

SOBRE HUMANOS E DEUSES NA ERA DO NIILISMO: ABANDONO DO SER, PROJETO DE MUNDO E DISSOLUÇÃO DO SAGRADO NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER*

ON HUMANS AND GODS IN THE AGE OF NIHILISM: ABANDONMENT OF BEING, WORLD-PROJECT, AND THE DISSOLUTION OF THE SACRED IN THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER

Marco Antônio Casanova**

RESUMO

“Sobre humanos e deuses na era do niilismo: abandono do ser, projeto de mundo e dissolução do sagrado no pensamento de Martin Heidegger”: o intuito do presente texto é acompanhar de maneira detida a articulação heideggeriana entre niilismo, técnica e dissolução do sagrado. Partindo de uma análise do niilismo pensado enquanto acontecimento apropriador (*Ereignis*) do abandono do ser e seguindo em direção à articulação entre a noção de abandono do ser e mundo da técnica, o artigo procura mostrar o que sustenta uma série de posições heideggerianas a princípio críticas sobre a técnica como maquinação, redução de tudo à funcionalidade, disponibilização de tudo aos posicionamentos conjunturais entre outras. Por fim, o objetivo final do trabalho é entender em que medida essas noções se articulam com a afirmação estranha a princípio, presente na célebre entrevista de Heidegger à Revista Der Spiegel, de que só ainda um deus poderia nos salvar.

PALAVRAS-CHAVE: humanos; deuses; niilismo; técnica; dissolução do sagrado.

ABSTRACT

“On humans and gods in the age of nihilism: abandonment of being, world-project, and the dissolution of the sacred in the thought of Martin Heidegger”: the aim of this text is to closely examine Heidegger's articulation between nihilism, technology, and the dissolution of the sacred. Starting from an analysis of nihilism conceived as the event (*Ereignis*) of the abandonment of being, and moving towards the articulation between the notion of the abandonment of being and the world of technology, the paper seeks to show what sustains a series of Heideggerian positions that are initially critical of technology as machination, as the field of a reduction of everything to functionality, as the availability of everything to conjunctural positions, among others. Finally, the ultimate goal of the work is to understand to what extent these notions are articulated with the seemingly strange statement, present in Heidegger's famous interview with Der Spiegel magazine, that only a god could still save us.

KEYWORDS: humans; gods; nihilism; technology; dissolution of the sacred.

* Artigo recebido em 27/05/2026 e aprovado para publicação em 10/06/2026.

** Doutor em filosofia pela UFRJ/Universidade de Tübingen. Professor Titular do Departamento de Filosofia da UERJ. E-mail: casanovamarco_271@hotmail.com.

“Deus é uma conjectura: mas quero que a vossa conjectura seja limitada na pensabilidade. Vós poderíeis *pensar* um deus? – Mas é isso que significa a vossa vontade de verdade, que tudo seja transformado em algo pensável para os homens, em algo visível para os seres humanos, em algo passível de ser sentido pelos seres humanos! [...] Mas é preciso que eu vos revele totalmente o meu coração, vós meus amigos: *se* houvesse deuses, como eu suportaria não ser um deus! *Portanto*, não há deuses! Certamente tirei a conclusão; agora, porém, ela é que me tira. – Deus é uma conjectura: mas quem beberia todo o tormento dessa conjectura sem morrer? Deve ser retirado do criador a sua crença e da águia o seu pairar em distâncias aquilinas? Deus é um pensamento que torna toda reta curva e que faz girar tudo o que se acha parado. Como? O tempo desapareceria e todo perecível seria uma mentira?” (Nietzsche, 1988a, KSA4, 110, tradução nossa).

“Acima da verdade estão os deuses./ Nossa ciência é uma falhada cópia/ Da certeza com que eles/ Sabem que há o universo” (Pessoa, 1989).

INTRODUÇÃO

Talvez não seja despropositado iniciar o presente texto com algumas obviedades que sempre encontramos uma vez mais expostas nas mais diversas tentativas de descrição de nossa conjuntura atual. Como todos sabemos, vivemos em um mundo secularizado em que as relações essenciais entre Estado e religião se dissolveram quase completamente e em que mesmo as crenças mais fervorosas se acham imersas em estruturas de consumo e entretenimento mais amplas. Prova disso é o modo como normalmente reagimos à percepção de uma reaproximação entre essas duas dimensões ou à constatação de uma cegueira provocada pela obediência irrefletida a determinados “artigos de fé”. Todos nós nos sentimos um tanto chocados quando nos deparamos com situações, nas quais se faz presente uma influência excessiva da religião na política ou quando ouvimos expressões que parecem revelar uma falta de esclarecimento quanto ao lugar dessas duas instâncias em nossa existência. Fanatismo religioso e fundamentalismo são bons exemplos de noções que usamos hoje em um sentido totalmente pejorativo e que caracterizam em muito uma ligação com a fé outrora considerada padrão. É evidente, porém, que o processo de secularização não trouxe consigo apenas uma cisão entre o Estado e a Igreja. Ao contrário, ele também produziu a autonomização de outra dimensão central para todas as formas de vida que se tornaram dominantes no Ocidente no decorrer dos últimos séculos. Livre das amarras representadas pelos dogmas religiosos, a ciência se viu diante da possibilidade de se lançar em direção ao conhecimento irrestrito da realidade e de transformar a totalidade em objeto de sua investigação. Não é mais a religião que fornece nesse caso de fora os limites, no interior dos quais a ciência precisa se movimentar, mas é a própria dinâmica progressiva da

ciência que estabelece paulatinamente e supera a cada vez esses limites. Desse modo, surge em nosso tempo uma situação deveras peculiar. O Estado, a religião e a ciência não desempenham agora os seus respectivos papéis senão em campos de realização particulares. O Estado regula e promove a convivência dos homens sem uma interferência direta da religião e da ciência, a religião fornece um âmbito de manifestação para as crenças sem a inserção impositiva do Estado e da ciência e a ciência dedica-se à determinação dos princípios e leis, que regulam as múltiplas regiões ônticas da realidade sem uma intromissão totalitária do Estado e da religião. Todas essas são coisas bastante conhecidas, que não trazem nenhuma novidade. Exatamente por isso, contudo, tanto mais espantosa nos soa a seguinte afirmação presente na célebre entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã *Der Spiegel*, em 23 de setembro de 1966:

A filosofia não poderá efetuar nenhuma transformação imediata do estado atual do mundo. Isso não é válido apenas para a filosofia, mas também para todas as reflexões e anseios meramente humanos. Somente ainda um deus poderá nos salvar. A única possibilidade que vejo de uma salvação está na preparação em meio ao pensar e ao poetar de uma prontidão para a aparição do deus ou para a ausência do deus no ocaso; dito de maneira rudimentar, no fato de não ‘sucumbirmos à decrepitude’, mas, ao perecermos, perecermos em face do deus ausente (Heidegger, 2008b, p. 671).

Tal afirmação acerca de um novo deus e de uma salvação em meio ao poetar parece-nos uma clara confissão de misticismo no pior sentido do termo, um sinal inconfundível de uma recaída em posições religiosas que se tornaram insustentáveis ou de um mero devaneio romântico; em suma, uma prova cabal de uma completa falta de cientificidade. No entanto, uma vez que se trata aqui da posição de um filósofo, é sempre preciso tomar certo cuidado com conclusões apressadas e procurar, antes de mais nada, compreender se não há aqui algo efetivamente digno de questão, algo que subverte as intelecções mais imediatas que podemos ter das palavras e das sentenças ora em jogo. Ao invés de partirmos para uma recusa imediata de uma palavra que supomos meramente aurática e desprovida de significação ou, o que seria ainda pior, ao invés de nos mantermos em uma simples repetição imanente dos termos estruturais dessa filosofia, o que apenas reforçaria o seu tom exortativo-encantatório, devemos perguntar inicialmente se não há por detrás da aparência imediata de obscuridade um sentido claro e digno de ser pensado. Se fizermos isso, então é provável que nos deparemos depois de algum tempo com alguns pressupostos teóricos que são imprescindíveis para uma plena compreensão da afirmação heideggeriana, assim como é possível que esses pressupostos nos coloquem em contato com questões decisivas para um enfrentamento franco de temas fundamentais de nosso tempo. O que pretendemos fazer

no presente texto é justamente analisar esses pressupostos e ir ao encontro dessas questões no âmbito do que podemos denominar, à guisa de antecipação, a “ontologia política” de Martin Heidegger. Para levar a termo esse intuito, contudo, nós nos concentraremos em um fenômeno paradigmático por meio do qual os traços estruturais desse pensamento vêm à tona: o fenômeno do niilismo. De acordo com os momentos essenciais da concepção heideggeriana do niilismo, três são as partes em que dividimos o presente texto: 1) Niilismo enquanto o acontecimento apropriador do abandono do ser; 2) Abandono do ser e perda da historicidade do mundo: maquinação, funcionalização e técnica; e 3) Sobre humanos e deuses na era do niilismo.

1 NIILISMO ENQUANTO O ACONTECIMENTO APROPRIADOR DO ABANDONO DO SER

Começemos com uma questão: o que significa, afinal, o conceito heideggeriano de niilismo? Podemos responder a essa pergunta de início de maneira meramente negativa. Para Heidegger, o niilismo *não* é nem um acontecimento cultural ou histórico, entre outros, que caracterizaria uma época ou um povo em específico, nem tampouco uma postura, uma teoria ou uma visão de mundo, que se constituiria a partir da recusa a todas as metas, todos os ideais e valores positivos. Niilismo não é aqui um fenômeno que tem de ser considerado a partir de uma perspectiva crítico-ideológica ou crítico-cultural, mas antes um “acontecimento apropriador na história do ser humano ocidental” (Heidegger, 2008a, p. 389). Nesse sentido, o que Heidegger entende positivamente pela palavra “niilismo” está em uma relação direta com a sua compreensão de certo tipo específico de acontecimentos que ele denomina por meio da expressão “acontecimento apropriador”. Se quisermos ter clareza quanto à sua concepção do niilismo, é assim imprescindível fixar, antes de mais nada, ao menos de maneira sintética, o conteúdo significativo dessa expressão. No que concerne a essa tarefa primordial, encontramos um ponto de sustentação inicial em uma passagem das famosas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (Heidegger, 2014, p. 73): “O acontecimento apropriador é o meio que perscruta e media a si mesmo. É para o interior desse meio que o pensamento precisa reconduzir toda essencialização da verdade do ser”¹.

¹ *Seyn* com “y” e não com “i” é o modo como se escrevia a palavra ser em alemão até o final do século XIX. A partir de certo momento, Heidegger passou a usar essa grafia arcaica para diferenciar o ser em sua infinita diferença em relação a todo ente e o ser concebido metafisicamente como o ser do ente, como o ente supremo, como o realmente ente. Uma vez que a escrita arcaica de ser em português era feita com dois “es”, optamos invariavelmente por essa tradução.

Ainda que não possamos nos inserir aqui mais detalhadamente nesse contexto e empreender uma tematização exaustiva da noção de acontecimento apropriador, é possível estabelecer de saída algumas considerações prévias². Em primeiro lugar, não é difícil perceber o horizonte mesmo a partir do qual Heidegger pensa essa noção. “Acontecimento apropriador” é uma expressão que surge no âmbito de um questionamento radical acerca do surgimento de projetos de mundo em geral. Ele aponta para o modo mesmo como Heidegger procura caracterizar certos acontecimentos históricos que não transformam apenas determinadas dimensões da vida de indivíduos ou grupos singulares, mas que instauram novos modos de relação entre o ser-aí humano e o ente na totalidade. A percepção desse horizonte próprio à compreensão heideggeriana do acontecimento apropriador, porém, não parece nos levar muito longe, uma vez que rapidamente nos vemos confrontados com uma proliferação de conceitos que não possuem nenhuma clareza imediata. Dizer que há uma ligação essencial entre o acontecimento apropriador e o surgimento histórico de projetos de mundo permanece uma afirmação vazia enquanto não soubermos o que significa um projeto de mundo e o que distingue um acontecimento como um acontecimento histórico. Perguntemos então: qual a concepção de história que está na base da denominação heideggeriana de certos acontecimentos como acontecimentos históricos? Em que medida essa concepção se articula necessariamente com a noção de um projeto de mundo?

Heidegger não concebe a história como o âmbito de realização de um conjunto específico de eventos do passado que trazem consigo transformações da vida e da cultura humanas causadas como que mecanicamente no tempo concebido como algo por si subsistente³. Ao contrário, ele a compreende muito mais como o horizonte de constituição de certos acontecimentos intrinsecamente articulados com possibilidades fundamentais retidas naquilo que um dia se deu de modo tão essencial que nunca chega efetivamente a se perder no passado, mas sempre continua viabilizando a cada vez no instante uma decisão quanto ao modo de ser daquilo que está por vir⁴. Tal como se encontra formulado em uma passagem da preleção do semestre de verão de 1943 sobre *Heráclito*:

² Quanto a uma análise mais detalhada da noção de acontecimento apropriador, ver Casanova (2002).

³ Ver nesse sentido, *Ser e tempo – Sein und Zeit* (Heidegger, 1998, § 73, GA 2, p. 498, tradução nossa): “A análise da historicidade do ser-aí procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’, mas que ele só existe e pode existir inversamente de maneira histórica porque é no fundo de seu ser temporal”.

⁴ Não é difícil perceber nessa formulação uma proximidade com a concepção nietzschiana de uma “história a serviço da vida”, tal como essa concepção se encontra desenvolvida na *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Ver, quanto a essa concepção, Casanova (2001).

Uma coisa é produzir historiologicamente uma imagem do passado para o respectivo presente, uma outra é pensar historicamente, isto é, experimentar o que foi essencialmente (*das Gewesene*) como o porvir (*das Künftige*) que já está se essencializando. Todos os renascimentos apenas historiológicos do passado não passam de más fachadas para equívocos históricos (Heidegger, 2001, p. 11, tradução nossa)⁵.

A compreensão heideggeriana da história repousa, com isso, manifestamente sobre uma vinculação dos desdobramentos possíveis do instante presente e do porvir com determinados acontecimentos que traçam desde o princípio os limites no interior dos quais esses dois respectivamente se dão. O instante e o porvir encontram-se aqui, em outras palavras, sob o domínio incontornável de seu próprio princípio⁶. No que concerne a esses acontecimentos que se deram essencialmente e que sempre atraem para si uma vez mais o porvir, eles não se reduzem, por sua vez, a fatos ou compreensões particulares. Ao contrário, eles repousam sobre o modo como o campo de manifestação desses fatos e compreensões foi efetivamente se constituindo. E faz mesmo sentido que seja assim. Na verdade, não há como negar que os diversos eventos do passado se acham presos a uma longa cadeia que condiciona de maneira necessária o processo de surgimento de novos estados de coisa. Todavia, exatamente como não podemos negar tal condicionamento, também não podemos deixar de considerar a sua insuficiência quando o que está em jogo é a inserção de um elemento dessa longa cadeia na semântica própria a um mundo específico. É evidente que a simples utilização de um computador, por exemplo, depende de uma série de descobertas e esforços pontuais que foram tendo lugar no decorrer do tempo. No entanto, a mera consideração dessas descobertas e esforços é totalmente incapaz de explicitar o lugar da cibernética em nosso mundo e de nos fornecer orientações práticas que tornem possível a inserção do computador em nossos espaços existenciais particulares. Expresso na terminologia de *Ser e tempo*, a significação fática de um utensílio carece sempre de algo em virtude do que ela se insere em certa conjuntura mundana e esse em-virtude-de é dado de início e na maioria das vezes pelo mundo⁷. Dessa forma, a análise mesma dos acontecimentos históricos “cujo começo continua sempre esperando por um pensamento rememorante” (Heidegger, 2000, p. 106) leva-nos ao conceito de mundo. É o

⁵ Ver também Martin Heidegger (2009, GA 45, p. 40, tradução nossa), *Die Grundfragen der Philosophie*: “O *historiológico* significa, como a palavra deve indicar, *aquilo que passou*, uma vez que ele é pesquisado e representado a partir do respectivo campo de visão do presente respectivo – seja expressa ou inexpressamente. Toda consideração historiológica transforma o passado em objeto. [...] O *histórico* não tem em vista o modo da apreensão e pesquisa, mas o *próprio acontecimento*. O histórico não é aquilo que passou, nem tampouco o atual, mas o *porvir* que é colocado na vontade, na expectativa, no cuidado”.

⁶ Quanto a esse domínio daquilo que foi essencialmente, ver Bernasconi (1989) e Haar (1985).

⁷ Ver *Ser e tempo – Sein und Zeit* (Heidegger, 1998, § 18).

despontar inicial de um mundo que leva a termo um acontecimento histórico e decide ao mesmo tempo os modos possíveis de realização do porvir. Mas o que Heidegger tem em vista efetivamente pelo termo “mundo”? E qual o sentido, afinal, da noção de acontecimento apropriador?

A tematização da compreensão heideggeriana da história revelou-nos um ponto de conexão com o conceito de mundo. Ao falar sobre certos acontecimentos históricos que encerram si as possibilidades do porvir, Heidegger não tem em vista senão o surgimento de mundos históricos que funcionam como ontologias formadas a partir de uma medida que transpassa e vincula de maneira determinante como os entes propriamente são. A questão é, então, saber como vêm à tona “novos” mundos, como se dá uma certa transformação na totalidade que nos obriga a falar de um “novo” mundo. Essa questão depende, por sua vez, de que saibamos o que significa em última instância um mundo. No que concerne a tal significação, é fácil perceber uma diferença fundamental entre o que Heidegger concebe em *Ser e tempo* e nos textos que gravitam em torno de sua obra capital e aquilo que surge a partir do pensamento do acontecimento apropriador. O que Heidegger pensa a princípio com o termo “mundo” pode ser deduzido de uma pequena passagem de sua preleção do semestre de inverno de 1929/30 intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*: “Mundo é a manifestabilidade do ente enquanto tal na totalidade” (Heidegger, 2003, p. 483). Dito de maneira sucinta, essa definição significa: mundo é o horizonte, no interior do qual os entes podem se manifestar enquanto os entes que são⁸. Como um tal horizonte, contudo, ele não pode se confundir com o somatório dos entes que aí se manifestam, com o conjunto maximamente extenso dos entes intramundanos ou dos entes presentes à vista. Por mais abrangentes que sejam, todo somatório e todo conjunto desse gênero já sempre pressupõem o mundo como horizonte fenomenológico de sua aparição. Portanto, ele precisa se mostrar muito mais inversamente como horizonte transcendental, como aquilo que sempre ultrapassa as nossas tentativas de pensar em um tal somatório e em um tal conjunto. Exatamente nesse sentido, Heidegger (2002, p. 145) afirma: “Mundo significa, por conseguinte: o ente na totalidade, e, em verdade, enquanto o como decisivo, de acordo com o qual o ser-aí humano se coloca e mantém em relação ao ente”. Em suma, Heidegger compreende em um primeiro momento o mundo como a medida que transpassa a abertura do ente na totalidade e determina os modos possíveis de comportamento do ser-aí em relação aos entes intramundanos, aos outros

⁸ Quanto ao conceito de mundo, ver Figal (1998), Sallis (1995).

entes dotados de caráter de ser-aí e a si mesmo. Essa medida remete-se, por fim, necessariamente a um projeto de ser que domina de antemão esse modo de vir ao encontro e esses comportamentos; e isso porque a manifestação dos entes enquanto entes em meio ao horizonte transcendental que mundo é confunde-se com a manifestação dos entes em seu ser e porque a própria essência desse horizonte transcendental implica uma manifestação do ente na totalidade⁹. Como o mundo ultrapassa incessantemente o conjunto maximamente extenso dos entes presentes à vista, ele não pode se reduzir a uma parte desses entes, mas precisa se estender desde o princípio até o ente na totalidade. Assim, a abertura do mundo traz consigo ao mesmo tempo uma projeção do ser do ente na totalidade. Em relação a essa projeção, os textos do período posterior a assim chamada viragem (*Kehre*) não partem mais de um acento na estrutura intencional dos comportamentos do ser-aí humano e de uma análise do mundo como projeto compreensivo desse ser-aí, mas se atêm muito mais a uma tentativa de pensar o acontecimento mesmo do aí – um acontecimento que continua requisitando de algum modo o ser-aí humano, mas que não é mais instaurado a partir de sua dinâmica existencial. Com isso, a própria noção de um projeto de mundo dá lugar a uma abertura intrínseca ao próprio ser, a uma clareira ou a uma iluminação de si mesmo. Como se encontra formulado em uma passagem da *Carta sobre o humanismo* (1946): “‘Mundo’ é a clareira do ser, para o cerne da qual o ser humano se encontra exposto a partir de sua essência jogada” (Heidegger, 2002, p. 350). Ora, mas se o mundo é compreendido como a abertura do ser do ente na totalidade, não é difícil dizer como surge um novo mundo. É à medida mesmo que uma determinação do ser do ente na totalidade se altera e em que a projeção ou a clareira do ser se ilumina de um outro modo que um novo mundo vem à tona. Caso não haja dúvida quanto a esse ponto, não precisaremos senão dar um último passo para que venhamos a nos aproximar definitivamente da noção de acontecimento apropriador.

Todos nós conhecemos a expressão “diferença ontológica”. Essa expressão é quase um sinônimo das intuições primordiais do pensamento heideggeriano e uma marca distintiva da tarefa fundamental de sua obra. Não obstante, a quase trivialidade com que normalmente a pensamos funciona como um entrave inicial para que possamos considerar o contexto no qual ela se revela em sua amplitude própria. Dito em termos rudimentares, a diferença ontológica equivale à platitude de afirmar que o ser não é um ente, que ele não pode se mostrar como um ente entre outros e que há, assim, um abismo entre o ser e os entes em geral. O problema está,

⁹ Ver nesse aspecto uma vez mais Sallis (1995, p. 86-97) e Held (1992, p. 322).

contudo, em definir como é preciso compreender essa platitude e em que medida a diferença ontológica é decisiva para a filosofia de Heidegger. Hans Georg Gadamer conta-nos em um texto intitulado *Lembrança dos momentos iniciais de Heidegger* uma história interessante em relação à diferença ontológica. Tendo perguntado certa vez a Heidegger sobre como era possível fazer a distinção entre ser e ente, ele recebeu a resposta espantada do filósofo: mas “a diferença ontológica não é de modo algum algo que fazemos! Ela não se confunde com a nossa distinção entre ser e ente” (Gadamer, 2014, p. 10). Bem, mas se ela não é uma *distinctio rationis*, o que ela é então? Quanto à resposta a essa questão, o parágrafo acima colocou-nos diante do elemento decisivo. Nós podemos dizer, antes de mais nada, que a diferença ontológica não é uma distinção feita por nós, precisamente porque ela não diz respeito a um comportamento específico do ser-aí humano em sua lida com os entes intramundanos em geral, mas perpassa originariamente a própria abertura do ente na totalidade em seu ser. A diferença ontológica é, em outras palavras, uma determinação constitutiva do aparecimento do mundo enquanto campo de manifestação dos entes em geral. Em que medida ela se mostra como tal determinação isso é algo que podemos deduzir das próprias noções de abertura e de clareira do ser. Com essas noções que poderíamos considerar equivocadamente como metáforas estranhas para a descrição de instâncias teóricas pouco nítidas, Heidegger pensa de maneira extremamente coerente a ideia do surgimento de um mundo histórico específico.

Ao falar de abertura no contexto do mundo, Heidegger tem certamente em vista ao menos uma coisa. Algo que se abre é sempre algo que pressupõe um estado anterior de fechamento e que não se encontra simplesmente aí como algo presente à vista e passível de ser descrito em suas propriedades subsistentes. Assim, a abertura do mundo precisa indicar o fato de o horizonte mesmo que mundo é não se achar a priori presente, mas repousar sobre um movimento de saída de seu fechamento inicial. Sem dúvida alguma podemos considerar esse estado de coisas nos termos da tradição e falar em uma relação entre duas modalidades, a modalidade do possível e a modalidade do realmente efetivo. Todavia, porquanto o que está aqui em questão é a abertura do ser do ente na totalidade, esse modo tradicional de pensamento se revela como insuficiente. O ser não é um ente maximamente universal que traz em si todas as possibilidades de realização dos entes particulares em geral e que apenas não as concretizou ainda. Ao contrário, ele vige em uma infinita diferença em relação a todo e qualquer ente, mesmo em relação ao ente possível. O que a abertura do ser do ente na totalidade designa é justamente a ratificação dessa diferença. O ser do ente se abre, à medida que ganha o espaço de constituição do mundo. Sua própria abertura, porém, repousa sobre o ser que se fecha e

permanece incessantemente inacessível em sua diferença. Ou seja: a abertura do mundo encerra em si necessariamente retração do ser. Clareira é, por sua vez, uma palavra que se insere de forma natural nesse contexto. Uma clareira é também uma abertura: a palavra nos fala sobre a experiência de um encontro com um descampado no centro de uma mata fechada e sobre a repentina visibilidade que alcançamos quando nos deparamos com esse descampado. Além disso, a palavra traz consigo um acirramento do caráter próprio à abertura do ser. Uma clareira é sempre um espaço cercado pela floresta e por sua obscuridade. Ao falar em clareira do ser, portanto, Heidegger revela simultaneamente a unidade constitutiva do campo de manifestação que mundo é: a unidade entre abertura do ser do ente na totalidade e o velamento do ser no abismo da ausência de qualquer fundamentação ôntica. Essa unidade promove por sua vez a historicidade do mundo, pois impede por princípio a suposição de uma fundamentação tão plena que suprimisse por completo o velamento e a retração do ser. Dessa unidade emerge, então, o fundamento próprio a cada mundo específico. É isso que nos diz o próprio Heidegger em uma pequena passagem de sua preleção do semestre de inverno de 1935/36 sobre *O princípio de razão*:

Ser e fundamento se copertencem. A partir de sua copertinência com o ser, o fundamento recebe a sua essência. Em contrapartida, a partir da essência do fundamento, o ser vige como ser. Fundamento e ser ('são') o mesmo, não o igual, algo que a diversidade dos nomes 'ser' e 'fundamento' já indica. Ser 'é' em essência: fundamento. Por isso, o ser nunca pode ter a princípio ainda um fundamento. De acordo com isso, o fundamento permanece afastado do ser. No sentido de um tal permanecer afastado do ser, o ser 'é' o ab-ismo. Uma vez que o ser enquanto tal é em si fundante, ele mesmo permanece sem fundamento. O 'ser' não cai no âmbito de poder do princípio de razão, mas só o ente (Heidegger, 1997, p. 76-77, tradução nossa).

O abismo do ser e a impossibilidade de uma fundamentação última do mundo apontam, em suma, não para uma impossibilidade de encontrar um ponto de sustentação em um mundo qualquer, mas, sim, para o caráter histórico dos acontecimentos que trazem consigo o despontar de mundo enquanto tal. Eles não implicam simplesmente uma ausência total de fundamentação e um desamparo incontornável da existência. Ao contrário, eles descrevem a proveniência mesma de todo fundamento, a sua vinculação à clareira e à essencialização do ser, à fundação a cada vez histórica de um mundo e de uma terra para o ser-aí humano. Acontecimento apropriativo é, por fim, uma expressão para designar justamente o surgimento de uma nova abertura do ser do ente na totalidade (de um novo fundamento) a partir de uma experiência da retração do ser no abismo infinito de sua diferença. Tal como se encontra paradigmaticamente

formulado na linguagem aterminológica das *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*:

[...] agora, quando não se coloca mais a pergunta a partir do ‘pensamento’ em direção à entidade (não entidade e pensamento, mas ‘ser e tempo’, pensados em termos da transição), a ‘diferenciação’ (entre ser e ente/M.C.) denomina aquele âmbito do acontecimento apropriador da essencialização do ser na verdade, isto é, no abrigo da verdade, por meio do qual pela primeira vez o ente enquanto tal se insere no aí [...]. O aí é o sítio instantâneo de viragem para a clareira do ente no acontecimento da apropriação, uma viragem que acontece, *que se deu apropriadoramente e insistentemente* (Heidegger, 2014, p. 273).

Acontecimento apropriador é uma expressão que designa em outras palavras aqueles acontecimentos históricos que encerram um “novo” aí, um “novo” mundo, uma “nova” abertura do ser do ente na totalidade. Essa “nova” abertura repousa, por sua vez, sobre uma nova essencialização do ser¹⁰. Portanto, podemos simplesmente dizer: “o ser essencializa-se como acontecimento apropriador” (Heidegger, 2014, p. 344). Ainda resta determinar, contudo, em que sentido esses acontecimentos possuem uma dimensão de apropriação, ou seja, em que medida eles são apropriadores. No que concerne a essa questão, a resposta aponta para a relação entre a abertura do ser do ente na totalidade e o ser-aí humano no pensamento de Heidegger.

Todos nós conhecemos a tentativa heideggeriana de pensar o surgimento de ontologias específicas a partir do primado ôntico-ontológico de um ente para o qual está sempre em jogo o seu ser e que já sempre se movimenta no interior do horizonte de uma compreensão de ser. Essa tentativa, levada a termo em *Ser e tempo* e em algumas preleções da década de 1920, trouxe consigo uma série de problemas que certamente impeliram o filósofo não a um abandono completo de seu programa inicial, mas a um redimensionamento dos próprios elementos necessários para levá-lo a cabo. De maneira um tanto genérica, poderíamos afirmar que a grande diferença entre a ontologia fundamental de *Ser e tempo* e a noção tardia de acontecimento apropriador está no fato de o acontecimento apropriador não partir mais do ser-aí humano para encontrar uma via de acesso ao surgimento dos projetos de mundo, mas se reter muito mais no próprio acontecimento do aí. Ao fazer isso, porém, Heidegger não abandona completamente o ser humano e se entrega inteiramente ao acontecimento do ser. Ao contrário, ele insere muito mais o ser humano na dimensão de uma requisição oriunda do próprio ser em seu acontecimento, mostrando ao mesmo tempo como é a partir dessa requisição que o ser-aí humano conquista o seu próprio. Nesse contexto, então, ele fala de um acontecimento

¹⁰ É exatamente nesse sentido que precisamos compreender uma sentença com frequência repetida nas *Contribuições* (Heidegger, 2014): “O ser essencializa-se; o ente é”. Ver entre outras passagens, BP, GA 65, p. 260, 344, 473, 477 e 484.

apropriador porque o acontecimento histórico aí fundado requisita o ser-aí humano de tal modo que é só por meio dessa requisição que ele se vê em condições de se apropriar de si¹¹. Dito de modo ainda mais claro: Heidegger (GA 9, p. 75) reporta-se aqui à presença do radical “*eigen*” (próprio) e “*äugen*” (ver) no étimo da palavra “*Er-eignis*”, utilizando essa palavra com vistas ao fato de “a própria essencialização do seer, e, com isso, o seer em sua unicidade mais única, não poderem ser certamente experimentados arbitrariamente e diretamente como um ente, mas só se abrirem na instantaneidade do salto prévio do ser-aí para o interior do acontecimento apropriador”: em meio a esse acontecimento temos a aparição do ente enquanto tal e, assim, o ver humano. O pensamento do acontecimento apropriador funda-se, assim, em uma copertinência essencial entre o ser e o ser-aí humano, em uma determinada figura da relação a cada vez histórica entre ser e ser-aí¹². Se temos clareza quanto a esse ponto, podemos passar agora finalmente à determinação do acontecimento apropriador próprio ao niilismo contemporâneo¹³. No que diz respeito a esse acontecimento, Heidegger (2014, p. 210) nos diz de maneira paradigmática: “O abandono do ser é o fundamento, e, com isso, ao mesmo tempo a determinação essencial mais originária daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo”.

Segundo a concepção heideggeriana, o niilismo se mostra como o acontecimento apropriador do *abandono do ser*. Enquanto acontecimento apropriador, ele envolve necessariamente o surgimento de um projeto de mundo, no qual o ser-aí humano é de algum modo requisitado pelo ser em sua dinâmica de expansão em direção ao desvelamento do ente na totalidade e de retração no abismo infinito de sua diferença. Niilismo não é aqui um fenômeno que tem lugar a partir de uma mera conjuntura de crise radical dos valores tradicionais e de autodeleite cínico dos seres humanos em meio à simples negação de todos os esteios da existência comum. Ao contrário, ele é muito mais um modo de abertura do ente na totalidade que, como todos os modos de abertura históricos, também está em relação com a sua própria historicidade. O decisivo passa a ser, então, definir qual é o projeto de mundo que está aí em jogo. No que concerne a essa definição, a noção mesma de abandono do ser fornece-nos uma indicação primordial. Acontecimento apropriador do abandono do ser é uma expressão para designar uma abertura do ser do ente na totalidade, na qual o ser abandona radicalmente o

¹¹ Ver Heidegger (2002, GA 9, p. 37).

¹² Ver Heidegger (2014, p. 477), *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*: “O ser-aí é o ente apropriado no interior do acontecimento apropriador. E é só a partir de uma tal essência que ele encontra o seu próprio relativo à vigília da recusa, uma vigília fundante que conserva para a recusa o aí”.

¹³ Em relação ao conceito de acontecimento apropriador, ver o ensaio de Thomas Sheehan (2001).

ente, e o ente parece vigorar como a única instância real¹⁴. Ele aponta para a redução de todas as possibilidades da existência ao plano ôntico do aparecimento e desaparecimento de configurações fugazes de duração relativa de vida no interior do devir, um plano no qual acaba por se instaurar uma lida estratégica calculável com as configurações do todo e o ser ele mesmo nunca está em questão. Ele confunde-se, em outras palavras, a princípio com uma espécie de sabedoria de vida que, porém, não é de maneira alguma condicionada pelo círculo inteiramente privado das resoluções arbitrárias e subjetivas do indivíduo, mas antes pelo surgimento de estruturas fundamentais que nascem juntamente com o mundo do abandono do ser. Essa explicitação não é capaz de clarificar, no entanto, o sentido propriamente dito da expressão “acontecimento apropriador do abandono do ser”. Nós temos aqui apenas a sua definição formal. Para alcançarmos tal sentido, precisamos descrever como o abandono do ser se torna operativo no mundo contemporâneo, o que acontece propriamente quando o ser abandona o ente e quais são as estruturas que condicionam a absolutização do plano ôntico. A segunda parte de nosso texto tem por objetivo precisamente levar a termo tal descrição.

2 JOGOS DE PODER: ABANDONO DO SER E PERDA DA HISTORICIDADE DO MUNDO EM MEIO À MAQUINAÇÃO E À FUNCIONALIZAÇÃO TÉCNICAS

Nós acompanhamos na primeira parte de nosso texto a concepção heideggeriana do niilismo como acontecimento apropriador do abandono do ser, como o despertar de um projeto de mundo no qual supostamente desaparece toda retração do ser, e o ente parece vigorar de maneira absoluta¹⁵. Heidegger não permaneceu, contudo, junto a tal exposição formal do fenômeno do niilismo. Ao contrário, ele desdobrou os elementos centrais do projeto de mundo característico desse fenômeno a partir de três conceitos fundamentais: maquinação (*Machenschaft*), funcionalização (*Betriebsamkeit*) e técnica (*Technik*). Com isso, se quisermos ter clareza quanto ao conteúdo significativo da expressão “acontecimento apropriador do abandono do ser”, precisamos tratar diretamente desses conceitos. No que diz respeito à noção

¹⁴Ver, quanto a esse ponto, Martin Heidegger (2014, GA 65, p. 445), *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*: É necessário “[...] reconhecer no não-ocupar-se com o ser um estado necessário no qual se esconde um estágio insigne da história do próprio ser. A partir desse evento de todos o mais indiferente no interior das coisas que se dão hoje é preciso ouvir o eco do acontecimento apropriador decisivo”.

¹⁵Uso aqui o adendo do termo “supostamente” e falo ao mesmo tempo em uma “aparência” de absolutização do ente porque a própria concepção de um projeto de mundo do acontecimento apropriador do abandono do ser indica que um tal desaparecimento da retração do ser e uma tal absolutização do ente não podem ter a última palavra. Acontecimento apropriador do abandono do ser não é senão um modo entre outros, a partir do qual o ser se abre e se retrai em um mundo específico. Ver quanto a esse ponto Borges Duarte (2020) e Seubold (1995).

de maquinação, Heidegger (2014, p. 126) afirma em suas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*:

[...] o nome deve apontar imediatamente para o *fazer* (ποίησις, τέχνη), o que conhecemos em verdade como um comportamento humano. A questão é que esse comportamento só é mesmo justamente possível com base em uma interpretação do ente, na qual a factibilidade do ente vem à tona, de tal modo, em verdade, que a entidade se determina precisamente na constância e na presença. O fato de *algo se fazer por si mesmo*, e, por conseguinte, também ser factível para um procedimento correspondente, o *fazer-se-por-si-mesmo*, é a interpretação da φύσις levada a termo pela τέχνη e em seu círculo de visão. Essa interpretação é realizada de tal maneira que a preponderância já passa a vigorar aqui naquilo que é factível e que se faz, [...] o que é denominado em suma maquinação.

A passagem começa com uma determinação conceitual: o termo maquinação encontra-se de início em uma conexão essencial com o fazer no sentido da ποίησις e da τέχνη gregas. Aquilo que Heidegger tem propriamente em vista com essa determinação essencial pode ser visto da melhor forma possível, se considerarmos antes de mais nada de maneira sucinta a concepção platônica desses dois termos, tal como essa concepção é explicitada, por exemplo, no livro X da *República*¹⁶ ou nos diálogos *Sofista* e *Filebos*. Em Platão, a ποίησις caracteriza inicialmente toda ação que traz algo do não ser (μὴ ὄν) ao ser (ὄν) e que propicia ao ente anteriormente ausente ganhar a existência. Assim, ela pode ser compreendida como pro-dução no sentido rigorosamente etimológico do termo¹⁷. De maneira correspondente, a τέχνη designa o modo como um certo tipo de produção acontece. Para Platão, nem todo fazer repousa em verdade sobre uma τέχνη, mas apenas aquele fazer que assume uma multiplicidade de elementos presentes em um campo de produção e estabelece aí uma forma plenamente condizente com a medida daquilo que se produz. A τέχνη surge assim como “a geração para o ser por meio da medida que se dota com uma limitação (γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένην μέτρων)”¹⁸. Portanto, a ποίησις possui aqui uma extensão natural na τέχνη, uma vez que fazer algo envolve sempre um conhecimento dos passos necessários para que o fazer realmente chegue a termo. No que concerne a essas duas noções estreitamente ligadas entre si, é evidente que elas podem ser tomadas como um mero modo entre outros de lidar com o ente,

¹⁶ Heidegger analisa a concepção platônica da relação entre arte e verdade, tal como essa concepção ganha voz no livro X da *República*, na primeira parte de sua preleção sobre *Nietzsche*. Por meio daí, ele trata o tema da ποίησις em sua ligação com o εἶδος. Ver Martin Heidegger (2008a, p. 173-190), *Nietzsche I*.

¹⁷ Ver Platon (2005), *Sofista* (219 b4-6): “Onde quer que alguém venha a trazer à existência algo que anteriormente não era, diz-se que aquele que traz o faz e aquilo que é trazido é feito (Πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερον τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι τοῦ φαμεν)”. Também ver nesse aspecto Wieland (1999, p. 143).

¹⁸ Platon (2005) *Filebo* (26d). Ver também Gadamer (2002) e Figal (1998).

como um simples comportamento em relação ao ente. É óbvio que o homem não reduz a sua existência à produção de coisas, mas também as considera e investiga, avalia e rejeita, interpela e descreve etc. Se consideramos, porém, o fazer técnico-poético sob esse ponto de vista, não nos aproximamos propriamente do horizonte a partir do qual Platão entrega à *ποίησις* e à *τέχνη* um lugar privilegiado para pensar o ser do ente enquanto tal. Nós nos esquecemos nesse caso de que todo comportamento em relação ao ente já se funda, ele mesmo, em uma certa determinação do ser do ente ou do ente enquanto tal: que “[...] o tão requisitado ente particular só pode se *abrir* para nós se e sempre de acordo com o modo como já compreendemos desde o princípio o ser em *sua* essência” (Heidegger, 2004, p. 2, tradução nossa). Em outras palavras, o ente precisa ser considerado como algo dotado de uma constituição peculiar para que a produção técnica possa se desenrolar. Como Heidegger diz no texto citado acima: “A questão é que esse comportamento só é mesmo justamente possível com base em uma interpretação do ente, na qual a factibilidade do ente vem à tona, de tal modo, em verdade, que a entidade se determina precisamente na constância e na presença”.

Heidegger fala aqui de uma determinada interpretação do ser do ente que cria a base indispensável para o comportamento produtivo e indica, ao mesmo tempo, que o fazer só é possível no interior do horizonte dessa interpretação. O que está em jogo com essa interpretação não é, porém, apenas uma descrição fenomenológica transcendental do caráter próprio aos entes que surgem a partir do comportamento produtivo dos homens. Ao contrário, ela remete-nos imediatamente para a tese heideggeriana acerca do primeiro início da filosofia com os gregos, para a experiência inicial do “ser do ente como presentidade do que se apresenta” (Heidegger, 2000, p. 205). Segundo Heidegger, os primeiros pensadores gregos compreenderam o ser desde o princípio como presentificação em meio ao desvelamento, e, mais tarde, com Platão e Aristóteles, como presença constante ou como condição de possibilidade do movimento de conquistar a presença. Essa compreensão encontra-se por sua vez à base do comportamento produtivo porque a produção de algo depende necessariamente do ser desse algo (*ιδέα*, *εἶδος*) para poder se desdobrar. Não é possível para o artesão produzir um utensílio, se ele não detém de antemão o saber acerca do modo de ser próprio a isso que ele pretende produzir. Ora, mas se o primeiro início da filosofia com os gregos determina o ser do ente na totalidade como presentidade do que se apresenta ou simplesmente como presença constante, e se essa determinação funda o comportamento produtivo em relação ao ente, então o primeiro início da filosofia encerra em si a possibilidade de pensar o ente sob o ponto de vista de sua produção e fornece ao comportamento técnico-produtivo a possibilidade de alcançar um peso central no

aparecimento do projeto de mundo próprio a esse primeiro começo¹⁹. O que importa em nosso contexto, porém, é que essa interpretação originária do ente abre o espaço para o despontar tardio da compreensão do ente na totalidade a partir da dinâmica da produção²⁰. E é exatamente isso que é acentuado na ligação essencial entre maquinação e o fazer no sentido da *ποίησις* e da *τέχνη*. Maquinação não é nesse caso outra coisa senão o termo para designar o fato de a interpretação do ente própria ao primeiro início da filosofia e ainda ambígua nesse começo ter se absolutizado²¹. Mas o que significa aqui afinal absolutização? Como ela acontece? Heidegger (2014, p. 126) responde a essas perguntas na última parte do texto anteriormente citado das *Contribuições*: “O fato de *algo se fazer por si mesmo*, e, por conseguinte, também ser factível para um procedimento correspondente, o *fazer-se-por-si-mesmo*, é a interpretação da *φύσις* levada a termo pela *τέχνη* e em seu círculo de visão”.

No pensamento da *ποίησις* e da *τέχνη*, a entidade do ente é considerada de modo tão paradigmático a partir do processo de produção que se torna possível uma fixação desse processo, a sua interpelação teórica e o desdobramento categorial de seus elementos fundamentais. Uma vez que se realiza tal processo, porém, esses elementos não se restringem exclusivamente aos construtos oriundos da dinâmica da produção. Ao contrário, a própria produção remete-nos nesse caso a determinadas instâncias que não podem ser produzidas e precisam ser desde o princípio simplesmente pressupostas. Platão expõe, por exemplo, de maneira paradigmática no célebre livro X da *República* o fato de o marceneiro nunca estar em condições de confeccionar a ideia mesma de mesa, mas sempre precisar contar desde o início com essa ideia para poder desenvolver a sua atividade “técnico-poiética”: “nenhum dos artesãos está algum dia em condições de produzir a própria ideia” (*οὐ γὰρ πού τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν* – Platon, 2005, *Republik* 596b). O próprio fazer encontra aqui uma restrição essencial em meio ao processo de produção, e, com isso, também não pode consumir o seu sentido mais pleno porque a *existentia* mesma das coisas produzidas requisita aqui incontornavelmente a presença constante de sua *essentia*. Tal consumação do sentido pleno do fazer, isto é, uma supressão de todas as barreiras que impedem o pleno desenvolvimento da produção, só acontece por sua vez no interior da transformação do fazer (*ποίησις, τέχνη*) em

¹⁹ Ver nesse ponto Zimmermann (1990).

²⁰ Ver Martin Heidegger (2008a, *NI*, p. 545 e 592). Michel Haar (1985) acentua a significação particular da ideia do ter sido (*das Gewesene*) em seu livro *Le chant de la terre*.

²¹ Heidegger pensa a interpretação do ser do ente no primeiro início da filosofia como ambíguo porque a *φύσις* não contém apenas o momento do fazer, mas também o momento da retração e do ocultamento. Ver nesse sentido Zarader (1990).

maquinação porque a maquinação provém diretamente da dissolução integral de todas as restrições representadas por algo assim como a essência e, com isso, insere a totalidade em uma conexão integral com o movimento do fazer²². Em meio à maquinação, o ente não é mais apenas pensado em sua entidade no horizonte do fazer, mas o próprio fazer se torna imediatamente princípio incondicionado de constituição da totalidade, e, por conseguinte, a única entidade realmente efetiva. Por meio daí, surge a lógica da *maquinação*, ou seja, concretiza-se a autonomização do comportamento “técnico-poiético” em relação ao ente e a absolutização do próprio esquema desse comportamento²³. A maquinação torna-se em outras palavras esquema transcendental da totalidade. O que se torna aí normativo é consequentemente o momento principal do “fazer-se-por-si-mesmo”. Não que as coisas singulares em geral se façam “por si mesmas”: o “por si mesmo” heideggeriano se reporta muito mais ao *lóγος* da maquinação enquanto a estrutura fundamental de todo fazer. Uma vez que essa estrutura fundamental se reapresenta incessantemente em sempre novas configurações e em que não parece haver nada para além dela, o ente na totalidade se mostra como algo que se “faz por si mesmo”. O ente na totalidade vem à tona assim como o mero campo de jogo da maquinação. Quando isso acontece, as concreções ônticas particulares do mundo acabam por se tornar indiferentes em relação a esse campo de jogo porque sempre servem apenas ao respectivo processo da maquinação²⁴. Esse estado de coisas repete-se no conceito de funcionalização (*Betriebsamkeit*).

Segundo a concepção heideggeriana, “funcionalização” é uma palavra usada para designar o único critério que deve vigor na era do niilismo, na época do abandono do ser. O que Heidegger compreende pelo termo pode ser deduzido de uma passagem de seu ensaio “A época da visão de mundo”. Ele diz aí:

A ciência enquanto pesquisa tem em si o caráter de uma estrutura de funcionamento. O método por meio do qual as regiões particulares de objetos vão sendo dominadas não acumula apenas resultados. Com o auxílio de seus resultados, ele se dirige muito mais a cada vez a si mesmo para um novo procedimento. [...] Nesses processos, o método da ciência é cercado por seus resultados. O método prepara-se cada vez mais para as possibilidades de procedimento abertas por meio dele mesmo. Esse precisar-

²² Para Heidegger, isso se dá antes de tudo a partir do projeto nietzschiano da dissolução total da transcendência em nome das configurações particulares de domínio da vontade de poder e na extensão desse projeto no surgimento de uma vontade que em tudo o que quer não quer senão a si mesma enquanto princípio de estruturação do todo, ou seja, no surgimento da vontade de vontade.

²³ Seria interessante perseguir essa tese sob o ponto de vista da afirmação heideggeriana da essência matemática da ciência moderna, tal como essa afirmação é apresentada na preleção do semestre de inverno de 1935/36, *A pergunta sobre a coisa*. Precisamos abdicar, contudo, de tal consideração porque ela ultrapassaria em muito os limites do presente trabalho. Ver quanto a esse ponto, “A época da visão de mundo”, *In: Caminhos da floresta* Heidegger (2000, GA 5). Ver também Held (1992).

²⁴ No que concerne à maquinação em sua ligação essencial com a concepção da subjetividade moderna, ver Schürmann (2013).

preparar-se para os próprios resultados como os caminhos e meios do método progressivo é a essência do caráter funcional da pesquisa (Heidegger, 2000, S., p. 84, tradução nossa).

Em primeiro lugar, é importante lembrar que a discussão primária da funcionalização no contexto de uma análise da ciência moderna enquanto pesquisa não implica nenhum cerceamento real do campo de análise porque a ciência assim compreendida desempenha um papel paradigmático tanto no interior do horizonte da maquinação quanto junto à transformação do mundo em imagem de mundo. A ciência corporifica nesse contexto o modo como a maquinação penetra e controla o ente na totalidade. Uma vez que concebemos a ideia de funcionalização em meio à ciência moderna como pesquisa, encontramos, com isso, ao mesmo tempo um caminho para a intelecção da essência funcional da maquinação constitutiva do niilismo. Se quisermos considerar, porém, adequadamente essa ideia, então é antes de tudo decisivo levar em consideração a relação intrínseca entre as ciências particulares e os campos de objeto, uma relação que sempre foi uma vez mais realçada por Heidegger. Ele diz, por exemplo, em sua carta em homenagem ao aniversário de 60 anos de Ernst Jünger: “Na esfera de visão da representação científica, que só conhece o ente, pode-se expor [...] aquilo que não é de maneira alguma um ente como nada” (Heidegger, 2002, p. 246, tradução nossa). De acordo com essa passagem, a representação científica só conhece o ente e sempre já se movimenta justamente por isso a partir da fixação de uma região ôntica que precisa surgir do total esquecimento da copertinência de toda região ôntica a uma determinada compreensão de ser ou a uma abertura do ser. Heidegger concebe, com isso, as ciências simplesmente sob o ponto de vista das ciências positivas, assim como ele apreende essa positividade a partir da autonomização da região ôntica ante a sua própria determinação ontológica²⁵. As ciências são, então, essencialmente caracterizadas por uma certa cegueira ontológica, e isso está em ligação direta com o fato de as ciências só poderem começar o trabalho de investigação de sua respectiva região depois que os entes se mostraram positivamente como entes e uma determinada “medida vinculadora” (Heidegger, 2002, p. 81) da abertura como um todo se instaurou. Expresso na linguagem de *Ser e tempo*, as ciências já sempre se movimentam no interior da esfera do como hermenêutico, mas nunca o experimentam enquanto tal. Além disso, esse estado de coisas não se mantém simplesmente desse modo, mas ele se acirra manifestamente no decorrer do tempo, uma vez que a conceptualidade sobre a qual as ciências particulares constantemente repousam se solidifica. Mas isso não significa naturalmente algo

²⁵ Ver nesse aspecto Martin Heidegger (GA 27).

meramente negativo para as ciências, mas também possibilita ao mesmo tempo o desenvolvimento de seu trabalho produtivo de descoberta. As ciências particulares só conseguem iniciar por um lado sua pesquisa quando o seu campo de objetos está ontologicamente assegurado. Esse asseguramento cria, porém, por outro lado, pela primeira vez o espaço para que elas possam descobrir os modos de ser dos entes investigados tanto quanto as leis que regulam as trocas recíprocas entre esses entes. Isso acontece por assim dizer com toda e qualquer ciência, quer antiga quer moderna. Não obstante, não é toda ciência que desdobra sua própria essência enquanto pesquisa e “esgarça violentamente a natureza por meio de experimento e cálculo” (Gadamer, 2002, p. 33), para usar uma formulação bastante feliz de Hans-Georg Gadamer em sua obra capital. Ao contrário, é preciso que certas condições sejam preenchidas para que a ciência possa se mostrar como sendo essencialmente pesquisa e empreender tal esgarçamento. Para nós, não é tão importante explicitar agora tais condições. O decisivo é muito mais perceber o seguinte: quando a ciência se concretiza como pesquisa, o seu caráter funcional ganha voz imediatamente. As ciências particulares passam a se orientar nesse caso pelos resultados de suas investigações, mas agem desde o princípio de tal modo que esses resultados não podem ser absolutamente considerados como o *télos* definitivo dessas investigações. Os próprios resultados articulam-se aqui em processos de pesquisa sempre novos e servem com isso a um radical aguçamento do controle das ciências sobre os seus respectivos campos de objetos em duas direções opostas: em primeiro lugar, enquanto domínio sobre todos os fenômenos desse campo, e, em segundo lugar, enquanto esquadrinhamento de sua constituição “molecular”²⁶. No entanto, quando a ciência procede dessa forma, ela se assegura de qualquer modo de antemão de que tudo aquilo que ela venha um dia a descobrir sempre será imediatamente absorvido em novos processos de investigação e, assim, nunca poderá conduzir a uma plena interrupção de seu movimento investigativo²⁷. Portanto, não há aqui nenhuma crise que pudesse realmente paralisar a pesquisa científica de tal modo que os resultados dessa crise não pudessem ser tomados como ensejo para novos processos de investigação²⁸. Heidegger descreve com isso o caráter fundamental das ciências assim compreendidas por meio da palavra “funcionalização”, porque elas trabalham incessantemente a serviço do funcionamento

²⁶Há aqui um paralelo evidente com a interpretação heideggeriana da vontade de poder em suas preleções sobre Nietzsche, Heidegger (2008a, N I, 592) diz, por exemplo, aí: “Vontade de poder significa: o apoderamento em direção a sobrelevação em direção à própria essência”.

²⁷ Esse é um argumento que já encontramos na crítica nietzschiana ao conceito metafísico de conhecimento. Ver em particular Friedrich Nietzsche (1988b), *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*, Livro V.

²⁸ Temos aqui a ver com uma normalização completa das ciências no sentido de Thomas Kuhn (2020).

ininterrupto de seus processos investigativos. O que resulta desse caráter fundamental é por sua vez a possibilidade da ampliação constante do controle calculador de antemão assegurado sobre os campos de objetos. Uma ampliação que conduz por fim à calculabilidade do todo, uma vez que as ciências particulares trabalham conjuntamente em nosso tempo. Essa possibilidade não diz respeito, porém, apenas às ciências em sua práxis, mas também ao campo de manifestação do ente na totalidade (mundo) na época do acontecimento do abandono do ser.

Se pensarmos agora na funcionalização em sua relação essencial com a maquinação, então poderemos dizer que a maquinação funcional aponta para a estrutura autonomizada e absolutizada da produção do ente na totalidade que não encontra mais nenhum obstáculo para a sua repetição constante e, com isso, se acha ininterruptamente em funcionamento. Heidegger descreveu certa vez esse estado de coisas detalhadamente em sua preleção do semestre de verão de 1935, *Introdução à metafísica*:

A luta não se deixa apenas e-mergir enquanto tal, mas é somente ela que também conserva o ente em sua constância. Onde a luta cessa, o ente em verdade não desaparece, mas o mundo se evade. O ente não é mais afirmado (isto é, apreendido enquanto tal). Ele só é agora previamente encontrado, ele é um resultado dado. O consumado não é mais aquilo que é cunhado em limites (isto é, colocado em sua figura), mas só continua se mostrando como algo pronto, disponível enquanto tal para qualquer um, o ente por si subsistente, no qual nenhum mundo munda mais – o homem põe e dispõe agora com aquilo que é disponível. O ente transforma-se em objeto, seja para a contemplação (visualização, imagem), seja para o fazer, enquanto produto e cálculo (Heidegger, 2004, p. 48, tradução nossa).

De posse dessa determinação conceitual podemos dar agora um passo à frente e considerar o discurso heideggeriano sobre a essência da técnica moderna. Nós podemos mostrar em que medida a requisição técnica da natureza provém de uma estrutura que se tornou incondicionada e implica uma transformação do ente na totalidade conforme à maquinação funcional.

A concepção heideggeriana da técnica moderna gira desde o início em torno da ideia de uma requisição originária que atravessa e domina inteiramente o mundo do niilismo. Tal como escreve em seu ensaio *A pergunta sobre a técnica* (GA 7, p. 15), essa requisição dá voz ao desencobrimento vigente na técnica moderna. O que se tem propriamente em vista com isso aponta para o campo de manifestação do ente na totalidade em nossa época e, por conseguinte, para um acontecimento que tem lugar, então, antes do aparecimento de todo e qualquer ente enquanto tal. A técnica não altera apenas o modo de comportamento do ser-aí humano em relação aos entes em geral, mas transforma radicalmente a própria medida desses comportamentos em geral. A requisição técnica surge aqui em outras palavras a partir de uma

mudança originária do modo como o ente vem ao nosso encontro e faz assim com que o ente em geral apareça com um determinado caráter ontológico. A técnica traz imediatamente consigo uma transformação ontológica da natureza e não pode ser, com isso, compreendida como um meio de lidar com a natureza. A natureza não vem mais à tona como algo que subsiste-por-si-mesmo e cresce-e-vigora-a-partir-de-si-mesmo²⁹ e que é iluminado a partir do velamento. Ao contrário, ela só mantém o seu lugar, porque está em condições de “fornecer energia que pode ser impelida a emergir e que pode ser armazenada” (PT, EC, GA 7, 15). Portanto, a requisição técnica deve ser levada a termo de tal modo que “a energia escondida na natureza seja descortinada, o descerrado seja transformado, o transformado armazenado, o armazenado uma vez mais distribuído e o distribuído novamente comutado” (p. 17). A questão seria agora dizer como precisamos compreender a natureza para que ela possa se mostrar como fornecedora de energia e sempre esteja uma vez mais preparada para responder à requisição técnica. A resposta a essa pergunta remete-nos para o conceito de disponível (*Bestand*).

A natureza precisa ser tomada como puro fundo de reserva para que a requisição técnica possa ser empreendida. Ou seja: ela precisa subsistir de tal modo como presença constante disponível que ela sempre se encontre uma vez mais à disposição da requisição técnica³⁰. Nesse sentido, a requisição técnica pressupõe o seguinte: a natureza precisa ser fundamentalmente concebida de maneira tal que a técnica se abata incessantemente sobre ela, se assegure de seu poder por meio desse movimento, mas nunca chegue efetivamente a um ponto final³¹. Como já mencionamos, a técnica coloca de antemão a exigência à natureza de que ela forneça energia. No entanto, uma vez que a natureza forneceu tal energia, ela não é por assim dizer deixada para trás em certa medida vazia. As coisas não se dão aqui de tal forma que a natureza utilizada precisaria ser substituída depois da requisição técnica. Ao contrário, o fornecimento de energia implica ao mesmo tempo a retomada constante da natureza enquanto fornecedora de energia. De acordo com a interpretação heideggeriana, a essência da técnica corresponde completamente à ideia hoje corrente do “*recycling*” ou do “desenvolvimento sustentável”. Essa ideia, porém, não diz respeito apenas a uma parte da natureza, mas se estende fundamentalmente ao ente na

²⁹ É assim que a palavra φύσις é interpretada na preleção heideggeriana do semestre de inverno de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, p. 54. Ver também (Heidegger, 2004, EM, GA 40, p. 77-78).

³⁰ É interessante constatar que Heidegger utiliza a palavra disponível para determinar o espaço e o tempo em sua preleção do semestre de inverno de 1928/29, *Introdução à filosofia* (2010a). Ver IF, GA 27, 71.

³¹ Aqui é possível ver um paralelo com a estrutura da máquina funcional. Heidegger persegue um estado de coisas muito similar em sua interpretação da vontade de poder nietzschiana como “asseguramento da consistência”. Ver Nietzsche I (p. 515 e 592); assim BP (GA 65, p. 362) e ZSF (GA 9, p. 218).

totalidade. A totalidade é assim compreendida como fundo de reserva, e o ser da totalidade dos entes se abre desse modo como fundo de reserva. Se tivermos clareza quanto à relação entre a requisição técnica e a determinação da natureza enquanto disponível, então vem à tona quase como por si mesma a significação da palavra “composição” (*Gestell*).

Tal como dissemos anteriormente, a requisição técnica acontece antes de toda e qualquer aparição do ente. A mudança da determinação fundamental do ente na totalidade não acontece aqui apropriativamente a posteriori por meio de uma espécie de intervenção maciça, mas condiciona muito mais a priori o modo como tal intervenção pode ser a cada vez entrar em cena. Não obstante, para que esse possa ser realmente o caso, é indispensável que a estrutura da requisição técnica já esteja de antemão assegurada e que haja ao mesmo tempo um sujeito correspondente que estabeleça essa requisição. Heidegger (2000, p. 18) pergunta, com isso, de maneira consequente: “Quem leva a termo o posicionar requisitor, por meio do qual aquilo que se denomina o real é desencoberto como disponível?” A resposta a essa pergunta surge logo abaixo no texto: “evidentemente o ser humano”. A mudança do campo de manifestação do ente na totalidade implica para Heidegger uma transformação da essência do ser humano e só se torna mesmo possível a partir de tal transformação. No mundo da técnica, portanto, o ser humano não se mostra mais como o sujeito seguro de si do processo da representação, mas apenas como “requisitor do disponível” (Heidegger, 2000, p. 28). Uma vez que ele experimenta, contudo, tal transformação de sua essência, ele é ao mesmo tempo absorvido na estrutura consolidada da colocação dessa requisição técnica. “Composição” é nesse caso uma palavra que expressa tal absorção: ela é a subjetividade que corresponde à requisição técnica. Nas palavras do próprio Heidegger (2000, p. 25): “A com-posição é aquilo que reúne essa colocação estabelecida pelo homem de desencobrir o real sob o modo da requisição como disponível. Como aquele que é assim requisitado, o ser humano se encontra no âmbito essencial da composição”. O que isso significa em última instância tem muito em comum com aquilo que vimos em relação à maquinação. Assim como a maquinação, a composição também repousa sobre a autonomização ou absolutização de uma estrutura que transforma a totalidade em mera matéria prima para o desdobramento constante de sua própria preponderância. A única diferença consiste aqui na afirmação da absorção plena do ser humano nessa estrutura. O ser humano que toma de início a técnica por algo que se encontra apenas a seu serviço e sob o seu controle total torna-se ele mesmo, por fim, disponível e perde por meio daí toda autonomia ante a composição técnica. A composição mostra-se, então, como a subjetividade incondicionada da maquinação funcional. O que resta ao ser humano nesse caso não é outra coisa senão a

possibilidade de constatar as alterações da totalidade requisitada em vivências fugazes³². O niilismo enquanto acontecimento apropriador do abandono do ser carece de uma humanidade que vivencie tudo subjetivamente, mas não esteja em nenhuma vivência em condições de reconquistar a sua relação com o ser e, com isso, a sua constitutiva historicidade. Ele descreve uma época, na qual tudo se torna por fim nada, pois as estruturas que dominam desde o princípio a totalidade são completamente independentes de seu conteúdo ôntico a cada vez particular e se tornam, assim, por fim, totalmente indiferentes a esse conteúdo.

De maneira resumida poderíamos dizer agora: o niilismo consiste em uma transformação do todo em campo de jogo para o desdobramento constante de uma estrutura absolutizada que possibilita a total calculabilidade do ente na totalidade e transforma tudo em disponível para uma subjetividade incondicionada que nunca interrompe o seu movimento. No interior dessa transformação, o ser humano se vê absorvido de maneira radical no processo de configuração do plano ôntico, e a sua ligação com a dinâmica de expansão e retração do ser cai em um esquecimento *quase* completo. Daí resultam imediatamente duas consequências básicas que precisamos considerar na quarta parte de nosso texto. Em primeiro lugar, a dissolução quase completa da relação com o ser produz uma perda da historicidade do mundo, e, por conseguinte, porque exatamente essa historicidade marca a possibilidade do próprio para o ser humano, a perda de si próprio. O acontecimento apropriador do abandono do ser equivale ao acontecimento apropriador da desapropriação do ser-aí humano enquanto tal. Em segundo lugar, porquanto nascem de uma redução da totalidade a formas ônticas de duração relativa no interior do devir e de uma ruptura radical com a retração do ser e com a finitude de todos os projetos de mundo, essa perda de historicidade e essa inviabilização da conquista de si próprio trazem consigo uma dissolução da experiência do sagrado que acompanha toda a constituição de um mundo específico.

3 SOBRE HUMANOS E DEUSES NA ERA DO NILISMO: SUPRESSÃO DA HISTORICIDADE DO MUNDO, PERDA DE SI PRÓPRIO E DISSOLUÇÃO DO SAGRADO

Quando os deuses clamam pela terra e no clamor dos deuses ressoa um mundo; quando o clamor se deixa assim evocar como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história.

Linguagem e acontecimento apropriador (Ereignis). Evocação da terra, ressonância do mundo. *Contenda*, o encobrimento originário do esfacelamento porque *a fenda* mais intrínseca. *A posição aberta*.

³² Quanto ao conceito de vivência, ver a apresentação insigne de Gadamer (2002, p. 56-67), na primeira parte de *Verdade e método* (Wahrheit und Methode).

Linguagem, quer falada, quer silenciada, a primeira e mais ampla antropomorfização do ente. Assim o parece. Mas *ela* é justamente a desantropomorfização mais originária do ser humano enquanto *ser vivo presente à vista*, >sujeito< e todas as outras coisas até aqui. Com isto, fundação do ser-aí e da possibilidade da desantropomorfização do ente.

A linguagem funda-se no silêncio. O silêncio é a mais velada contenção em uma medida. Ele *retém* a medida, porquanto instaura pela primeira vez os critérios de avaliação. Desta feita, a linguagem é instauração de medida no que há de mais interno e amplo, instauração de medida como essencialização da junção e do acolhimento do que se junta (acontecimento apropriador). Uma vez que a linguagem é o fundamento do ser-aí, reside no ser-aí a assunção plena de uma medida; e, em verdade, como o fundamento da contenda entre mundo e terra (Heidegger, 2014, p. 510).

Nós acompanhamos até aqui a compreensão heideggeriana da técnica como consumação de uma tradição, na qual a historicidade do ser jamais esteve em questão. Longe de representar uma superação radical da metafísica tradicional e uma conquista radical de uma medida finita para a determinação do conhecimento e da ação; mais ainda, longe de trazer consigo uma dissolução das quimeras dogmáticas do passado e se reduzir completamente ao campo dos fenômenos, a técnica produz o contrário disso. Ela abre o espaço para uma intensificação última das perspectivas metafísicas, justamente porque aprofunda ainda mais o esquecimento em relação ao caráter diferencial do ser e uma supressão de toda e qualquer experiência de recolhimento em relação ao campo ôntico de determinação dos entes. Uma vez que ela transforma o próprio ser dos entes em produto contingente das circunstâncias, ela literalmente achata a totalidade e elimina qualquer possibilidade de se pensar em um fundo propriamente dito. Ser aqui se torna desde o princípio fumaça, ilusão, a resultante sempre contingente da lógica das conjunturas. Bem, mas como deixa clara a citação apresentada na abertura da presente subseção, essa redução do ser a produto tem consequências diretas sobre a relação entre o ser-aí e seu aí. O texto das *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (Heidegger, 2014) inicia-se com a seguinte frase: “Quando os deuses clamam pela terra e no clamor dos deuses ressoa um mundo; quando o clamor se deixa assim evocar como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história”. Uma série de perguntas impõe-se a partir daí: por que falar propriamente de deuses no contexto do acontecimento de mundo? Em que medida é possível pensar um clamor dos deuses? Isso não envolveria alguma espécie de recaída no mito e de autodestituição dos poderes da subjetividade humana? Não estaríamos aqui confrontados com o cerne da já mencionada crítica adorniana a Heidegger e com a extensão dessa crítica na posição tugendhatiana em relação à viragem do suposto decisionismo de *Ser e tempo* para uma pura e simples dissolução de todo e

qualquer poder de decisão do ente humano³³? E o que legitima ao mesmo tempo a ideia de uma ressonância do clamor dos deuses na emergência de um mundo? E, por fim, o que faz com que de tudo isso emergja uma relação entre linguagem e história que conflui para o despontar de uma palavra histórica? De que palavra se trata aqui? Como podemos perceber, trata-se de um conjunto significativo de problemas que encontram em nosso caminho até aqui uma base propriamente dita de consideração.

Tal como vimos anteriormente, Heidegger determina a nossa época como consumação da tradição. Se a tradição metafísica ocidental inicia-se por um lado como metafísica da presença, se ela se realiza desde o início a partir de um campo de esquecimento produzido pelo próprio modo metafísico de perguntar sobre o ser e, com isso, pela desconsideração radical da diferença ontológica, ou seja, se ela sempre pensa o ser como um ente entre outros, ainda que como o ente supremo, como o essentemente ente (*ontos on*) platônico, a técnica se distingue, por outro, exatamente porque inverte toda e qualquer suposição da presença última do ser como fundamento e reduz o ser e o fundamento a resultantes circunstanciais de um processo ininterrupto de posicionamento conjuntural tentacular. Assim, tanto no primeiro início do filosofar quanto no fim da filosofia como consumação desse primeiro início, jamais se conseguiu pensar às últimas consequências o ser como diferença, como diferindo-se, em suma, como questão. O que significa, no entanto, essa expressão: diferença ontológica? Nós já o expusemos acima. Dito de maneira direta, algo extremamente trivial e, ao mesmo tempo, algo completamente intangível. Por um lado, diferença ontológica é uma expressão para designar pura e simplesmente o fato de que o ser não é um ente, de que ele não pode ter constituição ôntica nem se confundir com um conjunto de propriedades onticamente indetectáveis. Nesse sentido, o que poderia ser mais simplesmente compreensível do que isso? A questão, porém, é que a diferença entre ser e ente torna impossível acompanhar em que medida é possível pensar esses diferentes. Eu posso diferenciar a xícara da mesa, porque as duas são. Eu posso diferenciar o gato do cachorro, o guaxinim da raposa, o lagarto do jacaré, porque todos eles são. Eu posso até mesmo me diferenciar de deus e dos anjos, porque, ainda que se possa assumir deus e anjos como entidades imaginárias, nós todos de algum modo somos. Mas como é possível distinguir aquilo que é daquilo que não é de maneira alguma?! Como estabelecer um parâmetro de comparação diferencial entre o ser e os entes?! Com isso, uma vez que a diferença ontológica é por um lado trivial, ela é, por outro, absolutamente incompreensível. Dizer isso, contudo, não

³³ Quanto a um acompanhamento da leitura de Tugendhat de Heidegger, ver o artigo de Zeliko Loparic (2000).

significa dizer que ela seria uma expressão absurda ou vazia, que precisaria ser consequentemente abandonada por um pensamento comprometido com a lógica e com a racionalidade básicas? Não. E por que não? Porque a diferença ontológica não é uma diferença de razão, mas o caráter propriamente dito daquilo que se decide em meio ao acontecimento apropriador.

Em verdade, ser (sentido) acontece de maneira apropriadora. Isso se dá, uma vez que não há ser (sentido) previamente dado na totalidade e que as ontologias necessariamente acontecem temporalmente, historicamente. Como Heidegger sustenta na página avulsa da abertura de *Ser e tempo*: tempo é “o horizonte possível de toda compreensão de ser em geral” (Heidegger, 1998, p. 1). No interior do primeiro início da filosofia, porém, o que ocorreu foi precisamente uma transgressão do caráter acontecencial do ser e do sentido. Em outras palavras, o acontecimento apropriador do primeiro início do filosofar dá-se como acontecimento desapropriador, uma vez que o ser se torna a princípio ente supremo, e o ser-aí humano deixa de se mostrar como o ente que precisa ser apropriado em meio ao acontecimento, a fim de articular a voz sem voz do acontecimento, para se transformar em ente dotado de propriedades específicas, em animal racional. Com isso, se o ser acontece a princípio historicamente, no interior da tradição metafísica, como ser do ente na totalidade, como fundamento último de tudo o que é e pode ser, ele se recolhe ao mesmo tempo em todo acontecimento no abismo infinito – uma expressão claramente pleonástica – de sua diferença, jamais se confundindo consequentemente com a sua determinação histórica enquanto fundamento. Esse recolhimento, contudo, permanece constantemente velado nessa história, uma vez justamente que ser é desde o princípio pensado aí como fundamento. O que temos, com isso, é uma situação deveras particular. A metafísica nega desde o seu primeiro início o caráter de acontecimento do ser e do sentido, assumindo coerentemente o ser como princípio de constituição da totalidade do ente e alijando concomitantemente toda e qualquer possibilidade de se formular o problema do sentido. Se tal negação pudesse se consumir em alguma das configurações próprias à tradição metafísica, o ser finalmente se revelaria em seu caráter não histórico-acontecencial. A questão, contudo, é que, como ser é acontecimento, como ele não possui qualquer determinação própria para além de seu modo de ser acontecencial e como ele retém em cada acontecimento a sua determinação própria enquanto diferença, a toda pretensão metafísica de explicitação do ser como fundamento último da totalidade corresponde um abalo incontornável de tal pretensão e uma rearticulação do ser em um novo acontecimento. Dito de outro modo, a própria metafísica encontra em sua pressuposição originária o elemento de mobilização da metafísica em direção

a novas possibilidades de sua concretização. Dizer isso, no entanto, é o mesmo que afirmar o poder das crises mesmas do fundamento como ponto de gênese de articulação de novas possibilidades históricas do fundamento, de novas figuras do *lógos* da vida histórica. Heidegger, por sua vez, tem um nome para esse fundo escuro da vida, para esse abismo infinito que acompanha toda e qualquer tentativa metafísica de transformar o campo de retração do ser enquanto questão em campo de vigência eterna do ser como fundamento último da totalidade: terra é esse nome. Nas palavras do próprio Heidegger (2000, p. 38) em sua célebre conferência sobre *A origem da obra de arte*:

Esse vir para fora e irromper, ele mesmo e no todo, os gregos desde muito cedo denominavam: a φύσις. Ela ilumina ao mesmo tempo aquilo em que e sobre o que os seres humanos fundam sua morada. Chamamos a isso: a terra [*die Erde*]. O que a palavra quer dizer aqui deve afastar-se tanto da representação de uma massa material amalgamada quanto da representação meramente astronômica de um planeta. A terra é aquilo aonde se recolhe [*zurückbirgt*] o irromper de tudo o que como tal irrompe. No irromper, a terra se essencializa como a acolhente [*das Bergende*].

Nós nos encontramos aqui no cerne da compreensão heideggeriana do aí como clareira (*Lichtung*). Dito uma vez mais: Heidegger nega constantemente que a clareira seja aqui uma metáfora para descrever o lugar de ser que é o nosso e acentua desde o princípio o fato de ela ser radicalmente o modo de ser desse lugar. Nós radicalmente nos vemos imersos em uma clareira e insistimos existencialmente nela. O aí não é, com isso, marcado por propriedades similares a uma clareira, propriedades essas que podem ser transpostas a posteriori da clareira real para o aí. Ao contrário, ele se faz originariamente como clareira. Ora, mas o que caracteriza, afinal, uma clareira? A resposta é simples: a clareira é um campo aberto dentro da mata que emerge precisamente em sintonia com ela. Diferentemente do que acontece quando saímos de uma mata e nos deparamos de repente com um descampado, a clareira aponta na direção de uma abertura circundada pela escuridão da mata. Nós não saímos, com isso, da mata para encontrar a abertura, mas ela pertence radicalmente à mata. Nós existimos, por outro lado, em um campo de fenomenologização de fenômenos em geral. Nesse campo, os entes se entificam, na mesma medida em que um fundamento de sua entificação se estabelece. Por mais, porém, que a metafísica pretenda que o fundamento se confunda radicalmente com o ser do ente na totalidade e que os entes encontrem no ser a medida propriamente dita de si, o caráter de acontecimento de ser impede que isso se dê, de tal modo que a toda e qualquer determinação histórica de ser como fundamento corresponde uma retração do ser em seu caráter diferencial. O que quer que se mostre, portanto, jamais se esgota no conteúdo de sua mostra e jamais

possui no ser o fundamento último e inconcusso de tal mostração. O que quer que se mostre já sempre traz consigo em sua própria manifestação a impossibilidade de que tudo se reduza à mostração, uma vez que a própria manifestação encerra em si retraimento. Nós nunca temos, portanto, apenas mundo (horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente) e uma negatividade inserida no mundo pelo ente finito, mas sempre temos originariamente também a *terra* como este elemento no aberto que se abre como fechado, como “aquilo aonde se recolhe [*zurückbirgt*, ao pé da letra que se abriga de volta/M.C.] o irromper de tudo o que como tal irrompe”. Na clareira, em outras palavras, a fenomenologia horizontal de *Ser e tempo* (Heidegger, 1998) e da década de 1920 se encontra com uma fenomenologia de campo que encerra em si elementos não horizontais e que tem nesses elementos a força mesma do que vem à tona no horizonte que mundo é. Tudo isso, então, nos abre uma compreensão particular do lugar mesmo da terra na formulação do problema das ontologias históricas, assim como na avaliação do caráter mesmo da tradição metafísica.

A tradição metafísica ocidental é uma tradição de desertificação da terra, de supressão do sagrado, de encobrimento do caráter diferencial do ser. Nesse sentido, como comentei ao final da segunda parte do presente texto, ela é uma tradição marcada desde o início pelo fato de acontecer de maneira desapropriadora. De qualquer modo, para que haja a possibilidade de mobilidade histórica, é antes de tudo necessário que a pretensão metafísica de determinação do ser como fundamento último da totalidade experimente abalos. E é justamente porque isso se dá, porque o fundamento sofre abalos radicais, que a história se movimenta para além das suas concreções a cada vez alcançadas. Esse é o sentido de uma passagem extremamente crítica do *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, na qual Heidegger (2014, p. 19) nos diz:

Com isto, apesar de já falarem e mesmo de só falarem da essência do seer, isto é, do ‘acontecimento apropriador’, as ‘Contribuições’ ainda não conseguem juntar a junção livre e fugidia da verdade do seer a partir dele mesmo. Se isso algum dia tiver lugar, então essa essência do seer determinará em seu estremecimento o conjunto articulado da obra pensante ela mesma.

Deixando de lado de saída o que significaria, afinal, falar e só falar da essência do seer com dois “e”, ou seja, da essência do seer como diferença em relação a toda e qualquer determinação metafísica do ser do ente na totalidade, o que importa para nós está dito antes de tudo na menção à palavra “estremecimento”. Ao que se refere, afinal, essa palavra? A resposta é simples: ao modo como a metafísica desde o seu primeiro início acontece, à tentativa da metafísica de eliminar toda e qualquer presença da finitude, da temporalidade no ser. Ao buscar

estabelecer o ser como o primeiro princípio, o fim último, como o fundamento inconcusso da totalidade do ente, a metafísica se coloca, então, contra toda e qualquer possibilidade de se pensar abalos em seus fundamentos. A questão, porém, é que: uma vez que ser é diferença, uma vez que ser é diferindo-se, uma vez que todo e qualquer acontecimento apropriador do ser no interior do projeto metafísico ocidental abre o espaço para que o ser se dê ao mesmo tempo como ser do ente na totalidade e como seer que se recolhe no abismo infinito de sua diferença, as determinações epocais da verdade do seer já sempre trazem consigo aquilo mesmo que é necessário para que elas colapsem. Parodiando a homilia medieval segundo a qual desde que nasce o ser humano já encerra em si tudo aquilo que é necessário para que morra, nós podemos dizer que as determinações metafísicas do fundamento, ao se instituírem historicamente, já trazem consigo tudo aquilo que é necessário para que experimentem seus abalos. Esses abalos, por sua vez, ocorrem porque a metafísica pode se dispor constantemente à negação da terra, à negação do sagrado, à negação do campo propriamente dito da retração do ser para além de todas as determinações históricas de sua verdade, mas não tem às últimas consequências como levar a termo tal negação. E isso porque seer é diferença. A toda e qualquer determinação histórica do ser do ente na totalidade, portanto, corresponde por um lado uma pretensão de absolutidade do fundamento, porque acompanha tal pretensão a impossibilidade de sua completa situação. Assim, toda fundação histórica propriamente dita do fundamento sempre traz consigo incontornavelmente a possibilidade do abalo de tal fundamento. Não importa o quão aparentemente consistente seja a presença do fundamento; não importa o quanto ele pretenda se mostrar como eterno e imutável, como firme e inexpugnável, como isento de contradições e fechado em si como um amalgama: todo fundamento, por conta de sua própria historicidade e de seu caráter acontecencial, já sempre se movimenta em meio à experiência de seu caráter às últimas consequências infundado. Em termos do conceito de terra, por mais que um mundo histórico tente reduzir tudo a si, a terra sobre a qual se assenta esse mundo impede de saída que tudo se mundanize. E com isso as frases iniciais do texto do *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (Heidegger, 2014, p. 510) se esclarecem por si mesmas.

“Quando os deuses clamam pela terra e no clamor dos deuses ressoa um mundo; quando o clamor se deixa assim evocar como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história”. Heidegger fala a princípio nessa passagem sobre a linguagem do acontecimento apropriador, sobre a linguagem desse acontecimento no qual se baseiam os acontecimentos históricos em geral. Como vimos acima, para que um acontecimento

apropriador se dê, é preciso que o mundo experimente um abalo em seus fundamentos. Tal abalo tem uma relação com a terra e com os deuses, uma vez que a terra se mostra precisamente como aquele âmbito no aberto (na clareira) que jamais se reduz à luminosidade do que se fenomenologiza e uma vez que os deuses aqui se apresentam exatamente como um signo da múltipla presença da terra no mundo. Enquanto a tradição metafísica ocidental procurou desde o princípio pensar o ser como da ordem do fundamento último e inconcusso da totalidade e por meio daí tentou eliminar por completo o elemento terreno em nome de uma consolidação do mundo no fundamento ontoteológico da totalidade, a diferença ontológica presente na distinção entre ser (*Sein*) e seer (*Seyn*) se mantém constantemente para além de toda e qualquer tentativa de suspensão de tal diferença. Ao mesmo tempo, ao pensar ser como fundamento, a metafísica concentra toda a polimorfia do sagrado na unicidade teológica do divino deus, princípio e fim de tudo o que é e pode ser. Como esse projeto, contudo, constantemente fracassa, o sagrado sempre uma vez mais se recompõe e, desse fracasso, emergem as possibilidades de rearticulação do *lógos* histórico. Os deuses clamam, portanto, pela terra, quando a solidez do mundo se desfaz e a historicidade indelével do fundamento se anuncia. No clamor pela terra, isto é, no clamor pela superação da pretensão de consistência absoluta dos fundamentos históricos, o caráter diferencial do ser é a cada vez experimentado. Nesse caráter diferencial abriga-se a própria historicidade, pois a historicidade do fundamento repousa precisamente sobre o fato de que ser é acontecimento. Por isso, ao clamarem pela terra, os deuses clamam pela retomada da questão do ser. Dessa questão, então, ressoa um mundo, uma vez que toda nova determinação do fundamento último da totalidade, toda nova abertura do ser do ente como um todo, o que se confunde precisamente com a noção heideggeriana de mundo histórico, se acha originariamente em conexão com a retomada de tal questão. Dito de outra maneira, quando os deuses clamam pela terra, o ser é uma vez mais experimentado como diferença. Nessa experiência, que requisita incontornavelmente o ser-aí humano a se deixar apropriar pelo acontecimento dela emergente, o ser acontece historicamente e encontra na articulação histórica de uma de suas possíveis determinações precisamente a linguagem de seu acontecimento³⁴. Essa linguagem, por outro lado, não aponta, tal como em *Ser e tempo*, para as muitas palavras que constituem o discurso do mundo, mas se confunde antes com as palavras simples do ser que funcionam como a régua vinculante (*bindende Richte*), para me valer de uma expressão decisiva da conferência heideggeriana *Da essência da verdade*, como a medida que atravessa e

³⁴ Eu tratei exatamente desse tema em “A linguagem do acontecimento apropriador”, que inaugura meus trabalhos a respeito do Heidegger do período posterior à viragem. Ver Casanova (2002).

vincula a totalidade do ente em um sentido histórico de ser. “Quando o clamor se deixa assim evocar como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história”, porque a medida histórica do tempo surge precisamente da articulação do *lógos* próprio ao acontecimento. Com isso, chegamos propriamente a uma compreensão da ligação entre linguagem, história, ser-aí, sagrado e acontecimento apropriador. Resta agora determinar como tudo isso se reúne em nosso tempo: como são, afinal, os deuses e os mortais na era do niilismo.

Como tivemos a oportunidade de acompanhar até aqui, a terra possui uma ligação direta e decisiva com a possibilidade mesma de se falar de acontecimento apropriador como o acontecimento, por meio do qual o primeiro início de nosso filosofar se deu. Isso se dá, porque a terra nasce precisamente da impossibilidade de se reduzir tudo ao campo de fenomenologização dos fenômenos em geral e à medida histórica da qual vem à tona o fundamento mesmo de tal fenomenologização histórica. No interior do primeiro início do filosofar, porém, em meio à constituição mesma do campo de esquecimento produzido pelo próprio modo metafísico de questionamento do ser e pelo enquadramento inicial do ser como ente supremo, o acontecimento apropriador se configura radicalmente como acontecimento desapropriador, e essa configuração traz consigo um modo determinado de a tradição lidar com a terra. Se por um lado a terra não tem como ser de maneira alguma suprimida, uma vez que tal supressão exigiria incontornavelmente a redução completa da terra ao mundo, a transformação absoluta de ser em fundamento último da totalidade, a determinação do primeiro início como acontecimento apropriador marcado pela desapropriação do ser e do ser humano em meio ao acontecimento traz consigo, por outro, um impacto sobre a terra, porque a terra se revela precisamente como terra negada. Uma vez que o âmbito de retração do ser passa a se mostrar como o âmbito de presença do ser compreendido como o ente supremo, como o fundamento absolutamente consistente da totalidade, como presença última do ser enquanto princípio de determinação de toda e qualquer presença derivada dos entes, a terra não desaparece, mas se esvazia, abrindo o espaço para a sua desertificação em meio à fuga dos deuses e à redução de toda e qualquer experiência do sagrado, da escuridão, da abissalidade do ser em relação a todo e qualquer acontecimento histórico do fundamento à suposição de que o ser se confundiria com o modo de ser mesmo do fundamento, com a perfeição eterna e imutável do princípio último de todos os entes, com a única substância capaz de receber propriamente tal designação. A questão, contudo, é que a metafísica não se consuma aqui em uma espécie de megaontologia, de intensificação máxima da lógica do ser como presença real e propriamente dita de tudo aquilo

que se apresenta. Ao contrário, ela encontra o seu fim precisamente no abandono de toda e qualquer pergunta acerca do ser, acerca do fundamento último dos entes. Com isso, alguém poderia imaginar que a metafísica experimentaria o seu fim em uma espécie de recompactação do sagrado e de retorno à terra. A técnica, porém, tal como expusemos na terceira parte do presente texto, não se caracteriza pela rearticulação da abissalidade do ser e pela reconquista de sua questionabilidade. Ela baseia-se antes muito mais em uma transformação do ser em produto contingente das circunstâncias, e em uma consequente eliminação completa de todo e qualquer discurso acerca do fundamento. Não há mais aqui nenhuma possibilidade de se falar de diferença ontológica, porque não há mais como sustentar essa diferença. Por isso, aquilo que poderia parecer a princípio uma superação do esquecimento do ser não passa de radicalização do esquecimento, porque não há mais aqui nem mesmo o índice da lembrança, a pergunta metafísica acerca do ser. Nesse sentido, a técnica aprofunda ainda mais a fuga dos deuses, uma vez que elimina do fenômeno toda profundidade e escuridão, ainda que essa eliminação não se dê em nome de nenhum sol metafísico, mas, sim, em nome da ausência total de luz niilista, em nome daquela meia-noite designada por Zarathustra, na qual até mesmo os cães acreditam em fantasmas.

A metafísica inicia-se como metafísica da presença, porquanto ela supõe que toda presença derivada dos fenômenos se assenta sobre a presença última e derradeira do ser enquanto ente supremo. Nesse sentido, como Heidegger não se cansa de repetir a partir da famosa viragem de seu pensamento, ela se movimenta em esquecimento do ser e sempre pensa o ser a partir do ente e de volta ao ente. Nós temos, com isso, no primeiro início do filosofar, um predomínio do ente sobre o ser e uma desconsideração radical da diferença ontológica. A metafísica, contudo, não se consuma uma vez mais em uma megaontologia, em uma espécie de experiência radical do fundamento último da totalidade e em uma concepção do ser como fundamento agora realmente inexpugnável do ente como um todo. Ao contrário, a metafísica se consuma antes como negação radical de toda e qualquer possibilidade de se determinar o fundamento último da totalidade e com um consequente abandono da própria questão metafísica sobre o ser do ente. Na era da técnica, jamais se pergunta sobre o fundamento propriamente dito do que quer que seja, e os fundamentos em geral se mostram como produtos igualmente contingentes das conjunturas que a cada vez se armam, a fim de logo em seguida se suspenderem em nome de novas e mais novas configurações dos posicionamentos conjunturais técnicos. Com isso, ao invés da assunção do ser como ente supremo, o que temos é uma radical redução de ser a produto contingente das conjunturas, sendo que, em tudo aquilo que se

conjuntura, nada propriamente chega a ser, uma vez que tudo o que vem a ser experimenta o destino do que vem a ser: deixar de ser para que novas conjunturas se armem. Em meio a essa redução de tudo a produto, o esquecimento do ser se aprofunda em abandono, uma vez que nem mesmo a pergunta metafísica sobre o ser se apresenta como campo de lembrança possível. Nesse aprofundamento, o predomínio passa a ser dado ao nada. Nada propriamente vem a ser aqui, uma vez que ser se confunde com a respectiva dinâmica de um vir a ser, no qual nada propriamente chega a ser. O nada em jogo aqui, contudo, não é o nada em sua infinita diferença em relação a todo ente: não é o nada que também encerra em si, em sua proximidade com o ser, uma diferença ontológica. O nada em questão aqui é o nada pensado a partir do ente, o nada como ausência radical de tudo o que vem a ser, o nada como ausência e como vazio. Nessa época, então, mesmo o ser-aí humano deixa de ser definido em meio às tentativas de uma metafísica da presença a partir de suas determinações entitativas e passa a ser apenas absorvido no processo incessante de posicionamento técnico. Assim, de criatura especial, ele passa a se mostrar como mera matéria biológica disponível e sujeita aos posicionamentos conjunturais; uma matéria completamente prescindível, descartável, periférica. Com isso, nós estamos finalmente em condições de responder à pergunta que está implícita no título do presente texto: como são os seres humanos e os deuses na era do niilismo?

Na era do niilismo, tudo é constantemente absorvido na dinâmica posicional da subjetividade incondicionada da técnica. Nessa absorção, o ser humano se vê completamente destituído de sua presunção moderna de ser o senhor da terra, de ser o único solo firme e seguro para a determinação propriamente dita não apenas do ser dos objetos (dos contrapostos), mas também daquilo mesmo que pode vir a ser em tal condição objetiva (contraposta). Não é mais aqui o ser humano que posiciona os contrapostos. Ao contrário, tudo o que é e pode ser depende agora de um posicionamento conjuntural que define sempre a cada vez o que pode vir a ser e o que permanece constantemente alijado como não sendo. São as conjunturas técnicas em suas configurações pontuais e fugazes que se mostram agora como o solo de constituição de tudo o que devém, ainda que a retomada incessante da natureza conjuntural de tais configurações respectivas impeça precisamente que algo se estabilize em seu ser e experimente uma consistência plena de seu sendo. Assim, o ser humano se torna mais um disponível (*Bestand*), ainda que um disponível de um nível superior, porquanto ele se mostra de saída como aquele que encomenda (*bestellt*) o disponível. Essa transformação do ser-aí humano em disponível produz, por outro lado, um rompimento radical do ser-aí com o seu aí, de tal forma que ele passa a participar ativamente do lógos técnico com a construção incessante de discursos

proporcionais às mais mínimas alterações desse lógos. Esse é justamente o sentido da noção de pensamento calculador ou calculante. Cálculo no presente contexto não possui nada em comum com contabilização ou quantificação. O que importa no cálculo não é a produção de avaliações numéricas, estatísticas, mas o acompanhamento ininterrupto das configurações conjunturais técnicas com um discurso que seja coerente e adequado para tais configurações. Com isso, não são apenas as configurações que se acham em uma modificação constante de si em função do surgimento de sempre novas conjunturas, mas também os discursos, uma vez que eles se fazem em sintonia essencial com as mais mínimas alterações dos elementos conjunturais e de suas figuras correlatas. Imerso nas investigações incansáveis do plano ôntico em sua instabilidade radical, o ser-aí humano vocaliza essa instabilidade em meio ao acompanhamento de suas mudanças sucessivas. Surge, então, um discurso que é tão volátil quanto as configurações para as quais ele dá voz: um discurso que é tão pertinente quanto autodeceptivo. Tudo o que ele agora diz se esvai e se dissipa, produzindo um efeito tão bombástico quanto vazio. A palavra conseqüentemente perde todo seu vínculo com as coisas mesmas, tornando-se informação compartilhável no espaço da elaboração de tal informação em articulação com a rede cada vez mais ampla de informações correlacionadas. O saber, por fim, corre asmático atrás do volume crescente daquilo que é para ser sabido, por mais que nenhum saber jamais se mantenha e nenhum sabido possua autonomia em relação aos novos saberes que sempre afluem. Paradoxo dos paradoxos: quanto mais se sabe, mais se torna irrelevante o que se pensa saber. A conseqüência, por fim, para o ser-aí é um grau ainda mais elevado de absorção no campo ôntico e um ocultamento radical da terra em meio a essa absorção.

Na era da técnica, portanto, a terra se encontra absolutamente desertificada, de tal modo que não há quase qualquer espaço para a experiência dos abalos propriamente dita dos fundamentos últimos do mundo técnico. De uma maneira extremamente estranha, como a técnica convive constantemente com abalos, crises, mudanças bruscas de direção e rota, ela absorve em si toda e qualquer crise, fazendo com que as crises se mostrem como meros elementos de constituição de novas e mais novas conjunturas. Bem, mas se a terra se acha completamente desertificada na era da técnica, o ser-aí humano se vê aqui desarticulado da palavra histórica, da palavra fundadora de história. Com isso, a linguagem se desfaz em sua ligação originária com o acontecimento apropriador, uma vez que o silêncio do acontecimento abre espaço para o surgimento de um mundo preso a um eterno burburinho, a um ruído constante, a um trânsito infinito de informações. Sem silêncio, contudo, não há medida alguma para o que se articula na linguagem, pois é o silêncio que se mostra como

[...] a mais velada contenção em uma medida. Ele *retém* a medida, porquanto instaura pela primeira vez os critérios de avaliação. Desta feita, a linguagem é instauração de medida no que há de mais interno e amplo, instauração de medida como essencialização da junção e do acolhimento do que se junta (acontecimento apropriador).

É dessa situação, então, que Heidegger retira a necessidade de um último deus, que não é último porque depois dele não seria mais possível nenhuma configuração do sagrado, mas porque ele promove antes precisamente no cerne da consumação da metafísica o surgimento de um espaço para o retorno dos deuses em fuga, para a retomada da polimorfia estrutural do sagrado e da experiência hierofânica que acompanha todo o campo fenomênico³⁵. Na era do niilismo, em meio à metafísica da ausência, imersos no nada pensado a partir do ente, ou seja, no nada tomado como o vazio, só há uma possibilidade de saída: a recompactação do sagrado, do lugar para a volta dos deuses. Essa volta, por fim, não possui nenhuma relação com uma recaída heideggeriana em uma religiosidade chã. Afirmar que só ainda um deus pode nos salvar não significa se submeter incondicionalmente ao mito e à irracionalidade a partir da percepção da falência de toda razão esclarecida. Ao contrário, tal como vimos acima, implica antes afirmar que toda salvação só é possível a partir de um resgate do campo mesmo das possibilidades históricas, a partir de uma reconquista da escuridão que acompanha todos os fenômenos em geral. Aqui, porém, se abre uma nova etapa do presente caminho. Uma etapa que precisa aguardar outro campo de desdobramento e investigação. Heidegger disse certa vez, ao comentar a morte de Max Scheler, que mais um caminho se perdia na escuridão. Todos os caminhos, em verdade, se perdem no nada. Seus rastros, porém, permanecem no campo do que é e vem a ser. E são esses rastros que sustentam nossos passos.

REFERÊNCIAS

BERNASCONI, R. **The question of language in Heidegger's history of being**. Atlantic Highlands: Humanities Press; London: Macmillan, 1989.

CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a polimorfia de Deus. *In*: CABRAL, Alexandre Marques. **Niilismo e hierofania**: Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã, Vol. 2. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

CASANOVA, Marco Antônio. A linguagem do acontecimento apropriador. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 315-343, 2002.

³⁵ Ver no presente contexto as análises detidas de Alexandre Marques Cabral (2015).

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt: Beltz Athenäum Verlag, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**. Tuebingen: Mohr Siebeck, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014.

HAAR, Michel. **Le chant de la terre**. Paris: L'Herne, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Der Satz vom Grund**. GA10. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. GA5. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Die Frage nach dem Ding**. GA41. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004a, p. 254-280

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundfragen der Philosophie**. GA 45. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik**. GA40. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004, p. 1-204.

HEIDEGGER, Martin. **Heraklit**. GA55. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche vol. 1**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche vol. 2**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Reden und andere Zeugnisse**. GA16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tuebingen: Felix Niemeyer, 1998.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. GA9. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. GA7. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

HELD, Klaus. Phenomenology in transition from Husserl to Heidegger. **Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy**, Zurique, Springer, 1992.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

LOPARIC, Zeliko. Ética originária e práxis racionalizada, **Natureza Humana**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 129-144. 2000;

NIETZSCHE, Friedrich. **Also sprach Zarathustra**. KSA4. Berlim: De Gruyther, 1988a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. KSA3. Berlim: De Gruyther, 1988b.

PESSOA, Fernando. Acima da verdade estão os deuses. *In*: PESSOA, Fernando. **Obras poéticas**: odes de Ricardo Reis. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1989.

PLATON. **Platons Werke**: Republik. Sophistes. Philebos. Tradução de Friedrich Schleiermacher. Hamburgo: Rowohlt, 2005.

SALLIS, John. **Phenomenology and the end of metaphysics**. Indiana: Indiana University Press, 1995.

SHEEHAN, Thomas. Kehre and Ereignis: a prolegomenon to introduction to metaphysics. *In*: POLT, Richard; FRIED, Gregory (ed.). **A companion to Heidegger's introduction to metaphysics**. New Haven; London: Yale University Press, 2001.

SCHÜRMANN, Rainer. **Le Principe d'Anarchie**: Heidegger et la question de l'agir. Paris: Diaphanes, 2013.

SEUBOLD, Günter. **Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik**. Berlin: Alber, 1995.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ZIMMERMANN, Michel. **Heidegger's Confrontation with Modernity**: Technology, Politics, and Art. Indiana: Indiana University Press, 1990.