

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.04 [pp. 77-101]

Recibido: 21/05/2023

Aceptado: 09/06/2023

O fim da Filosofia como Metafísica e a tarefa da transição para um outro começo do pensar

The end of Philosophy as Metaphysics and the task of transitioning to another beginning of thinking

Gilvanio Moreira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo:

O presente artigo pretende analisar as noções de “fim” e “transição” no contexto do pensamento tardio do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Tema que gira em torno da conferência *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (GA 14), cuja polêmica afirmação de um “fim da filosofia” tinha como intenção indicar não apenas uma “dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas”, mas também, e, justamente por isso, uma espécie de necessidade de retorno elucidativo ao problema do fundamento (*Das Problem des Grundes*) por meio de uma meditação originária que transita na “linha” que divide o primeiro começo (*ersten Anfang*) da história do ser do outro começo (*anderen Anfang*) do pensar.

Palabras Chave: Metafísica; Consumo; Fundamento; Outro começo; História do ser.

Abstract:

This article intends to analyze the notions of “end” and “transition” in the context of the later thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). Theme that revolves around the conference *The End of Philosophy and the Task of thinking* (GA 14), whose polemical statement of “the end of philosophy” was intended to indicate not only a “dissolution of Philosophy in the technicized sciences”, but also, and precisely because of this, a kind of need for an elucidative return to the problem of the foundation (*Das Problem des Grundes*) through an original meditation that transits the line that divides the first beginning (*ersten Anfang*) of the history of being from the other beginning (*anderen Anfang*) of thinking.

Keywords: Metaphysics; Consummation; Foundation; Another beginning; History of being.

I. Em princípio, é possível dizer que a questão da destruição ou superação da história do pensamento metafísico apresenta-se em Heidegger ao menos por meio de dois caminhos. Primeiro, como desconstrução da interpretação tradicional do sentido de ser em geral e, por sua vez, a reconstrução desse sentido. Segundo, como caminho de recondução da pergunta pela verdade originária ao seu fundamento. O que implica dizer que tanto no primeiro caso quanto no segundo, há um esforço por parte de Heidegger de retornar ao tema da *essência do fundamento* e às questões ligadas ao modo de ser da existência e do ente em geral.

Essas duas tarefas, iniciadas em *Ser e Tempo*, são de crucial importância para aquilo que nos anos após a viragem heideggeriana ficou conhecido na obra do pensador como *fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Expressão usada por Heidegger nos anos de 1960 que deu origem e título à mesma conferência, cuja polêmica afirmação de um *fim da filosofia* tinha como intenção indicar não apenas uma “dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas”¹, mas também e, justamente por isso, uma espécie de necessidade de retorno elucidativo ao fundamento por meio de uma meditação originária que transita na *linha* que divide o primeiro começo (*ersten Anfang*) da história do ser do outro começo (*anderen Anfang*) do pensar –que, por estar em constante combate com a tradição

1 HEIDEGGER, M. “O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”. In *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 98 (“*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964)”. In *GA 14: Zur Sache des Denkens* (1962-1964). Frankfurt am Main: Klostermann, 2007).

metafísica, denuncia os seus problemas e vislumbra, a partir daí, a possibilidade de um outro começo².

Esse exercício de resistência, em certo sentido concebido por Heidegger como meditação (auto-meditação), seria mediado por uma linguagem que conserva uma experiência mais própria para com o ser, liberando-o das determinações tidas como inadequadamente interpretadas pela tradição metafísica. Dizendo de outro modo, de acordo com as indicações do pensador, esse modo de pensar do outro começo, seria um tipo de atitude, afinada numa disposição, que, em seus desdobramentos mais radicais, resgata uma relação mais originária com a linguagem e, por sua vez, recolhe o ente para um âmbito da liberdade (deixar-ser) e resguardo da quadratura (*Geviert*), termo empregado por Heidegger em alusão à unidade originária do jogo de *mundo* composta pelos quatro, terra e céu, mortais e divinos³.

Compreendendo que o traço fundamental do habitar (*innan*) do *Dasein* reside nesse modo de *resguardo* da quadratura de mundo, Heidegger comenta:

Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência,

2 Sobre o problema da “linha” (*Über die Linie*) —diálogo travado por Heidegger com Ernest Jünger sobre a questão do niilismo e sua relação com a metafísica—, sua superação como resistência ou ultrapassagem, vide: HEIDEGGER, M. “Sobre a questão do ser”. In *Marcas do Caminho*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 399. Para a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, vide: HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit.

3 Otto Pöggeler comenta que, “quando Heidegger pensa o mundo como quadratura, então ele medita sobre os mais antigos pensamentos. O homem, que na experiência mítica do mundo ainda era pátrio, experimenta o mundo como o casamento do céu e da terra e a si mesmo como o mortal que se encontrava sob a vontade de Deus. Platão ainda toca – ao seu modo – na ideia de que o mundo é da ordem como conjunto de céu e terra, deuses e homens (ver *Górgias*, 507-508), e facilmente se poderiam invocar outras provas, da literatura chinesa, por exemplo. O próprio Heidegger lança ponte do seu pensar o mundo para a experiência mítica do mundo de Hölderlin; que a poesia de Hölderlin foi para ele um estímulo decisivo para pensar o mundo como quadratura de divino e mortal, terra e céu, não pode haver qualquer dúvida (POGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001, p. 236). Por seu turno, Michel Haar observa que com o jogo de terra, céu, mortais e imortais, Heidegger evoca “um conjunto imemorial que não depende de nenhuma época precisa. Este imemorial pode ou deve inserir-se – isso parece bem difícil nos nossos dias! – num mundo historial, concebido como conjunto de opções claras de uma cultura particular, com a sua língua, as suas instituições, a sua técnica, as suas regras éticas, o seu sagrado e o seu profano, mas nunca se identificará ou coincidirá com alguma época, com alguma história. A partilha entre Terra e Céu, mortais e deuses, é anterior às oposições gregas iniciais, tais como ser e pensamento, ser e aparecer, anterior a qualquer definição de homem, anterior à aparição de tal ou tal deus” (HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Piaget. 1997, p. 228-229).

quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência coma a palavra libertar (*freien*)⁴.

O anúncio do *fim da filosofia*, então, aponta para a necessidade da retomada da questão essencial por meio do confronto do pensar fenomenológico com as origens do pensamento metafísico. E isso porque, em seu movimento de redução e recondução dos fenômenos aos seus fundamentos, a fenomenologia põe em xeque algumas das determinações do ente, oriundas da história do ser. Dentre elas, a tese leibniziana do *princípio da razão suficiente* que, segundo Heidegger, legitima o pensamento do cálculo na era da técnica moderna, modo do pensar que promove o desencobrimento do ente como fonte de exploração e fundo de reserva.

O elemento ordenador do pensamento do cálculo, nesse caso, aparece na obra de Heidegger vinculado à interpretação leibniziana do *princípio da razão suficiente*. Fundamento que, na modernidade, tanto é a resposta para o que é da ordem do possível quanto para o que é da ordem do efetivo e necessário. O que nos leva a outros dois pontos da análise heideggeriana da *ratio* que tocam, por um lado, a interpretação metafísica do ente –recolocada por Leibniz como princípio ordenador de todo o supremo fundamento– e, por outro lado, a questão do *niilismo*, pensado enquanto processo histórico de desvalorização dos valores supremos e, na acepção de Heidegger, como uma espécie de apatia acerca do *porquê* do nada e do ser.

No primeiro caso, a interpretação dada ao modo de ser da razão na modernidade aparece na era do pensamento do cálculo não apenas como o fundamento dos fundamentos, mas também como condição para a verdade em geral:

Verdade é para Leibniz continuamente –e isto permanece decisivo– *propositio vera*, um princípio verdadeiro, isto é um juízo certo. O juízo é *connexio praedicati cum subiecto*, conexão do enunciado com aquilo sobre o qual é anunciado. Aquilo que como unidade associadora de sujeito e predicado sustenta a sua conexão, é o solo, o fundamento do juízo. Este dá a legitimação para a associação. O fundamento dá a conta para a verdade do juízo. Conta chama-se em latim *ratio*. O fundamento da verdade do juízo é apresentado como a *ratio*⁵.

Em meio à interpretação moderna do princípio do fundamento surge, então, uma suposta resposta para a definição de verdade que, em certo sentido, já havia sido vista

4 HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar”. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 129 (Grifo do autor).

5 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Lisboa. Piaget, 1999, p. 169.

desde Aristóteles com a noção de *correspondência*. “Leibniz concebe, por conseguinte, a verdade desde o começo e com uma referência expressa, ainda que não justificada a Aristóteles, como verdade da enunciação (proposição)”,⁶ e isto em conformidade com outros aspectos ligados à noção de verdade como “consonância que só se mostra como tal enquanto con-cordância com aquilo que se manifesta na identidade como unido”.⁷ Algo que soa bastante estranho para Heidegger, pois, em sua análise dos fundamentos ontológicos constitutivos do *Dasein*, ele já havia demonstrado que o ser-no-mundo é partícipe de um modo de originário da verdade como condição fundamental para a realização da estrutura do enunciado e seus derivados e não o contrário. Esse modo originário da verdade não tem seus fundamentos na razão. “A razão e seu representar constituem apenas *um* modo do pensar e, de forma alguma, são determinados por si mesmos, mas sim por aquilo que ordenou ao pensamento pensar à maneira da *ratio*”.⁸ Ao contrário, “a verdade proposicional está radicada em uma verdade *mais originária* (desvelamento). [...] *Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita a manifestação do ente*”⁹.

De acordo com as constatações de Heidegger, se de fato há algo que prescreveu ao pensamento moderno esse modo específico de pensar (razão), ele nasceu no próprio seio da história da filosofia, que no anseio e azáfama de encontrar e determinar o fundamento dos fundamentos, se desviou de uma interpretação mais profunda do ser, nomeando-o à sua maneira. Assim, o *ser* foi intitulado de diversas formas (*ideia, ousia... vontade de poder*), inclusive, como *ratio-conta*; como aquilo que condiciona o juízo reto e se articula por meio dos termos de uma proposição (sujeito e predicado). Para essa interpretação moderna, onde não houver a *ratio* o juízo fica sem conformação e assim não expressa seu resultado. Em outras palavras, para essa visão de mundo, onde a *ratio* faltar, nada pode ser. Afinal, onde o *princípio da razão suficiente* faltar, nada se mostra verdadeiramente. Sem ela, nada ganha fundamento, pois, de acordo com seu princípio, todo juízo para ser assertivo necessita da *ratio*, da *conta* para se adequar e assim se mostrar verdadeiro. Isso porque, como já foi dito anteriormente, de acordo com essa acepção, sem a razão nada pode chegar a ser o que propriamente é. Ou seja, se a razão “não for dada, o juízo fica sem legitimação. Falta a correção legitimada. O juízo não é uma verdade. O juízo é apenas

6 HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 141.

7 *ib.*, p. 141.

8 HEIDEGGER, M. *Sobre a questão do ser*. Cit., p. 399.

9 HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Cit., pp. 142-143 (Grifo do autor).

então uma verdade quando é dado o fundamento da conexão, quando a ratio, isto é, a conta é prestada”¹⁰.

Afirmção que nos leva ao dado de que é por meio do princípio da *conta*, dessa interpretação moderna do pensamento apoiada na razão, que o ser-humano assume uma postura específica, e assim traz consigo determinados modos de comportamento frente ao ente. Daí o motivo da frase de Heidegger de que “o homem de hoje corre o perigo de apenas poder medir a importância de tudo o que é grande à escala do domínio do *principium rationis*”¹¹. Sob o seu domínio, a própria linguagem se torna um mero instrumento que vai além de uma proliferação de falatórios e alcança as mais complexas instâncias da sociedade pragmática –passe e repasse das ordens, dos ditos e requisições do mundo técnico atual redimensionados pela grande massa que se submete aos critérios de medida tidos como válidos ou inválidos, como o que tem valor ou não; como o que é útil ou inútil para o consumo, para o *status* social e para cultura de massa.

II. Tendo em vista esse breve diagnóstico, a era moderna, constata Heidegger, é marcada por um *produzir e consumir* que tem por base critérios bem determinados, desenhados pelas requisições de uma época, pelos critérios de medida inerentes ao que é próprio de um tempo, onde os aparatos e as produções tecnológicas têm um lugar e função bem específica; onde elas desempenham papéis de perfectibilidade e cientificismo como forma de domínio dos entes, amparados no parâmetro do pensamento-racional-instrumentador, oriundo da objetificação do mundo pelo cálculo. Por isso, de acordo com as análises de Heidegger, a perfectibilidade da técnica “apoia-se na geral calculabilidade dos objetos. A calculabilidade dos objetos pressupõe a ilimitada legitimidade do *principium rationis*. Assim determina então o caracterizado domínio do princípio do fundamento a essência da era moderna, técnica”¹².

O aperfeiçoamento técnico, medido através da busca pelo domínio da energia atômica nas décadas passadas, foi apenas um desses exemplos de uma época sedenta por “progresso” que trouxe consigo o que Heidegger chamou de o *grande perigo*. Perigo porque o avanço técnico-científico não dava e nem dá a garantia de que se resolveriam e se resolverão todos os problemas da humanidade, mas, ao que se mostra, tende a reduzir o pensar à racionalidade calculadora.

10 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Cit., p. 170.

11 *Ib.*, p. 173.

12 *Id.*

Assim, se nesse período de exploração técnico-científica falava-se das novas descobertas da razão calculadora como apanágio de uma humanidade mais próspera e feliz, isso não era garantia do fim dos problemas que a englobavam, mas um momento para a possibilidade de se saber “se nós ainda refletimos, se nós de todo ainda queremos e podemos refletir”¹³. Algo que, na leitura de Heidegger dos anos de 1950, indicava duas formas bastante distintas de pensar e refletir: uma que calcula e outra que medita. O que implica dizer que “o pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe”¹⁴.

É nesse sentido que, no esforço de se indicar um modo de atenção que prezaria por uma afinação e auto-meditação frente ao modo de resguardo dos entes em geral, nas linhas finais da conferência sobre o *Princípio do Fundamento*, Heidegger nos fala de uma espécie de combate entre dois modos específicos de pensar: o “pensamento calculador e o pensamento ponderado [*besinnlichen*]”¹⁵, o pensar meditativo. Algo que, de fato, traz consigo a indicação da necessidade de um confronto do pensar meditativo frente ao pensar calculador. Confronto esse que *transita*, por meio de uma tarefa do pensar, entre a necessidade de retorno ao fundamento e aos modos de disponibilidade do ente, desencoberto na atualidade pela via do *dis-por* (*bestimmen/Bestand*) do progresso técnico e da produção científica. É também nesse sentido que, em Heidegger, esse modo de meditação emerge, em sua compreensão mais radical, como “superação da ‘razão’, seja ela concebida como mera apreensão do que previamente se oferece (*voŭς*), seja como cálculo e explicação (*ratio*), seja como planejamento e asseguramento”¹⁶.

De acordo com isso, ao desdobrar o elemento central da frase *nada é sem fundamento*, Heidegger lança mão de uma partícula presente na afirmação do *princípio da razão suficiente* que já traz consigo aquilo que o fundamenta e dá “o tom que tudo afina”¹⁷. Esse elemento –que abre e sustenta a possibilidade da experiência como um todo, inclusive a experiência filosófica e do conhecimento científico em geral– é indicado com a “palavrinha ‘é’, que designa, dito respectivamente, sobre o ente, o *ser* do ente”¹⁸. Por meio dessa

13 lb., p. 174.

14 HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 1959, p. 13.

15 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Cit., p. 174 (Conferir em *Der Satz vom Grund* (1955-1956). GA 10. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 178, e vide também *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal, 2003, p. 163).

16 HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis-Río de Janeiro: Vozes, 2010, p. 47.

17 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Op. cit., p. 178.

18 lb., p. 178.

manobra, o pensador evidencia a relação entre *ser* e *fundamento* e, assim, converte a expressão *nada é sem razão* em *nada é sem fundamento* (ser). Isto é, “enquanto agora o ‘é’ quer dizer: com ‘o ser’, que dá o tom à frase, vem simultaneamente o fundamento na acentuação: nada é sem *fundamento*. Ser e fundamento soam agora em unissonância”¹⁹.

Com essa reconstrução da interpretação do *princípio do fundamento*, Heidegger recoloca o problema central da metafísica sem que, com isto, precise definir o ser como algo que possui um fundamento. Ao contrário, com o *fundamento* (abismo), o ser mantém uma afinidade e um co-pertencimento essencial.

O princípio do fundamento doravante de outro modo soante diz agora: ao ser pertence o fundamento. O princípio do fundamento já não diz mais como princípio fundamental supremo de todo o conceber do ente, que cada um tem um fundamento. O princípio do fundamento fala agora como um dito sobre o ser. O dito é uma resposta à pergunta: o que significa, pois, ser? Resposta: ser significa fundamento. Entretanto, o princípio do fundamento como um dito sobre o ser não pode mais querer dizer: ser tem um fundamento. [...] O ser, contudo, porque é o próprio fundamento, permanece sem fundamento. Na medida em que o ser, o próprio fundamento, fundamenta, ele permite que o ente seja respectivamente um ente. [...] O princípio do fundamento, entendido como princípio fundamental do fundamento suficiente a ser entregue, é por conseguinte apenas verdadeiro porque nele fala um dito do ser, que diz: ser e fundamento: o mesmo²⁰.

Como dito anteriormente, o *mesmo*, na leitura heideggeriana, não diz respeito à noção de identidade, mas expressa aquilo que mantém reunido *fundamento* e *ser* que, nessa relação de mesmidade (*Selbigkeit*), possibilitam a temporalização do *porquê*, sustentado pela nadidade.

O fundamento, portanto, “é aquilo sobre o qual se apoia tudo o que para todos os entes já existe como o sustentado”²¹. O que importa, nesse sentido, é a pergunta pelo fundamento que fundamenta o próprio princípio da *ratio* e todos os modos de realização do ente existencial como tal. No interior dessa pergunta se encontra a possibilidade do esclarecimento do *não* que reside na estrutura ontológica da nadidade²²; do *nada*

19 lb. (Grifo do autor).

20 lb., pp. 178-179.

21 lb., p. 181.

22 Vide passagem: “o nada é o *não* do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente”. HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Cit., p. 134.

como fonte legítima de toda e qualquer possibilidade de empreendimento humano, sua existência. O que nos direciona para intuição heideggeriana de que entre o *fundamento* (ser) e a *nadidade* do existir humano há de ter um íntimo parentesco, afinal, “ser e nada se compertencem; mas não porque ambos coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em essência, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí [*Dasein*] suspenso no nada”²³.

O problema do fundamento, então, retoma a questão da verdade do ser e sua relação com a possibilidade de desencobrimento do ente em geral, sustentado pela nadidade que, como fonte originária, é indissociável de todo o criar e criação. Isso se confirma na passagem onde se lê: ainda que seja o nada “de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originalidade”²⁴, é ele que abre a possibilidade de algo assim como a pergunta pelo ser e pelas coisas em geral.

Nesse contexto, a constatação feita por Heidegger da diferença ontológica não demonstra apenas a simples distinção entre o ontológico (ser) e o ôntico (ente); mais do que isso, ela aponta para o âmbito da dinâmica de realização em que se esconde o *nada* que a fundamenta e que sustenta a temporalização da transcendência-*ek-sistencial*. O que nos leva, como havia mencionado mais acima, ao segundo ponto da análise heideggeriana do mundo moderno, isso no que diz respeito à questão do niilismo e sua relação com o tempo da técnica moderna:

Na fase do niilismo consumado, tudo parece sugerir que não existe algo como ser do ente, que nada há como o ser (no sentido do nada nadificante). De modo estranho, *ser* fica ausente. Ele vela-se. Mantém-se num velamento que se vela a si mesmo. Num tal velar consiste, entretanto, a essência do esquecimento experimentada pelos gregos. [...] O “esquecimento do ser” foi, muitas vezes, representado como se o ser fosse, para expressá-lo numa imagem, o guarda-chuva que a distração de um professor de filosofia esqueceu em algum canto²⁵.

Se vista mais de perto, a noção de niilismo, pensada na obra de Heidegger como consequência do abandono ou desprezo pelas questões primordiais acerca do nada e do ser, indicaria tanto um processo histórico quanto a consumação da metafísica como vontade de poder. Quer dizer, em princípio, para Heidegger, “o niilismo representa um *movimento histórico-mundial* dos povos da Terra que entraram no âmbito do *poder da*

23 HEIDEGGER, M. “O que é Metafísica?” In *Marcas do Caminho*. Cit., p. 130.

24 *Ib.*, p. 126.

25 HEIDEGGER, M. *Sobre a questão do ser*. Cit., p. 425.

humanidade”²⁶. Por seu turno, na sua leitura de Nietzsche, Heidegger se apoia numa parte da interpretação que “concebe o niilismo como um processo histórico”²⁷. Nietzsche, por sua vez, interpreta esse processo histórico como:

A desvalorização dos valores supremos vigentes até agora. Deus, o mundo supra-sensível, enquanto o mundo que verdadeiramente é e que tudo determina, os ideais e ideias, as *metas* e fundamentos que determinam e suportam todo o ente, e em particular a vida humana, tudo isto é aqui representado no sentido de valores supremos. Segundo a opinião ainda hoje corrente, compreende-se por isso o verdadeiro, o bem e o belo: o verdadeiro, isto é, o ente efetivamente real; o bem, isto é, aquilo que interessa a tudo em geral; o belo, isto é, a ordem e unidade do ente na totalidade. Contudo, os valores supremos desvalorizam-se já ao surgir o discernimento [*Einsicht*] de que o mundo real é, e nunca é, para realizar dentro do mundo real. O caráter vinculativo dos valores supremos começa a vacilar²⁸.

Heidegger tem em Nietzsche um aceno para o motivo do esgotamento da metafísica. O esvaziamento de todas as certezas e a instauração da “sensação” de que nada mais fundamenta os princípios metafísicos (“Deus morreu”)²⁹ aponta para a consumação de

26 HEIDEGGER, M. “A palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 253 (grifo nosso).

27 *Ib.*, p. 257.

28 *Ib.* (grifo nosso).

29 “Aquilo que anteriormente condicionava e determinava a essência humana no modo de *meta* e *medida*, perdeu o seu poder actuante de eficácia, incondicional e imediato, e sobretudo infalível em todos os sentidos. Aquele mundo supra-sensível das *metas* e das *medidas* já não desperta e sustenta a vida. Aquele mundo tornou-se ele mesmo sem vida: morto. Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e actuante daquilo que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente ‘Deus morreu’”. HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. *Cit.*, p. 291 (grifo nosso). Quanto a este ponto, de modo sucinto, Otto Pöggeler comenta que “a afirmação de Nietzsche ‘Deus está morto’ fala da verdade do ente no todo; ela diz que o fundamento sobre o qual esta verdade se funda perdeu a força para fundar”. PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. *Cit.*, p. 106. Ainda nesse contexto, Marco Casanova observa que a afirmação nietzschiana da morte de Deus não aponta “para a exposição de uma crença ou descrença específica em relação à existência de um ente supostamente supremo. Ao contrário, ela nos remete muito mais à dissolução do princípio mesmo que promovia a instauração desse espaço [...] em meio ao qual ganhava corpo uma série de elementos supra-sensíveis e, com ele, o Deus cristão”. CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 173.

um processo histórico visto como apagamento de tudo o que há de mais essencial à vida. Em princípio, Nietzsche lhe oferece um caminho que conduz à ultrapassagem de estado de niilismo, sua superação. Contudo, esse caminho acaba por se tornar um descaminho, pois também, ele mesmo, na tentativa de superar as *metas*³⁰, se *desvia* do elemento primordial até então esquecido pela metafísica:

A essência do niilismo assenta na história segundo a qual, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, nada se passa com o próprio ser e a sua verdade, de tal modo que a verdade do ente enquanto tal vale para o ser, porque a verdade do ser fica de fora. Nietzsche experimentou certamente, na era do começo da consumação do niilismo, alguns traços do niilismo, interpretou-os, ao mesmo tempo, de um modo niilista e, assim, tapou completamente a sua essência. [...] Pensado a partir do destino do ser, o *nihil* do niilismo significa que nada se passa com o ser. O ser não chega à luz da sua própria essência. No aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora. Falta a verdade do ser. Ela fica esquecida³¹.

Se partirmos daqui, talvez seja possível entender os motivos que levaram Heidegger, já nos *Beiträge*, a atribuir ao niilismo consumado na modernidade –enquanto metafísica da vontade de poder– uma força maquinal (poder) como sendo o próprio reflexo do abandono do ser pelo homem (*Seyn*) que assim entrega o ente à produtividade do pensamento do cálculo.

Nesse caso:

O abandono do ser é o fundamento e, com isso, ao mesmo tempo a determinação mais originária da essência daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo. [...] Se tivermos em vista o outro início [*anderen Anfangs*], o niilismo precisa ser concebido de maneira mais

30 “O niilismo no sentido de Nietzsche significa: que todas as *metas* desapareceram. Nietzsche tem em vista aqui as metas que crescem em si e que transformam o homem (para onde?). O pensar em ‘metas’ (o há muito tempo mal interpretado τέλος dos gregos) pressupõe a *ιδέα* e o ‘idealismo’. [...] Se tivermos em vista o outro início [*anderen Anfangs*], o niilismo precisa ser concebido de maneira mais fundamental como a consequência do abandono do ser. [...] O ser [*Seyn*] abandonou tão fundamentalmente o ente e esse é a tal ponto entregue à maquinaria e ao ‘vivenciar’, que necessariamente aquelas tentativas aparentes de salvação da cultura ocidental, assim como toda ‘política cultural’, precisam se tornar a figura mais insidiosa, e, com isso, a figura mais elevada do niilismo”. HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 148-149 (GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972, p. 138) (Grifo do autor).

31 HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. Cit., p. 302.

fundamental como a consequência do abandono do ser. [...] O seer [*Seyn*] abandonou tão fundamentalmente o ente e esse é a tal ponto entregue à maquinação e ao “vivenciar”, que necessariamente aquelas tentativas aparentes de salvação da cultura ocidental, assim como toda “política cultural”, precisam se tornar a figura mais insidiosa, e, com isso, a figura mais elevada do niilismo³².

Aqui, vale mencionar o comentário de Marco Casanova, quando, a propósito de uma tentativa de elucidação sobre a noção de *niilismo* e *vontade de poder* em Nietzsche ora interpretada por Heidegger, nos diz:

Na medida em que instaura a vontade de poder como o novo princípio de avaliação da totalidade, Nietzsche acaba por cindir segundo Heidegger toda e qualquer ligação com o pensamento do ser, e o ser mesmo se transforma, então, em nada. A pergunta sobre o ser, que tinha marcado outrora “o começo de nossa filosofia científica” em Platão e Aristóteles, desaparece pura e simplesmente em meio à sua assunção como sem sentido, de modo que o ente passa a dominar sozinho o espaço de abertura do todo. Com isso, a filosofia de Nietzsche dá ensejo ao surgimento do tempo do domínio absoluto do ente sobre o seer e do respectivo abandono do seer. [...] esse abandono do ser acontece no interior do pensamento nietzschiano por meio da redução da totalidade do ente à dinâmica constantemente deveniente da vontade de poder: por meio de uma tentativa de superar a história da metafísica que pretende funcionar de início como a fonte de libertação ante toda a metafísica e acaba simplesmente por levar a termo a própria essência dessa história. *Niilismo é, assim, o resultado de uma figura de pensamento que abre as portas para o domínio absoluto do ente sobre o ser*³³.

Assim, em última instância, para Heidegger, o niilismo simbolizaria um tipo de posição resultante de um processo histórico de negação e indiferença acerca da pergunta sobre o ser, que ganha força a partir da tecnicização das ciências – obtida pela razão moderna que, como *princípio dos princípios*, operacionaliza o cientificismo do pensamento do cálculo – cuja pretensão é a de *poder* responder a todo e qualquer questionamento a respeito do ente. Isto é, *quando a ciência, por meio da lida metodológica com o ente, vê-se inclinada e*

32 HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*. Cit., pp. 131, 149-150 (GA 65, pp. 119, 138 e 140) (grifo do autor).

33 CASANOVA, M. A. *Op. cit.*, pp. 140-150 (Grifo do autor). Para uma elucidação mais completa, vide: HEIDEGGER, M. A *palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. Cit., pp. 241-305.

autorizada a responder as questões da ordem do ser (metafísica), inicia-se um processo de dissolução da Filosofia como um ramo único do saber. O pensamento da *ratio*, portanto, corroboraria com a ilusão de que, por meio dela, tudo pode ser respondido; de que, por isso, já não se faz necessário “pensar”, pois esse esforço já se encontra a cargo do fazer científico.

Nesse caso, o que Heidegger chama nos anos de 1960 de “fim da filosofia”, aponta em seu pensamento para pelo menos dois problemas. Primeiro, o de que com a metafísica da vontade de poder, o avanço da tecnicização do mundo e a crença na ciência como campo do domínio da verdade sobre os entes, a pergunta pelo ser e pelo nada perde todo o seu sentido –isso apoiado no fato de que, além da ciência moderna, alicerçada pelo princípio da *conta*, sustentar a pretensão de que já respondeu a tudo, inclusive o que é o ente, ela também já prescreveu o que deve ou não ser útil, o que tem valor ou não e quais os critérios para a produção científica. Nesse contexto, a própria “filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica”³⁴.

Segundo, em virtude do *perigo de apenas se medir a importância de tudo o que é grande à escala do domínio do principium rationis*, o ente humano corre o risco de obliterar, definitivamente, a pergunta pelo desencobrimento do ente em sua possibilidade mais originária –em sua liberação, resguardando-o, deixando que ele seja o ente que é em sua essência, isto é, livre, “preservado do dano e da ameaça”³⁵.

É nesse sentido que, de acordo com Heidegger, o duplo entendimento da palavra *fim* (*Ende*), apreendida em seu antigo significado, tem relação direta com *lugar* (*Ort*), isto é, com a *atenção* que se move “de um lugar para o outro”. O fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. [...] Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas”³⁶.

De modo que essa dupla noção de *fim* tanto pode ser entendida como acabamento da filosofia em virtude da consumação da metafísica pela produção técnico-científica moderna, como também, ao mesmo tempo, pode apontar o *lugar* das possibilidades mais autênticas, gestadas, como veremos, por um acontecimento apropriador (*Ereignis*). Essa possibilidade surge na obra de Heidegger como retomada da pergunta pelo *lugar* originário e essencial do ser como poder de nomeação de todas as coisas. Por isso, a expressão *tarefa do pensamento* aparece nos textos finais do pensador como um exercício

34 HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit., p. 97.

35 HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Cit., p. 129.

36 HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit., p. 96.

meditativo de retorno ao fundamento. Retomada que, na fenomenologia de Heidegger, pode ser entendida formalmente como atitude de singularização, ou seja, do movimento de temporalização da existência onde, afinado numa disposição, o projeto de porvir articula o sido, presentificando o tecido histórico no instante (*Augenblick*) apropriador. Com esse retorno ao fundamento, diz o pensador, “tem-se em mira a possibilidade de de a civilização mundial, assim como agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo”³⁷.

A noção de *fim*, portanto, tanto carrega consigo a ideia de *perigo* (*Gefahr*) como também a possibilidade de salvação. Daí o porquê de, ao se referir ao perigo da *Gestell* como “possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural”,³⁸ Heidegger fazer jus às letras do poeta alemão Hölderlin de que “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”.³⁹ Essa menção ao poeta não ocorre por acaso, mas, ao contrário, indica um modo de salvação da quadratura de mundo advinda pela arte poética que se avizinha do pensamento meditativo.

O *fim da filosofia e a tarefa do pensamento* em Heidegger, nesse caso, tem relação direta com um tipo de postura poético-questionadora frente à pergunta pelo ser e o modo de descobrimento do ente na era da técnica moderna:

Não permanece a essência do ser ainda sempre e sempre mais perplexamente o digno-de-ser-pensado? Podemos nós, se assim devesse ser colocado, abandonar este digno-de-ser-pensado em favor da correria louca do exclusivo pensamento calculador e dos seus enormes sucessos? Ou estamos prestes a determo-nos para encontrarmos caminhos, nos quais o pensamento consiga corresponder ao digno-de-ser-pensado, em vez de enfeitados pelo pensamento calculador pensarmos superficialmente no digno-de-ser-pensado? Esta é a questão. É a questão mundial do pensamento. Na sua resposta decide-se o que será da Terra e da existência do homem sobre a Terra⁴⁰.

De fato, com a urgência da questão já posta em jogo, fica a cargo do pensamento do cálculo –fundamentado pelo princípio da *ratio*–, ou do pensamento meditativo –que considera e salvaguarda a quadratura como um todo–, o destino planetário.

37 *ib.*, p. 99.

38 HEIDEGGER, M.. *A questão da técnica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 31.

39 *ib.*, p. 31.

40 Heidegger, M. *O Princípio do Fundamento*. Op. cit., p. 184.

III. Como pudemos acompanhar até aqui, a acontecência desse pensar meditativo dá-se mais como um movimento da compreensão (transcendência) que, fundamentalmente tonalizada numa disposição, projeta-se para a linguagem (discurso) e a abraça de modo autêntico, desobstruindo o *Dasein* do falatório no qual se encontra enredado. Se considerada a partir dessa dimensão, essa meditação indicará um tipo de tarefa do pensar que, em *Ser e Tempo*, Heidegger chamou exercício de “preservação da força e do poder de nomeação das palavras fundamentais do existir humano”⁴¹. Na transição do fim da filosofia como metafísica para o outro começo do pensar, essa tarefa ganha a função de reconquistar o que ao longo da história da metafísica se desgastou e, logo em seguida, caiu no esquecimento.

O fim da filosofia como metafísica, nesse caso, apresenta-se a partir de dois significados capitais. No primeiro, o fim está ligado à noção de *acabamento* e ao fato de que, justamente porque na Era da técnica moderna a filosofia se deteriora, tornando-se um mero fantasma das ciências tecnicizadas,⁴² urge a necessidade de recuperação de seu sentido essencial (filosofar), oriundo do confronto do pensar meditativo com o pensamento metafísico legado à toda história ocidental ao longo da tradição. Nesse contexto, Nietzsche aparece para Heidegger como o principal símbolo dessa noção de *fim* como *início* e *consumação*.

Em princípio, os motivos dessa indicação, ou seja, a de ser Nietzsche o filósofo do *fim*, parecem acenar para o fato de que, embora esse autor tenha tocado na essência da inicialidade grega, com o seu pensamento — e, principalmente, o que a partir dele se produziu —, ele mesmo engendrou o seu próprio erro, obliterando a verdade do ser em sua essência. O que, por assim dizer, teria trancado de uma vez por todas as portas para a possibilidade do emergir da verdade em sua essência, estabelecendo o que Heidegger chama de consumação da metafísica como vontade de poder.

Na interpretação de Heidegger:

Nietzsche concebe a metafísica da vontade de poder precisamente como a ultrapassagem do niilismo. De fato, enquanto o niilismo for pensado apenas como desvalorização dos valores supremos, e a vontade de poder

41 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 290.

42 No tocante a esse contexto de discussão, Irene Borges-Duarte comenta que “a filosofia tradicional, como amizade do saber tradicional, esgota-se nos saberes particulares, que se movem na direção do que hoje são as ciências positivas. Têm o seu *eros* próprio, sem o qual não se ocupariam em buscar aquilo a que aspiram. Mas a sua procura é ainda uma manifestação de vontade de poder, de capturar e dominar as razões, as causas e os motivos que explicam os acontecimentos naturais ou morais”. BORGES-DUARTE, I. “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. *Revista Natureza Humana*, Vol.21, Nº.1, 2019, p. 50. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>. (Acesso: 08/08/2022).

como o princípio da transmutação de todos os valores a partir de uma nova instauração dos valores supremos, a metafísica da vontade de poder é uma ultrapassagem do niilismo. Mas nesta ultrapassagem do niilismo, o pensar dos valores é elevado a princípio. [...] Se, no entanto, o valor *não* deixa o ser ser o ser que ele é como ser mesmo, então, a suposta ultrapassagem é, primeiro que tudo, a consumação do niilismo. Pois *agora a metafísica não apenas não pensa o próprio ser*, mas este não-pensar do ser vela-se na *aparência* de que ele, na medida em que avalia o ser como valor, pensa o ser do modo mais digno, de tal modo que todo o perguntar pelo ser se torne e permaneça supérfluo. Se, no entanto, pensado com base no próprio ser, o pensar que pensa tudo segundo valores é niilismo, então até mesmo a experiência nietzschiana do niilismo, de que ele é a desvalorização dos valores supremos é uma experiência niilista. [...] Se, no entanto, a essência do niilismo repousa na história de, no aparecer do ente na totalidade, a verdade do ser ficar de fora, e nessa medida nada se passar com o próprio ser e sua verdade, então a metafísica, enquanto história da verdade do ente enquanto tal, é na sua essência niilismo.⁴³

Ao buscar superar e ultrapassar o niilismo pensado enquanto história da metafísica ocidental, que em seus desdobramentos oblitera a potência principiadora da força motriz que vigora e impera como movimento dinâmico de realização da vida e do vital em todo o seu impulso criador, Nietzsche acaba por estabelecer um princípio de *valor* (Vontade de Poder) que traz consigo o apagamento do principal elemento que é próprio do ser e de sua verdade. No pensamento de Nietzsche, esse ser (*no sentido do nada nadificante*) fica de fora.

Acerca disto, Otto Pöggeler observa que:

Nietzsche experimenta o niilismo como a lógica da história ocidental e busca superá-lo. Neste caso, Nietzsche pensa o ente como ente e, assim, no seu ser. Ele pensa o ser como valor, experimenta a desvalorização dos valores supremos e exige a revolução dos valores. Nietzsche experimenta sempre o nada, a partir do qual se define a experiência do niilismo, somente como o nada do ser, como a entidade do ente. Ele *não experimenta o autêntico nada*, o nada como fazendo parte do próprio ser e da sua verdade⁴⁴.

43 HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: "Deus morreu"*. Cit., p. 297; p. 302 (Grifo nosso).

44 PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Cit., p. 136 (Grifo nosso).

Nietzsche é esse primeiro e último pensador que pôde, na sua época, detectar um tipo de desvio executado pela tradição metafísica ao que há de mais potente e vital para a vida. Desvio esse que se inicia com Platão e que chega na sua Era como sua própria meta de superação. Por isso, Heidegger o nomeia como aquele pensador que não somente acena para o *começo* do pensamento grego como também toca na sua experiência de *fim*. Daí o porquê da afirmação de que:

Com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram predesignadas. O acabamento da metafísica, que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação para uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura. Esta ordem já não precisa da filosofia porque de há muito a ela já sucumbiu. Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo⁴⁵.

O segundo sentido de *fim*, por sua vez, está atrelado exatamente a essa noção de ultrapassagem, superação ou à noção de *transição*, entendida como indicativo de um outro começo do pensamento — enquanto possibilidade de uma *experiência originária* para com as *palavras essenciais* em seu sentido fundamental. Nessa direção de superação (ainda que ambivalente), Heidegger aponta Nietzsche e Hölderlin como principais expoentes dessa *preparação* e *transição* para um outro começo.

O que aponta para o fato de serem Nietzsche e Hölderlin os principais representantes da meditação para o outro começo não carece de motivo, ele se justifica porque, segundo Heidegger, através de suas obras, tanto Nietzsche quanto Hölderlin, puderam acessar uma forma de verdade que, em certo sentido, *tocaria* na questão do primeiro começo do pensar grego. Isto é, a questão é a de que esses dois autores reconheceram “o início grego [*griechischen Anfang*] de maneira mais originária do que todas as épocas antes deles”;⁴⁶ e isso em razão “de eles terem experimentado, pela primeira vez, o fim do Ocidente [...]; no fato de eles mesmos *terem chegado ao fim* em sua existência e obra; e em verdade, cada um dos dois de maneira diversa”⁴⁷. Algo que explica o motivo de Heidegger ler tanto a obra de Nietzsche quanto a do poeta alemão Hölderlin como anúncio destinamental da verdade do ser.

45 HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In *Ensaio e conferências*. Cit., p. 72.

46 HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. São Paulo: WMF. 2017, p. 163 (GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte probleme der logic (1937-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, p. 126).

47 *Ib.*, p. 163 (Grifo do autor).

Sobre a importância desses dois autores para a experiência do pensamento ocidental, lê-se na obra de Heidegger da década de 1930:

Quase não conseguiríamos saber hoje algo sobre o modo de ser e a necessidade da meditação sobre o primeiro início [*ersten Anfang*] se esses dois – dois poetas e pensadores respectivamente diversos – não se encontrassem na via da nossa história; e isso uma vez mais em um lugar histórico respectivamente diverso. Uma vez que os dois, cada um de uma maneira diferente do outro, *são* o fim e transição, o início [*Anfang*] precisou despontar para eles de forma inicial e, assim, acabou por despertar neles o saber acerca do fim⁴⁸.

O sentido de fim, no qual se insere tanto a obra de Nietzsche quanto a de Hölderlin, tomado como caminho da transição para o outro começo do pensar, portanto, comporta um duplo sentido:

O fim, na medida em que reúne em si todas as possibilidades essenciais da história de um início [*Anfang*] – não uma interrupção e nem um mero não mais, mas inversamente: a afirmação do início [*Anfang*] sob o modo da consumação de suas possibilidades surgidas a partir daquilo que se seguiu ao início [*Anfang*]. Esse fim do primeiro início [*ersten Anfang*] da história da filosofia ocidental é Nietzsche [...] em sentido essencial, Nietzsche é o fim da filosofia ocidental. Ao mesmo tempo, porém, encontramos-nos sobretudo na atmosfera do fim do pensamento ocidental em um segundo sentido; em um sentido de acordo com o qual fim significa: o esmorecimento e o autodesgarramento da fusão preparada e configurada durante séculos entre as diversas posições fundamentais, avaliações, conceitos e “sistemas”⁴⁹.

Fim e transição, nesse caso, aparecem na obra de Heidegger como tarefas do pensar que não apenas se confrontam com as interpretações iniciais sobre o sentido e a verdade do ser, mas, do mesmo modo, combatem seus entendimentos conceituais posteriores. O que não quer dizer que essa noção de transição para um outro começo do pensamento não possua resquícios do modo metafísico do pensar, ao contrário, “no longo esmorecimento do fim, é de se supor que ‘modos do pensar’ anteriores sejam sempre uma vez mais assumidos, e que o fim venha a se tornar caracteristicamente uma sucessão de ‘renascimentos’”⁵⁰.

48 lb., p. 173 (GA 45, p. 134-135) (Grifo do autor).

49 lb., p. 171-172 (GA 45, p. 133).

50 lb., p. 172 (Grifo do autor).

Essa passagem nos revela, primeiro, que nada garante que haja um outro começo do pensar que se estabeleça em definitivo — o que quer dizer que o pensamento da transição poderá ser gravemente pautado por um combate incessante frente às más interpretações sobre o que significa *ser* e sua indistinção em relação ao ente; o que o coloca mais como um movimento de resistência dentro da *linha* limítrofe, do que o ultrapassamento dessa linha para o outro começo terminantemente conclusivo.⁵¹ Segundo, se no período pré-metafísico os pensadores gregos “experimentam e estabelecem a verdade do seer, sem questionar acerca da verdade enquanto tal”,⁵² no outro começo da história, o pensar meditativo não apenas experimenta essa verdade, como também pergunta “sobre o seer da verdade, a fim de, assim, fundar pela primeira vez a essenciação do seer e deixar o ente eclodir como o verdadeiro daquela verdade originária”.⁵³

A viragem do pensamento (transição), nesse sentido específico, se apresenta, portanto, como uma atitude de *atenção* (agir) diante do ser que abraça seu acontecimento fundamental, o acontecimento de uma *desconstrução* ou *demolição* dos princípios metafísicos. Essa atitude de demolição dos principais conceitos metafísicos, próprio de uma postura anarquista do pensar, segundo Reiner Schürmann em *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*, revelaria na obra de Heidegger uma espécie de “projeto de destruição da ontologia já anunciada em *Ser e Tempo* que é inseparável da questão do agir”.⁵⁴ Esse pensar-agir, atrelado ao modo da *poiesis* de Hölderlin, abriria o caminho para essa transição do pensar.

Sobre o porquê da escolha pela poesia de Hölderlin, Heidegger destaca:

Hölderlin não foi escolhido porque sua obra, entre muitas outras, torna a essência geral da poesia uma realidade, mas apenas porque a poesia de Hölderlin está sustentada pelo destino e pela determinação poética do

51 Conferir apreciação de Heidegger acerca do niilismo consumado e sua relação com o que constitui, de acordo com o autor, *a fronteira entre duas épocas*, no texto: HEIDEGGER, M. *Sobre a linha/Sobre a Questão do Ser*. Cit., pp. 396-435. Ou in “Hacia la pregunta por el ser”, In JUNGGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós, 1994. Vide também: GRIJALBA, M. “La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger”. En *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6, 2020, pp. 53-71. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Diferenz/article/view/12249>.

52 Heidegger, M. *Contribuições à filosofia*. Cit., p. 186.

53 Id.

54 SCHÜRMAN, R. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Diaphanes, 2013, p. 9 (Tradução nossa). Sobre a questão do “princípio da *Anarkhê*” em Heidegger, consultar o mesmo título.

poetizar a própria essência da poesia. Para nós, Hölderlin é, em um sentido eminente, *o poeta do poeta*. E é por isso que ele se situa na decisão⁵⁵.

Tendo em vista todas essas últimas considerações, pode-se perceber que a noção de destino (*Schicksal*) — já presente nos parágrafos finais de *Ser e Tempo* — retorna à obra tardia de Heidegger com a intenção de reforçar um elemento-chave, deveras importante para o entendimento do que o autor chama de historicidade (*Geschichtlichkeit*), sua relação com a temporalidade própria (*Zeitlichkeit*) e o acontecimento apropriador (*Ereignis*), pois é exatamente por meio da essência da poesia hölderliniana que o pensador fundamentará a questão da restauração histórica, seu *destino* singular e apropriador⁵⁶.

55 HEIDEGGER, M. “Hölderlin y la esencia da poesía”. In *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005, p. 38 (Grifo do autor).

56 E, contudo, visto que Heidegger não é e nem se enquadra no rol dos pensadores da tradição filosófica que defenderam os mais variados tipos de determinismo metafísico, a sua análise da noção de destino não se confunde com o conceito essencialista ou causal interpretado pela tradição, mas está ligada a uma compreensão que mais se aproxima do “reino” das possibilidades históricas. Aqui, destino tem mais a ver com uma espécie de *possibilidade* de herança interpretativa, oriunda de uma decisão histórica, de um acontecimento do ser, um “chamado” que está muito acima de uma compreensão vulgar ou um sentido historiográfico —também por isso, há aqui a necessidade de, nesse autor, buscar a compreensão do sentido da história atrelada a noção de temporalidade, historicidade, produção cultural e científica de um povo. Nesse sentido, em Heidegger, o *fim da filosofia* como metafísica e a *tarefa do pensamento* não somente arrastam para si uma retomada da interpretação do sentido do ser como também sinaliza para o fato de as primeiras decisões epocais e metafísicas terem produzido o que o pensador chamou de destino. Quer dizer, desde o início das Eras tudo é “chamado/clamor” e possibilidade de acolhimento desse apelo do ser. “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas *respondeu ao apelo* que lhe chegou e que o atingiu. [...] Por isso, desvendando o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo [*Zuspruch*] do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo” [*Wenn der Mensch auf seine Weise innerhalb der Unverborgenheit das Anwesende entbirgt, dann entspricht er nur dem Zuspruch der Unverborgenheit, selbst dort, wo er ihm widerspricht*]”. HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Cit., pp. 20-22. GA 7, p. 19 (grifo nosso). Se, portanto, destino tem o sentido de um acolher, um responder ao chamado ou apelo do ser que, afinado numa disposição (*Stimmung*), é levado a atender *ou não* a esse apelo (*Zuspruch*), então toda e qualquer interpretação que abre o sentido histórico de uma época possui o significado de um corresponder *ou não* a esse apelo. Em todo caso, quem decide não é um sujeito egoico, mas aquilo que empurra, que modula a temporalidade do *Dasein* para ser cuidado (*Sorge*). Afinal, sendo solícito ou descuidado, o *Dasein* é sempre cuidado (*Sorge*). E o é porque dá-se sempre junto às coisas e com os outros. No entanto, porque também é tempo, o sentido de seu ser (cuidado) está fundado na temporalidade. Por isso, no que modula e prepara um modo de temporalização, a disposição fundamental (*Grundstimmung*) possibilita esse *ser tomado* pelo chamado do ser, que pode ser correspondido ou não. Nesse caso, em Heidegger, o destino do ser, sua relação com a essência da técnica moderna (*Gestell*) e o tema da desertificação da Terra, não aparece em suas obras como mera determinação causal, absoluta ou restritiva, mas enquanto resultado da correspondência (*Entsprechen*) entre o *Dasein* e o ser. Com base nisso, podemos até arriscar dizer que, por essa acepção, a noção de envio destinamental se mostra como “*possibilidade condicionada*” por uma atmosfera afetiva fundamental (*Grundstimmung*), própria da disposição

Nisso se tem em conta que, se em *Ser e Tempo* Heidegger diz que “somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio”,⁵⁷ no contexto das obras tardias, lê-se um sentido de destino a partir do que Hölderlin compreende por *elemento destinamental*, isto é, o que de saída “cabe no sentido da preservação do pertencimento à essência”.⁵⁸ Ora, e o que há de mais essencial, então? Uma indicação para essa pergunta já se encontra ali em *Ser e Tempo* onde Heidegger fala da “salvação” a partir da singularização como modo e possibilidade de destino do ser-com-os-outros (*Mitsein*). Segundo a passagem: “A decisão antecipadora coloca esse ser-para-a-morte na existência própria. Interpretamos, porém, como historicidade própria o acontecer dessa decisão, ou seja, a retomada que, antecipativamente, *transmite a herança de possibilidades*”.⁵⁹ Quer dizer, ao atrelar a noção de envio destinamental à modulação da estrutura da temporalidade própria (*Zeitlichkeit*), Heidegger nos evidencia que a transformação do ente na totalidade (mundo) depende de singularização que, em suas *possibilidades* mais autênticas, se desdobra no cuidado próprio para com os outros, as coisas e si mesmo. Aqui, a decisão é pela conquista de si que em propriedade/singularidade só é com-os-outros. Essa noção de cuidado próprio é algo da ordem dessa afeição incondicional e originária que afina o ente numa atitude de entrega e, com isto, libera e deixa as coisas e os outros serem o que são em seu vigor.

A poesia de Hölderlin (ver o caso de *A Festa*), nesse sentido, é importante para Heidegger porque mobiliza o *Dasein* histórico e humano num enlace do pensar-rememorador (*Andenken*) que resgata, restaura e reúne o envio destinamental do mundo e do ser-com, sua relação de intimidade (*Innigkeit*)⁶⁰ com o todo. “A essência dessa poesia é tão cuidadosa que ela mesma só se mantém a princípio no poetar de sua essência. É

que modula o *Dasein* em sua estrutura ontológica originária. O que também implica dizer: o outro modo de pensar (não calculador), que reconduz a história ocidental para um outro começo do pensar, depende de um elemento capaz de desestabilizar a alienação que *seduz e cadencia* o modo de ser impessoal. Em vista disso podemos ler, em Heidegger, que, primordialmente, o sentido de *envio destinamental* se dá como algo que *convoca* e impele o *Dasein* histórico e humano a um modo de abertura e relação para com o ente. Isto é, como “força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um descobrimento”. HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Cit., p. 27 (grifo do autor).

57 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Cit., p. 477.

58 HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 100.

59 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Cit., p. 483 (Grifo nosso).

60 Segundo nota da tradutora da obra de Hölderlin *Hipérion ou o eremita na Grécia*, Márcia Schuback, “*Innigkeit* indica uma experiência de intensidade e intimidade com o dar-se da vida e do viver, onde o coração e o espírito aparecem não como expressões da subjetividade do homem, mas como o modo em que a vida e o viver expõem o homem para ele mesmo”. Vide HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 25).

apenas a partir desse cuidado poetante diante do destino poético que se determina a ‘verdade’ dessa poesia”.⁶¹ Nesse caso, o envio destinal “é ao mesmo tempo o modo como aqueles que são, na medida em que eles se enviam expressamente para a sua essência, encontram o elemento destinamental e o mantêm, deixando, assim, ao aviado, e ao que se envia sua essência”⁶².

A tudo isso vale ressaltar a importância do estilo fundamental de pensar dos filósofos originários, cujo modo de meditação é para Heidegger um exemplo de manutenção da relação do λόγος (linguagem) como modo de conservação do movimento próprio à φύσις e à ἀλήθεια. Quer dizer, esses pensadores — dentre muitos, Anaximandro, Heráclito e Parmênides — sustentam um modo de relação com o seu entorno que é, antes de tudo, fundamental para o modo de realização da φύσις. Para Benedito Nunes, o retorno de Heidegger a este período do pensamento pré-metafísico simboliza, portanto, uma tentativa do pensador de “desobstruir a tradição, para reconquistar as fontes originárias que ela encobre ou disfarça”.⁶³ Tal retorno seria “uma volta à compreensão preliminar do ser como *phýsis*, já implícita à tradução das palavras fundamentais, *lógos* e *alétheia*, que Heidegger aprofundou interpretando fragmentos de Anaximandro, Heráclito e Parmênides”⁶⁴.

De fato, toda a tentativa de Heidegger de demonstrar onde se encetou a fratura para com uma forma de pensar que conservava uma relação salutar com o modo de desvelamento da linguagem apofântica, seu viço em dizer as coisas fundamentalmente, segue uma estratégia de restauração do poder nomeador das palavras por meio de um retorno a um tipo de experiência que cultivava o elemento essencial da verdade do seer (*Sein*). Por isso, para Heidegger, os pensadores pré-socráticos ainda têm algo a nos dizer. A questão é que esses filósofos, ditos originários, “que se detiveram na investigação do *princípio* (*arché*) das coisas, foram tocados pelo desvelamento do ente, sem haverem formulado a mesma espécie de interrogação”⁶⁵.

E, contudo:

A pergunta de Platão, que se antecipou à de Aristóteles, já participa de uma mudança na essência da verdade como *alétheia*, que a distanciava,

61 HEIDEGGER, M. *Acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 322 (GA 71: *Das Ereignis*. Frankfurt am Main Klostermann, 2009, p. 324).

62 HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Cit., p. 100.

63 NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 207.

64 Id.

65 Ib., pp. 209-210.

quer pelo modo, quer pela forma expressa de pensamento, da concepção inaugural e principiativa. O ato de nascimento da Filosofia como Metafísica, firmada nos diálogos platônicos, e consolidada nos tratados aristotélicos, assinala o início de uma descontinuidade em relação à *phýsis*, que permeará toda a História do ser até os nossos dias⁶⁶.

A tentativa de resgate do poder nomeador das palavras, encetada por Heidegger desde os anos de 1920, então, segue um caminho de desconstrução dos princípios metafísicos em prol de um estilo de pensar que, como a arte em geral, tem o poder de re-velar a verdade, conservando o brilho (desocultamento) e o mistério (ocultamento) que há em todas as coisas. Nesse movimento, ele (o pensar poetante) descortina o mundo sem que com isso ponha em risco os modos de acontecimentos da φύσις e da ἀλήθεια. O que nos esclarece o porquê da predileção de Heidegger pela linguagem poética, seu poder de manifestação, seu poder de entrada na essência fundamental de todas as coisas, gesto que ele encontra nos poetas antigos (como Sófocles e Homero), nos poetas do período romântico e moderno, como no caso especial de Hölderlin, mas também em Goethe, Rilke, Hebel, Trakl e em Nietzsche.

Portanto, com o *fim* da Filosofia como metafísica, a tarefa da *transição* para o outro começo do pensar é a de uma experiência originariamente doadora que busca se movimentar na orientação da inicialidade do pensar pré-metafísico com vistas à verdade porvindoura (destino).

Referências bibliográficas

BORGES-DUARTE, I. “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. *Revista Natureza Humana*, Vol.21, Nº.1, 2019, pp. 34-54. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>. (Acesso: 08/08/2022).

CASANOVA, M. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

GRIJALBA, M. “La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger”. En *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6, 2020, pp. 53-71. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Diferenz/article/view/12249>.

HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Tr. A. C. Alves. Lisboa: Piaget. 1997.

66 lb., p. 210.

HEIDEGGER, M. *Acontecimento apropriativo*. Tr. M. A. Casanova Rio de Janeiro: Forense, 2013 (*GA 71: Das Ereignis*. Frankfurt am Main Klostermann, 2009).

HEIDEGGER, M. “A palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta*. Tr. A. Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Tr. E. Carneiro Leão. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In *Ensaio e conferências*. Tr. M. Schuback. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. Tr. M. A. Casanova. Sao Paulo: WMF. 2017, p. 163 (*GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte probleme der logic (1937-1938)*). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tr. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015 (*GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar”. In *Ensaio e conferências*. Tr. M. Schuback. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. “Hölderlin y la esencia de la poesía”. In *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Alianza, 2005.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Tr. M. A. Casanova. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2010

HEIDEGGER, M. “O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”. In *Conferências e escritos filosóficos*. Tr. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (“*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)*”). In *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007).

HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Tr. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Tr. J. Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tr. M. Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tr. M. Andrade e O. Santos. Lisboa: Piaget, 1959.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tr. M. Schuback. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tr. J. Telles Menezes. Lisboa. Piaget. 2001.

SCHÜRMAN, R. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.