justamente o nexos entre metafísica, humanismo e técnica explicitado por Heidegger que revelaria que tal sujeito que se pretendeu defender “[...] da desumanização da técnica era, precisamente ele, a raiz dessa desumanização [...] tendendo, ao contrário, irrefreavelmente, a também se tornar objeto de manipulação.”¹⁶⁰ Logo, não se deixa a subjetividade para trás nesse momento em que ocorre a sua despotencialização, pois isso advém de um processo

¹⁵⁹ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 31 e 32.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

de exacerbação da legitimação da noção de sujeito como fundamento. Tratando-se, assim, de um acontecimento que tem o mesmo cerne metafísico. Tendo isso em vista, Vattimo advoga por um empenho a viver radicalmente essa crise do humanismo, i. é, da metafísica, e que se abdique de reivindicar um resgate da noção de sujeito dessa despotenciação ocorrida no mundo técnico, para que se assuma tal transformação como uma possibilidade positiva e a pensemos em sua essência.

Para ele, tal despotenciação do sujeito, assim como o enfraquecimento da noção de ser, prenunciados desde Nietzsche e levada adiante por Heidegger, despontam a possibilidade de um novo início no pensamento filosófico considerado por ele como uma pós-modernidade. Ora, Heidegger vislumbrava desde as *Contribuições à filosofia* não só uma possibilidade, mas também uma urgência em pensar um outro início como possibilidade de superação dessa metafísica iniciada com Platão, que culmina no pensamento de Nietzsche e com a era da técnica. Ainda que ele considerasse tal período, não só como o ápice, mas como um lugar no qual também despontava a possibilidade de um outro início, diferente de Vattimo, Heidegger não reconhecia esse outro início como algo que residisse e permanecesse dentro dessa mesma época metafísica que ele almejava superar. Mesmo mantendo uma relação essencial com ela, por fazer parte de uma história do ser à qual esse novo período também pertenceria, o outro início foi pensado como um salto. Isso quer dizer que não seria possível inaugurar um novo princípio se ele ainda fosse regido por determinações do primeiro início. Caso contrário, ainda estaríamos dentro de uma mesma tradição metafísica que entifica o ser.

Porém, esse salto para um outro início também não foi pensado como uma ruptura com o primeiro início. Lembremos que indicamos no primeiro capítulo que esse salto também estabelece um diálogo confrontador. Isso significa que ele reconhece a sua proveniência histórica e se apropria dela de forma interpretativa. Embora tal apropriação não seja considerada como uma repetição da metafísica, mas como uma possibilidade de pensar o acontecimento de ser que sempre a constituiu de forma latente, ainda que não houvesse sido trazida à tona como questão até então.

Vattimo reconhece que esse outro início não pode ser pensado como uma ruptura e concorda com Heidegger sobre não ser possível abandonar a metafísica tal como se abandonássemos uma opinião.¹⁶¹ Mas, isso não o impede de conceber uma nova fase do pensamento filosófico e ocidental como pós-moderna. E, mais do que

¹⁶¹ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 180.

isso, como inerente ao período da técnica. Poderíamos então questionar: não seria contraditório conceber o início de uma fase pós-moderna que ainda é regida pelas mesmas determinações consolidadas na era da técnica? E mais do que isso, que leva o ideal moderno às últimas consequências? Como seria, então, possível admitir a chegada de um período pós-moderno sem pensá-lo como uma ruptura com a modernidade? Vejamos o que diz a seguinte passagem:

Quais são as determinações que a metafísica atribuiu ao homem e ao ser? São, antes de mais nada, as qualificações de sujeito e objeto, que constituíram o quadro em que se consolidou a própria noção de realidade. Perdendo essas determinações o homem e o ser entram num âmbito [...] oscilante, que a meu ver, deve ser imaginado como o mundo de uma realidade “aliviada”, tornada mais leve porque menos nitidamente cindida entre o verdadeiro e a ficção, a informação, a imagem: o mundo da mediatização total da nossa experiência, no qual já nos encontramos em larga medida. [...] Nessa situação, deve-se falar de uma “ontologia fraca” como única possibilidade de sair da metafísica - pelo caminho de uma aceitação-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico da modernidade.¹⁶²

Podemos perceber que Vattimo considera as transformações sofridas pelas determinações do sujeito e do objeto no período da técnica suficientes para que possamos pensar a partir dela uma superação da metafísica e o despontar do pensamento pós-moderno, contanto que mudemos a nossa relação essencial com as determinações deste período. Como? Primeiramente, como já foi afirmado anteriormente, abdicando de qualquer esforço de resgate e reapropriação de valores e fundamentos tradicionais que caíram por terra nesse período da metafísica consumada. E em segundo lugar, partindo da proposta heideggeriana de não se deixar guiar cegamente pelas determinações do período da técnica, mas questioná-la em sua essência. Com isso, seria possível assumir uma nova relação essencial com o modo de ser característico desse período, sem estabelecer uma ruptura com ele e com o passado metafísico. O que caracteriza para ele um caminho de aceitação (da nossa proveniência dessa história da metafísica), de convalescença (deve-se convalescer e resignar dela, tal como se cura de uma doença) e de distorção (o que confere a possibilidade de transformação de suas determinações e de dar origem a um novo começo). Essa nova relação implica, como já foi dito, em uma despedida das determinações absolutas, universais e atemporais para o ser e estabeleceria uma lida

¹⁶² VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p.189 e 190.

mais fluida com as noções de verdade e ficção, com a informação e a midiatização do real.

Tal transformação sofrida pelas determinações modernas de sujeito e objeto que Vattimo considera como traço característico de um período pós-moderno, nós temos considerado aqui, juntamente com Heidegger, como uma intensificação do ideal moderno de asseguramento e domínio sob o real. De modo que, como já dissemos, o que Vattimo chama aqui de despontenciação do sujeito, isto é, a sua perda do caráter de fundamento e de centro, acontece porque ele cede lugar a um novo desvelamento chamado vontade de poder que brota, por sua vez, e concerne a essas mesmas determinações metafísicas características do primeiro início do pensamento ocidental, do qual Heidegger propõe pensar a possibilidade de superação como advento de um outro início.

Deste modo, ainda que Heidegger conceba que a possibilidade de pensar um outro começo, isto é, a superação da metafísica, encontre lugar no próprio período da técnica e do ápice das determinações modernas, e, mesmo que ele proponha assumir uma nova relação com esse período para pensá-lo em sua essência e não a partir de suas determinações instrumentais e antropológicas, ele não considera tais transformações desdobradas nessa época como traço de um período pós-moderno. Em outras palavras, não é uma simples mudança de postura perante as determinações da técnica que será capaz de inaugurar um outro começo para o pensamento metafísico, como Vattimo parece propor. Vale lembrar que tal superação não advém de uma decisão do homem, mas de uma abertura do ser para uma outra disposição epocal. Assim, cabe apenas a um pensador refletir a respeito dessas mudanças como uma possibilidade, embora não se possa assegurar de quando, como e se ela chegará. Mesmo que o homem tenha o papel de co-participação nessas mudanças, não cabe a ele o poder de decisão sobre a abertura de uma nova possibilidade de ser, na medida em que o desvelamento de ser precede, em sua originalidade (e não temporalmente), as possibilidades de relações que o homem pode ou não assumir a partir de sua época.

Como podemos pensar essa transformação essencial do sujeito a partir desse advento da vontade de poder como subjetividade consumada? É possível conceber uma subjetividade deslocada do sujeito?

Antes de tudo, é preciso lembrar que a reflexão proposta por Heidegger em torno da subjetividade consumada não é assumida por ele como um conceito seu.

Tampouco podemos considerá-la como uma interpretação fiel à crítica da subjetividade apresentada por Nietzsche. Antes, ele a considera como um modo de ser fundamental desse período do ápice da metafísica e não meramente parte de um arcabouço conceitual desenvolvido pelo filósofo. Isso é importante destacar, na medida em que também Nietzsche fora um grande crítico, não só da história da metafísica que se desdobrou dos gregos até a modernidade, mas desse conceito de sujeito e subjetividade que se sustentou a partir de Descartes como princípio e fundamento do real. De modo que ele também se propôs a desfazer dessa determinação ao revelar a unidade e a universalidade transcendental do sujeito como uma ilusão metafísica, reduzindo-a a uma questão de crença. Para ele, a experiência não nos apresenta nenhum dado estável, idêntico e uno em si mesmo. O uno não seria senão uma ficção forjada pela razão para abarcar a multiplicidade de um modo abstrato.

Essa crítica é assim movida pela necessidade de desfazer a confusão entre “identidades lógicas” (unas, universais, abstratas e idênticas a si mesmas) e a própria dinâmica e multiplicidade na qual o mundo está envolvido, recuperando, assim, a plurivocidade da vida. Desse modo, em primeiro lugar, ele pretendeu recuperar a individualidade do eu diante das abordagens universais e abstratas consolidadas pela modernidade. Em segundo lugar, ele devolveu tal individualidade ao solo plurívoco a qual pertence. Contudo, com isso ele não pretendeu negar a subjetividade, mas pensá-la em sua plenitude ao indicar que ela pode assumir diversas facetas.¹⁶³

Diante disso, é facilmente possível questionar se tal subjetividade consumada faz jus à crítica nietzscheana à noção de sujeito. Ainda que seja possível apontar essa fragmentação do sujeito transcendental em uma pluralidade de indivíduos como um dos indícios de que nessa era da metafísica acabada consolidamos uma outra noção de sujeito, doravante descentralizado e fundado na vontade de poder, a nossa proposta aqui é apenas sinalizar, mais uma vez, que não se trata de questionar em que medida a interpretação realizada por Heidegger em torno de Nietzsche é fiel à filosofia deste, mas nos debruçar em torno do conceito de subjetividade consumada como um traço da modernidade tardia, tal como vislumbrado por Heidegger.

E do mesmo modo que as considerações nietzscheanas em torno do conceito de homem e sujeito são passíveis de crítica, ao serem consideradas uma exacerbação

¹⁶³ HAAR, M. A crítica nietzscheana da subjetividade. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, Vol. 12, n. 13, p. 25 a 45, dez. 2020, p. 25.

das potencialidades do sujeito, tal como foi aqui exposto, também é muito comum encontrarmos críticas sobre a recaída do jovem Heidegger em pressupostos subjetivantes. Uma delas gira em torno da sua tentativa de pensar o ser-próprio frente ao mundo impessoal.¹⁶⁴ Alguns críticos do pensamento heideggeriano sustentam que a descrição sobre a decisão pelo poder-ser de modo próprio e singular perante o mundo impessoal da decadência é uma tentativa de resgatar o “eu” do arrebatamento desse mundo público, no qual ele está imiscuído em meio aos outros sem se apropriar de sua própria existência. Em outras palavras, essa proposta de pensar o poder-ser próprio é acusada de ser uma tentativa de resgatar os valores humanistas da tradição metafísica, ainda que a analítica existencial tenha sido pensada em vista de sua superação.

Quando nos referimos ao deslocamento do sujeito, como princípio e fundamento, para a vontade de poder como subjetividade consumada, não estamos afirmando que houve uma expropriação do subjetivo e do volitivo no sujeito. Mas, que estes não são mais tomados como fundamento e determinação do real nem a vontade de poder como uma entidade superior, onipresente e onisciente. Trata-se, ao contrário, do modo como essa época é regida por um empenho pelo domínio incondicional do real e de como todos os modos de nos relacionarmos com essa época serão perpassados por tal determinação.

Anteriormente, mostramos que nessa época em que a vontade de poder se configura como subjetividade consumada, a subjetivação atinge uma dimensão sem precedentes. Passamos, a partir de então, a ter uma antropomorfização do real fundada no primado do corpo (no além-do-homem) e não mais na razão cartesiana. E o homem passa a fazer parte de uma dinâmica de poder regida como e pela vontade de poder, deixando de ser assim o seu detentor. De que modo isso nos ajuda a pensar tal deslocamento da subjetividade e da antropomorfização do real do eixo central do sujeito para a vontade de poder? A preleção *Contribuições à filosofia* nos sinaliza o modo como a certeza cartesiana, centrada no eu, se transforma em vivência. Entretanto, tal transformação não carrega consigo um enfraquecimento da certeza acerca do ente sobre o qual se visa assegurar. Ao contrário, tal transformação garante a incondicionalidade de seu domínio sobre o ele. O cálculo, i. é, a objetificação e o domínio irrestrito do real, faz parte de seu operar. “[...] O despontar da vivência

¹⁶⁴ HAAR, M. **A crítica nietzscheana da subjetividade**, p. 44. E cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna, p. 8.

fomenta e solidifica o modo de pensar antropológico.”¹⁶⁵ Ao reduzir o real a tudo o que é vivenciável, se estratifica e esgota as suas possibilidades de objetivação e domínio. Contudo, é possível afirmar que com essa redução do real a vivências, em outras palavras, com essa antropomorfização e subjetivação sem precedentes, também o sujeito moderno se transforma em objeto de vivências, na medida em que está voltado para si não mais como princípio e fundamento da constituição do real, mas como o seu próprio objeto de conhecimento e domínio, sobre o qual também se pretende garantir um poder e controle irrestrito, i. é, uma objetificação incondicional que excede a sua possibilidade de controle. Tal objetificação é uma dinâmica de poder característica de nossa época, designada como vontade de poder.

É preciso observar que Heidegger não se propõe a fazer uma análise diagnóstica dessa época, mas pensá-la em sua essência e proveniência histórica e metafísica, com o intuito de indagar sobre a possibilidade de um outro início. Ora, se a história da metafísica chega a seu ápice ao desvelar-se como vontade de poder, seria possível afirmar que o pensar sobre a possibilidade de um outro início, não metafísico, precisaria ser movido por um despojamento do querer?

Podemos notar que, a partir da *Kehre*, Heidegger pensa a história do desvelamento e do velamento do ser como um deixar-ser. Essa visão é retratada no método fenomenológico de *Ser e tempo* como a manifestação da presença e do mundo em seus diferentes modos de ser. Mas é em textos posteriores a essa obra que tal abordagem ganha aprofundamento, ao privilegiar o ser como ponto de partida da questão e não mais a presença.

Segundo o Schümman, seria possível considerar *Ser e tempo* uma obra decisionista¹⁶⁶ e, por isso, centrada na vontade, embora não encontremos nela uma leitura em torno da vontade de poder como modo de desvelamento do ápice da metafísica. Essa interpretação se justifica pelo fato de a presença ter sido pensada como o ente que compreende, decide e assume as suas escolhas ao escutar a voz da consciência, e, por ser estruturada pelo querer ter consciência como um modo de se relacionar consigo mesma (ou, de esquivar-se de si). Heidegger não pensou tal apropriação das possibilidades de ser da presença como escolha de um sujeito consciente de suas vontades - uma vez que a própria vontade é descrita como um fenômeno derivado da cura -, mas de um modo originário a partir do qual esse ente

¹⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*, p. 130.

¹⁶⁶ SCHURMANN, R. *El principio de la anarquía*. Heidegger y la cuestion de actuar, p. 357.

se revela como aberto e sempre lançado em uma decisão de ser, de modo que o privilégio conferido à perspectiva desse ente não retirou a possibilidade de pensar a decisão como algo que compete mais originariamente ao desvelamento de ser, ainda que diga respeito à estrutura existencial do projeto de possibilidades de ser da presença.

Mas o que está em jogo na *Kehre* não são os desvelamentos das possibilidades de ser próprias ou impróprias da presença, mas o desvelamento do ser enquanto tal. Portanto, se em *Ser e tempo* temos o deixar-ser desse ente, na *Kehre* temos o deixar-ser do próprio ser. A partir de então, percebemos que a ênfase em torno da decisão por possibilidades de ser está no caráter de abertura e doação do ser e não mais na estrutura existencial da presença. Ao homem cabe, doravante, o papel de corresponder ao seu apelo.

Isso não significa uma total passividade do homem diante do desvelamento histórico e epocal do ser, mas que as possibilidades de ser do homem (*Dasein*) são condicionadas por tais modos de desvelamento e, por isso, todos os seus modos de ser são históricos. Assim, correspondem às determinações essenciais do período no qual existe e não lhe é possível assumir possibilidades de ser alheias a tais determinações epocais. Isso quer dizer que uma superação da metafísica só é possível, para Heidegger, se existirem disposições de ser que ofereçam condições propícias para o surgimento de uma tal possibilidade. E dessa forma, não pode estar reduzida à vontade e ao empenho do homem em romper com a tradição metafísica. Um outro início adviria primordialmente de um desvelamento de ser, ainda que o homem assuma uma relação crítica com a sua época e vislumbre uma possibilidade de superação.

Por isso, assim como a vontade de poder é considerada um modo de desvelamento da época mais extrema da história da metafísica, também a sua possibilidade de superação é pensada como um outro modo de desvelamento do ser à qual não compete ao homem decidir e determinar, a ele cabe a possibilidade de corresponder ao deixar-ser epocal.

Isso nos leva ao texto *Serenidade* de 1955, no qual a serenidade (*Gelassenheit*) é tratada como um *querer não querer*. De acordo com o texto, a vontade e o querer caracterizam o pensamento representativo moderno. A essência do homem e do pensamento, por sua vez, diferem e, por isso, não se reduzem ao pensamento representativo e volitivo.

A meditação sobre a essência do pensamento se tece como um apelo, um chamado desabitado da vontade. Um apelo a querer um não-querer. Poderíamos perguntar: ora, não se trata aqui também de um querer, ainda que seja proposto como uma recusa à vontade?

Heidegger pensa um tal não querer como serenidade (*Gelassenheit*), mas adverte que ela não se reduz a uma total passividade, pois está além da oposição entre o ativo e o passivo. Não obstante, ele pensa a serenidade como uma ação elevada, guiada não por uma atividade, mas por um deixar-ser. E nos propõe, com isso, uma transição do querer para a serenidade a partir de um esforço para nos desabitarmos do pensamento representativo. Como se daria essa transição? Ele responde: “Não devemos fazer nada a não ser aguardar.”¹⁶⁷

Um tal aguardar pode ser apontado, assim, como um modo de ir além da vontade de poder como a extrema possibilidade da metafísica. Podemos afirmar que isso não caracteriza a tão esperada superação, mas um novo modo de se relacionar com esse período para que com isso se possa liberar os caminhos para que ela possa vir a acontecer. De modo que existe uma diferença essencial entre aderir de modo inquestionado às determinações de nossa época e assumir uma serenidade diante dela, como um deixar-ser e aguardar, capaz de carregar consigo uma abertura para uma outra disposição epocal. Assumir uma relação com a nossa época como um deixar-ser já seria um confronto essencial com as suas determinações, pois, de acordo com Schürmann, abandonar as decisões volitivas às decisões epocais é um modo de descristalizar a incondicionalidade da época da vontade de poder ao revelá-la como histórica.¹⁶⁸

Ora, um tal despojamento da vontade, pensada como um querer não querer, seria suficiente para liberar os caminhos para uma superação da metafísica? Não seria um tal querer não querer um outro modo como ainda se corresponde a uma tal vontade, mesmo que recusando-a?

Podemos dizer que apresentar certezas, garantias, probabilidades e resultados dos esforços do itinerário de seu pensamento seria uma cristalização de algo que se propôs como um caminho aberto e a se manter nessa abertura ao que está por vir. Ainda que nos mantenhamos, ou não, em uma espera por uma nova época do ser vislumbrada por Heidegger, sem saber se de fato ela virá e como virá, não podemos

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M. **Serenidade**. Lisboa: Piaget, 2000, 36.

¹⁶⁸ SCHURMANN, R. **El principio de la anarquía**. Heidegger y la cuestión de actuar, p. 351 e 352.

negar que as contribuições de seu pensamento ainda ressoam e nos tem muito a dizer sobre o modo de ser de nossa época. Mais do que isso, ela nos ensina a nos mantermos em um caminho de questionamento e de concernência com a nossa história.

Talvez exista um pensamento fora da distinção entre o racional e o irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo. Se perguntarmos pela tarefa deste pensamento, então será questionado primeiro, não apenas este pensamento, mas o próprio perguntar por ele. [...] Ainda não se decidiu qual a maneira por que deve ser experimentado aquilo que não necessita de prova para se tornar acessível ao pensamento. É ela a meditação dialética ou a intuição que dá acesso de modo originário, ou nenhum dos dois? Aqui a decisão só pode vir da maneira de ser própria daquilo que antes de qualquer outra coisa requer que lhe deixemos livre o acesso. Como, porém, pode isto possibilitar-nos a decisão antes que o tenhamos admitido? Em que círculo movemo-nos e, na verdade, de maneira inevitável?¹⁶⁹

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento, p. 81.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo jus ao modo heideggeriano de questionar, sinalizamos desde o início de nossas reflexões uma possibilidade de resposta. Mas, tampouco pretendemos oferecê-la de um modo cabal, não só por isso ir contra a filosofia de Heidegger, mas também por se tratar de algo que, do ponto de vista do tempo e da história, permanece reticente. Seguimos nos aprofundando sobre as determinações de uma era marcada pela técnica e pela vontade de poder e deixamos os caminhos em aberto para que outros trabalhos e contribuições possam surgir.

Em assim sendo, tendo em vista o que fora refletido ao longo dessa tese, podemos dizer que não partilhamos da defesa de que seja possível conceber a filosofia de Heidegger como um pensamento pós-moderno e pós-metafísico. Como foi dito anteriormente, o momento atual ainda é sustentado por determinações metafísicas e por princípios característicos do pensamento moderno. Embora críticas e reflexões em torno da superação sejam necessárias para abrir caminho ao pensamento vindouro, para o filósofo elas não são suficientes para que uma mudança na história possa ocorrer. Nesse sentido, ele se reconhece como ainda participante da modernidade tardia, considerada por ele como era da técnica e como ápice da metafísica. Mas estabelece com ela, bem como com a história da metafísica como um todo, um diálogo confrontador por meio do qual seria possível questionar e abrir caminhos para a possibilidade de sua superação.

É preciso destacar o modo como a questão do homem perpassou essa tese ao nos orientarmos por reflexões sobre o lugar ocupado por ele nesse período do ápice da metafísica. Tomando a pergunta pelo homem como fio condutor, chegamos a conclusão que a noção de sujeito e subjetividade ainda possuem um lugar preponderante nesse período, embora não mais como fundamento do real. Mesmo que determinados pelo modo da disponibilidade (*Bestand*), ainda somos sujeitos e entes dotados de subjetividade. Mas doravante, o objetivante e o objetivado se encontram nivelados.¹⁷⁰ O sujeito não possui mais o domínio dos processos de objetivação dentre os quais ele também se encontra. Ainda assim, permanece central como conquistador e conquistado.

¹⁷⁰ HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**, p. 214.

Provisoriamente, ele é sujeito, utilizado, explorado, consumidor e consumido. É por isso que não sabemos bem quem será amanhã o homem planetário, quando ele deixar por completo de ter a figura de sujeito. Por agora mantém-se o sujeito. Mantém-se o sujeito exacerbado, sobrestimado: o que quis tornar-se mestre e possuidor da natureza, tornou-se <<o voluntário da vontade de vontade>>, quer dizer, o que obedece cegamente ao projeto da técnica sobre ele.¹⁷¹

O homem então, passa a ter esse modo de ser ambivalente por corresponder ao apelo da vontade de poder. Ao voluntariar-se e submeter-se aos comandos da vontade de poder, ele obedece e reivindica um apoderamento sobre o real. Temos então um ente que ainda se perfaz como sujeito, ao passo que se sujeita aos apelos dessa vontade. Um sujeito que tem, doravante, a animalidade e o impulso vital como base de sua racionalidade.

Não obstante, assim como não partilhamos da defesa de um pensamento pós-moderno e pós-metafísico na filosofia de Heidegger, tampouco concebemos a possibilidade de pensar um “pós” ou transhumanismo a partir dessas leituras. Como foi exposto nesta tese, o filósofo pensa o humanismo e a metafísica como sinônimos. E a partir de suas considerações, defendemos que tais tentativas de ultrapassamento do homem e da época atual não são senão desdobramentos das mesmas determinações metafísicas que condicionam o nosso tempo à vontade de poder.

Big data, inteligência artificial, engenharia genética, algoritmos, redes sociais, midiaticização do real e *fake news*, aquecimento global... podem ser citados como sinais dos desdobramentos dessas determinações. Mas poderíamos pensar as propostas de resistência a elas como uma possibilidade de superação? Seria possível apontar projetos sustentáveis de redução de agentes poluentes, reciclagens, produções biodegradáveis como uma tentativa de superar uma época que é regida pelo ímpeto ao domínio incondicional do real? Seria possível considerar a bioética como uma tentativa de repensar essencialmente o modo técnico-científico pelo qual nos relacionamos com o real?

A partir das reflexões em torno da filosofia de Heidegger apresentadas nessa tese, podemos afirmar que tais tentativas de conter e contornar os efeitos devastadores, do ponto de vista ético e ambiental, de um tal domínio incondicional sobre os entes, ainda podem ser vistos como modos de manifestar-se dessa vontade de poder. Ora, o que mais seriam as propostas de estabelecer limites para a ação do homem e contornar os seus danos, senão uma tentativa de restabelecer o controle

¹⁷¹ HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**, p. 214.

sobre algo que, ainda que responda ao seu domínio, excede as tentativas de asseguramento? Desse modo, pensar os desdobramentos negativos da era da técnica não são suficientes para superar esse período. Por isso, Heidegger nos convida a pensá-lo, não de um modo instrumental e antropocêntrico, mas em sua essência, como uma fase da história da metafísica. Tendo isso em vista, as suas reflexões se distinguem de uma ética, na medida em que não se propõe a pensar limites críticos para a ação e para o desenvolvimento técnico-científico da humanidade. A sua filosofia nos é apresentada como condição originária da ética, assim como da distinção entre teoria e práxis.

Nessa medida, é preciso ainda afirmar que tais reflexões sobre a chegada da metafísica ao seu ápice não devem ser confundidas com uma teoria do fim do mundo.¹⁷² Por isso, ainda que Heidegger fale em fim (*Ende*) da metafísica e em desertificação da terra, considerá-la uma reflexão sobre um possível colapso ambiental seria não só insuficiente, mas uma má compreensão de sua filosofia. Mesmo que esta seja uma possibilidade de desdobramento dessa época, não faz parte de suas intenções impor valores e pensar em consequências negativas ou positivas para ela. Pois, o pensamento valorativo está assentado em solo metafísico, sobre o qual ele se propõe a preparar caminhos para uma superação. E por isso, assumiu como tarefa ir além de tais pressupostos para pensá-lo em sua essência.

Tendo em vista as reflexões desenvolvidas ao longo desta tese em torno da possibilidade de considerar que Heidegger conduz a metafísica ao seu fim (enquanto *telos*), realiza uma superação e inaugura, com ela, uma outra época para a história do pensamento, podemos concluir que não partilhamos de tais defesas. Ainda nos movemos em determinações metafísicas da era da técnica e uma tal ultrapassagem não pode ser levada a termo por empenho de uma obra filosófica, mas por disposições da própria história do ser. Podemos considerar, que viver na fase extrema da metafísica ainda situa Heidegger, e também a nós, em um “entre” que nos permite pensar a possibilidade de um outro início advir de um esgotamento e uma radicalização de tais determinações. Se a metafísica está entregue a si mesma e ao império da vontade, resta-nos aguardar que a serenidade do pensar seja o tímido lampejo de uma insurgência epocal.

¹⁷² Cf. LINDBERG, S. The ends in the world. In: SCHUBACK, M; LINDBERG, S. **The End of the world**. Contemporary philosophy and art. New York: Rowman & littlefield, 2017, p. 3 a 20. Cf. HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**, p. 217.

REFERÊNCIAS

BABICH, B. Heidegger's will to power. **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 38, N. 1, January, 2007.

BEAUFRET, J. **De l'existentialisme à Heidegger**. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes. Paris: J. Vrin, 2000.

DASTUR, F. **La muerte: Ensayo sobre la finitude**. Barcelona: Herder, 2008.

_____. Mourning as the origin of humanity. **Mosaic**, University of Manitoba, Vol. 48, N° 3, set, 2015.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

FERREIRA, A. M. C. O paradoxo da existência em Ser e tempo. **Philosophica. Revista de filosofia da história e Modernidade**, 8, p. 125, 2007.

FOGEL, G. **Do coração máquina**. A técnica moderna como compaixão do homem pelo homem. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

GENARO, I. Evaluating the unevaluable. Scientific research in the Epoch of the will to will. **Heidegger Studies**, Vol. 30, The Unevaluable, Technicity and Language: Revisiting Plato, 2014, p. 17-32.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Piaget, 1990.

_____. Le tournant de la détresse. Ou: Comment l'époque de la technique peut-elle finir? *In*: **L'Herne**. Martin Heidegger. Éditions de l'Herne: Paris, 1983, p.323.

_____. HAAR, M. A crítica nietzscheana da subjetividade. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, Vol. 12, n. 13, p. 25 a 45, dez. 2020.

HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia**: Acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Viavérita:, 2015.

_____. A teoria platônica da verdade. *In*: **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. A superação da metafísica. *In*: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. A questão da técnica. *In: Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Ciência e pensamento do sentido. *In: Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Cartas sobre o humanismo. *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os pensadores).

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril cultural, 1979, (Os pensadores).

_____. O que é isto - a filosofia?, *In: Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os pensadores).

_____. **Supplements**. From the earliest essays to *Being an time* and beyond. New york: Suny, 2002.

_____. **Nietzsche I**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche**. Seminários de 1937 e 1944. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Os problemas fundamentais de fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Serenidade**. Lisboa: Piaget, 2000.

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. O tempo da imagem no mundo. *In: Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste, Gulbenkian, 1998.

HEISENBERG, W. **A imagem da natureza na física moderna**. Lisboa: Livros do Brasil.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2011.

JAEGER, W. **Paidéia**. A formação do homem grego. 6ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2013.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KING, M. **A guide to Heidegger's Being and time**. New york: Suny, 2001.

- LANOR, H. Être- autrement plus - human: Heidegger et la critique de la métaphysique, de l'anthropologisme, du racisme et du nazisme. **Heidegger Studies**, Vol. 23, Being-Historical Thinking, and Life Philosophy, Anthropologism, Racism, and Formal Logic, 2007, pp. 21-46.
- MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.
- MAGNUS, B. HIGGINS, K. (Orgs.). **Nietzsche**. São Paulo: Ideias e letras, 2017.
- MBEMBE, A. **A crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MATTÉI, J-F., **A barbárie interior**. São Paulo: UNESP, 2001.
- NIETZSCHE, F. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- ROJCEWICZ, R. **The gods and technology**. A Reading of Heidegger. New York: State University of New York Press, 2006.
- ROSZAK, T. **A contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- SALLIS, J. **Delimitations: Phenomenology and the end of metaphysics**. Bloomington: Studies in continental thought, 1995.
- SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SCHUBACK, M; LINDBERG, S. **The End of the world**. Contemporary philosophy and art. New York: Rowman & littlefield, 2017.
- SCHURMANN, R. **El principio de anarquía**. Madrid: Arena libros, 2017.
- SCHÜSSLER, I. Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie de M. Heidegger. **Heidegger Studies**, Vol. 26, Foundations of Sciences, Tradition, and the Other Onset of Thinking, 2010, pp. 125-163.
- THOMPSON, I. **Heidegger, art and postmodernit**. New York: Cambridge, 2011.
- SLOTEDIJK, P. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação liberdade, 2000.
- VALLEGA-NEU, D. **Heidegger's Contributions to philosophy: An introduction**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Para além da interpretação**. O significado de hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

_____.(Org.) **La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad**. Barcelona: Gedisa, 1998.

VOLPI, F. **O nihilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.